



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

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

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

### **Usage guidelines**

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

We also ask that you:

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

### **About Google Book Search**

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



## Über dieses Buch

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

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

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

## Nutzungsrichtlinien

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

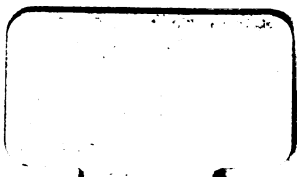
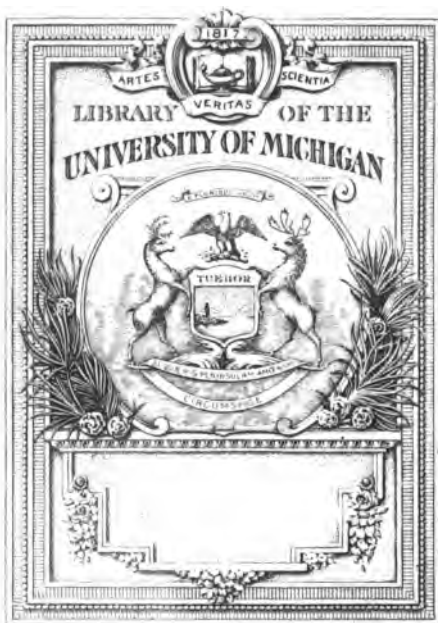
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

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

## Über Google Buchsuche

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

9214

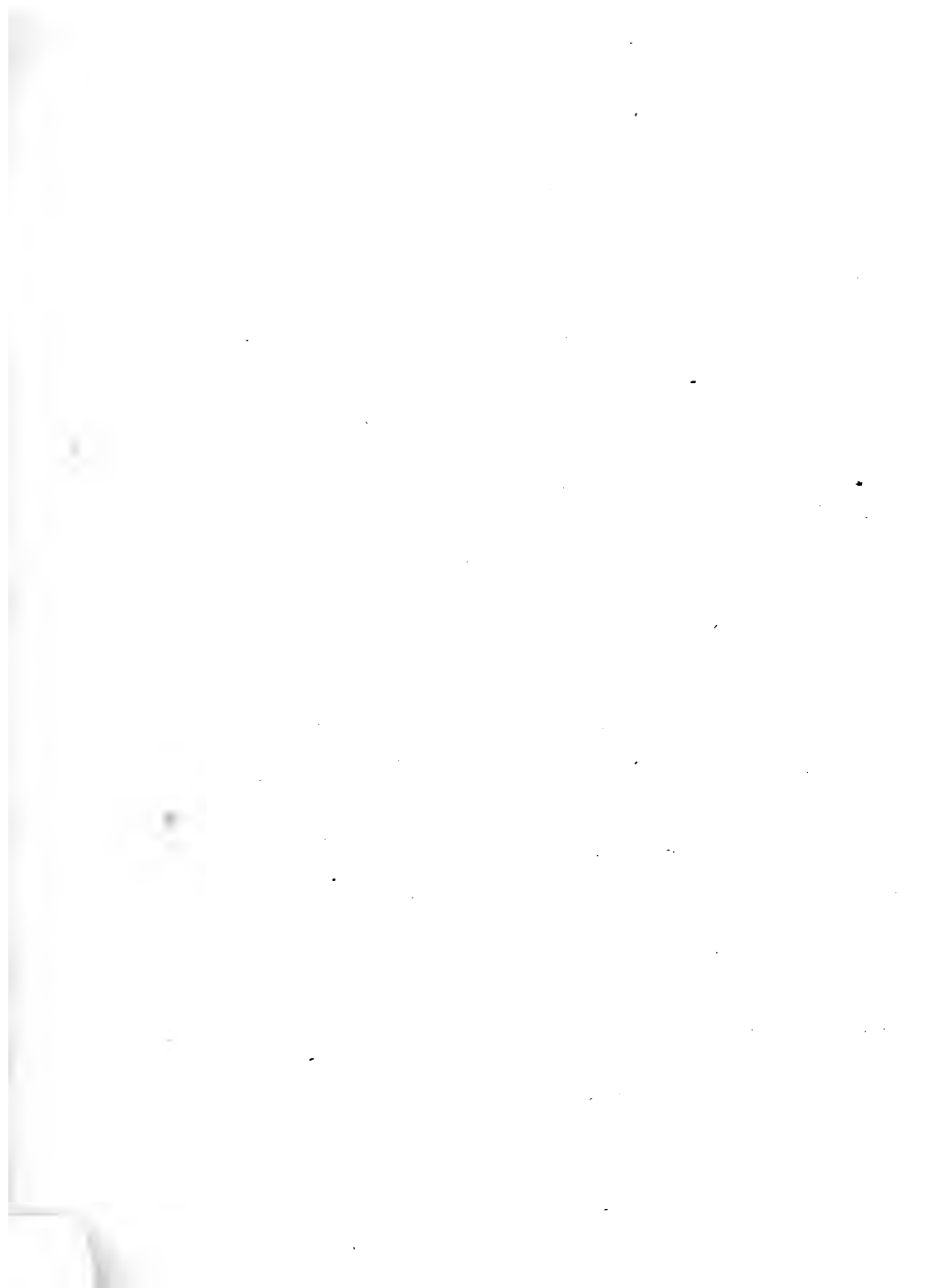


7103

BR  
4  
.Z49







**Zeitschrift**  
für  
**wissenschaftliche Theologie.**

~~~~~  
In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

**Dr. Adolf Hilgenfeld,**

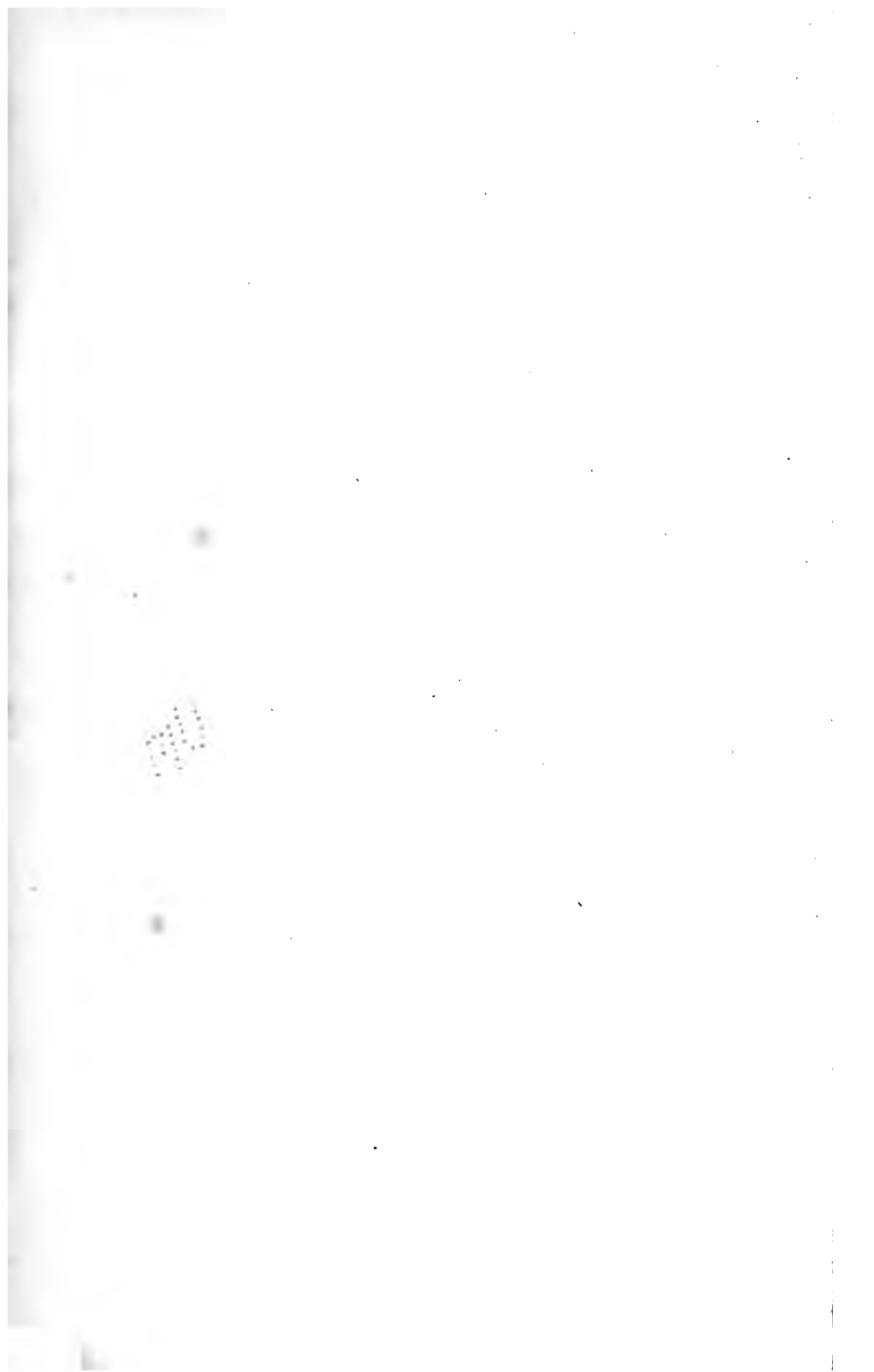
Großherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena.

Einundzwanzigster Jahrgang.

Leipzig,  
Fues's Verlag (R. Reisland).  
1878.

3936.





*Biblical studies & theology*

*Karnes.*

*0-27-31*

*27861*

## **Inhaltsverzeichnis.**

### **Erstes Heft.**

|                                                                                                                                | <b>Seite</b> |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| I. L. Wilken, Kritische Darstellung des Verhältnisses, in dem nach Kant Philosophie und Theologie zu einander stehen . . . . . | 1            |
| II. Aug. Baur, Ueber das „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik“ von R. A. Lipsius . .                            | 14           |
| III. A. Hilgenfeld, Das Muratorische Bruchstück und seine Bearbeitung durch Jakobus Schuurmans Stekhoven . . . . .             | 25           |
| IV. F. Görres, Beiträge zur älteren Kirchengeschichte                                                                          | 35           |
| V. K. F. Koehler, Raban's Streit mit Gottschalk . .                                                                            | 70           |
| VI. A. Hilgenfeld, Der Jakobusbrief und J. Chr. K. v. Hofmann . . . . .                                                        | 87           |

### **Anzeigen.**

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| B. Weiss, Das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen. 1876. H. Holtzmann . . . . .      | 107 |
| Hermae Pastor — recensuerunt et illustraverunt O. de Gebhardt, A. Harnack. 1877. A. H.        | 123 |
| C. Schlau, Die Acten des Paulus und der Thecla                                                | 134 |
| H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchthums im nachconstantinischen Zeitalter. 1877. A. H. . . | 139 |
| Barnabae epistula, ed. A. Hilgenfeld. A. H.                                                   | 150 |
|                                                                                               |     |
| A. Hilgenfeld, Nachtrag zu der Abhandlung über das Muratorische Bruchstück . . . . .          | 151 |

### **Zweites Heft.**

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| VII. B. Pünjer, Die Wiederkunftsreden Jesu . . . . .                                                           | 153 |
| VIII. H. Holtzmann, Die Entwicklung des Religionsbegriffes in der Schule Hegel's. (Fortsetzung folgt). . . . . | 208 |
| IX. A. Hilgenfeld, Der Basilides des Hippolytus . . . . .                                                      | 228 |
| X. C. Egli, Ueber Gen. 6, 1—4 . . . . .                                                                        | 251 |
| XI. F. Görres, Kritische Erörterungen über den apokalyptischen Märtyrer Antipas von Pergamum . . . . .         | 257 |

### **Anzeigen.**

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| F. Rode, Kaiser Julianus. 1877. H. Holtzmann . | 279 |
| A. Dillmann, Ascensio Isaiæ. 1877. Roensch .   | 288 |

|                                                                                                                                                   | Seite |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| K. F. Nösgen, Der kirchliche Standpunkt Hegesipp's.<br>1877. H. Holtzmann . . . . .                                                               | 290   |
| Desgl. angezeigt von A. H. . . . .                                                                                                                | 293   |
| <hr/>                                                                                                                                             |       |
| A. Hilgenfeld, Nachträge zu der Ausgabe des<br>Barnabasbriefes und des lateinischen Hermas-<br>Hirten . . . . .                                   | 295   |
| <b>Drittes Heft.</b>                                                                                                                              |       |
| XII. A. Hilgenfeld, Hegesippus und die Apostelgeschichte.<br>I. Noch einmal Hegesippus. II. Die Kirchenpolitik der<br>Apostelgeschichte . . . . . | 298   |
| XIII. O. v. Gebhardt, Die Ascensio Isaiæ als Heiligen-<br>legende . . . . .                                                                       | 330   |
| XIV. H. Holtzmann, Die Entwicklung des Religionsbegriffes<br>in der Schule Hegel's. (Fortsetzung und Schluss.) . . . . .                          | 353   |
| <b>Anzeigen.</b>                                                                                                                                  |       |
| James Drummond, The jewish Messiah. 1877. A. H.                                                                                                   | 400   |
| C. F. Keil, Commentar über das Evg. des Matthäus.<br>1877. A. H. . . . .                                                                          | 402   |
| A. Harnack, Die Zeit des Africanus und die Chronologie<br>der Africanischen Bischöfe bis Tyrannus. 1878. A. H.                                    | 409   |
| F. Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides.<br>1877. A. H. . . . .                                                                    | 413   |
| Ein Nachtrag über Hegesippus von A. H. . . . .                                                                                                    | 424   |
| <b>Viertes Heft.</b>                                                                                                                              |       |
| XV. H. Tollin, Zur Servet-Kritik . . . . .                                                                                                        | 425   |
| XVI. A. Hilgenfeld, A. Immer's „Theologie des N. T.“                                                                                              | 466   |
| XVII. F. Görres, Das Christenthum und der römische Staat<br>zur Zeit des Kaisers Vespasianus . . . . .                                            | 492   |
| XVIII. H. Rönisch, Studien zur Itala. (Fortsetzung.) . . . . .                                                                                    | 536   |
| XIX. K. v. Otto, Ueber das Zeitalter des Erzbischofs Arethus                                                                                      | 539   |
| <b>Anzeigen.</b>                                                                                                                                  |       |
| Patrum apostolicorum opera ed. O. de Gebhardt,<br>A. Harnack, Th. Zahn. 1877. A. H. . . . .                                                       | 540   |
| Iustini philosophi et martyris opera. Pars I. II. ed. III.<br>I. C. Th. de Otto. 1876. 1877. A. H. . . . .                                        | 543   |
| Augustini de civitate Dei libri XXII. iterum recognovit<br>B. Dombart. Vol. I. II. 1877. W. Rönisch. . . . .                                      | 546   |
| G. Runze, Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer<br>Abhängigkeit von seiner Philosophie. 1877. H. Holtz-<br>mann . . . . .                       | 549   |
| W. Weiffenbach, Die Papias-Fragmente über Marcus<br>und Matthäus. 1878. A. H. . . . .                                                             | 551   |
| Erklärung von A. H. . . . .                                                                                                                       | 552   |

# PROGRAMM

der

Haager Gesellschaft

zur

## Vertheidigung der christlichen Religion für das Jahr 1877.

---

Die Directoren haben in ihrer Herbstversammlung am 10. September 1877 und folgenden Tagen zehn vor dem 15. December 1876 eingegangene Abhandlungen ihrem Urtheil unterzogen, deren neun zur Lösung dienten der Preisaufgabe:

In welchem Verhältniss zur Religion und Sittlichkeit stehen die neueren Theorien Darwin's und Anderer mit Hinsicht auf die Abstammung des Menschen?

Eine dieser Abhandlungen, von einem deutschen Verfasser, gezeichnet mit dem Spruch: „Absit ut ideo credamus, ne rationem etc.“ ist zur Mitbewerbung um den Preis nicht eigentlich zugelassen worden. Nach dem einstimmigen Urtheil der Directoren war die Schrift äusserst schwer zu lesen, die meisten ihrer erklärten sogar, dass sie dieselbe nicht oder nur mit Mühe hätten entziffern können und folglich ausser Stande waren, um über den Inhalt der Arbeit ein auf guten Gründen ruhendes Urtheil zu äussern. War die Preiszuteilung dadurch schon unmöglich, es schien ausserdem von ihr keine Rede sein zu können, nach dem Eindruck auf diejenigen, denen eine fortlaufende zusammenhängende Lesung am besten gelungen war. Bei weitem die grösste Hälfte enthielt nämlich eine Beurtheilung des Darwinismus aus dem Gesichtspunkte des Naturstudiums, welche offenbar von vieler Kenntniss zeugte. Aber zur Würdigung dieses Urtheils mussten die Directoren sich für unbefugt erklären, wie sie denn auch dasselbe durch Preisaufgabe nicht hervorgelockt hatten. Unabhängig von dieser Kritik, im zweiten Theil der Abhandlung, die Frage behandelt, ob Religion Sittlichkeit sich mit dem Darwinismus selbst und den damit verbundenen philosophischen Theorien vereinigen liessen? Die Ansichten und Bemerkungen des Verfassers darüber waren nicht glücklich geordnet, aber insofern lesenswerth, und, wenn sie auch bisweilen Bedenken erregten, oft

sehr richtig und treffend. Jedoch gaben diejenigen, welche das günstigste Urtheil darüber äusserten, ohne Weiteres zu, dass das Bedenken gegen den ersten Theil der Abhandlung dadurch nicht aufgehoben und jedenfalls die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt wurde, welche oben, den Bedingungen des Preiskampfes gemäss, der undeutlichen Schrift entlehnt ward.

In Betreff der acht übrigen Arbeiten führten die Berathschlagungen zu den folgenden Resultaten:

Eine französische Abhandlung mit dem Spruch: „*Le matérialisme est un système a priori*“, wurde als ein unbedeutender Aufsatz, ohne irgend einen wissenschaftlichen Werth, gleich beiseite gelegt. Die Form, namentlich die Zertheilung in sehr kleine Capitel und die Hinzufügung breiter Noten zu einem kurzen Texte, war äusserst mangelhaft. Von den drei Theilen konnte im Grunde nur der zweite für eine Antwort auf die gestellte Frage angesehen werden, da der erste naturhistorische Einwürfe gegen den Darwinismus enthielt, und der dritte, der Vertheidigung der Einheit des menschlichen Geschlechtes gewidmet, nicht die Frage selbst betraf. Aber die kleine Seitenzahl dieses zweiten Theils enthielt nur eine Missbilligung der von Darwin angegebenen Gesetze auf Grund eines willkürlich vorangestellten „*monisme relatif ou théiste*“, woran daher durchaus kein Werth zuerkannt werden konnte und welche ausserdem oft auf Missverständniss beruhte.

Ebenso ungünstig war das Urtheil über eine zweite französische Abhandlung, gezeichnet mit den Worten Newton's: „*Deus sine dominio, providentia etc.*“. Da die drei ersten Capitel (*Exposition et critique du système de Darwin, principalement au point de vue de la Providence; Exposition et critique du système de Vogt; Les théories de Darwin et de Vogt etc. devant les savants*) sich grossentheils auf einem andern Gebiete aufhielten, als in der Preisaufgabe deutlich genug vorgezeichnet und festgesetzt war, und überdiess, wenn sie gleich einzelne richtige Bemerkungen enthielten, keine unparteiliche Auseinandersetzung und Würdigung des Darwinismus lieferten, so musste das Loos der Abhandlung abhängig gestellt werden von dem Resultate, wozu die Inbetrachtung des vierten Capitels (*Les théories de Darwin, de Vogt etc. et la morale et la religion*) führen würde. Aber jetzt ergab sich gleich, dass der Verfasser sich beschränkt hatte auf die — eigentlich ganz überflüssige — Beweisführung der Unvereinbarkeit der Descendenzlehre mit der Mosaischen Schöpfungsgeschichte und mit der kirchlichen Lehre von der Schöpfung, Vorsehung, Erbsünde, Fleischwerdung und Erlösung. Glaubte der Verfasser auf seinem dogmatischen Standpunkte verpflichtet zu sein, diesen Massstab anzuwenden, erwies er sich gerade hiedurch nicht im Stande, dem Zweck der Gesellschaft beim Stellen ihrer Preisaufgabe zu entsprechen.

Von ganz entgegengesetzter Richtung war eine dritte, niederländische Abhandlung, mit dem Motto: „Natura non facit saltum“. Der Verfasser zeigte sich einen warmen Vertheidiger des Darwinismus, wovon er, im zweiten Capitel des ersten Theils, ein nicht unverdienstliches Schema lieferte. Weniger befriedigte, wegen des Mangels an Objectivität und Unparteilichkeit, die Beschreibung „der Schöpfungshypothese“ im ersten Capitel des nämlichen Theiles. Besonders aber trugen die Directoren Bedenken gegen den zweiten Theil der Abhandlung, welcher das Verhältniss zwischen Religion und Sittlichkeit und dem Darwinismus darlegen musste. Er zeugte, ihres Erachtens, von Mangel an Nachdenken und philosophischem Sinn. Fanden sie schon in den Ueberschriften der Theile und Unterabtheilungen der Abhandlung und in mancher Argumentation betreffs Einzelheiten wenig Logik, das Urtheil des Verfassers im Ganzen über obengenanntes Verhältniss dächte ihnen vielmehr ein psychologisches Räthsel als eine befriedigende Lösung des Problems zu sein. Der Dualismus von Glauben und Wissen wurde vom Verfasser nicht gehörig erklärt, viel weniger gerechtfertigt. Es zeigte sich nicht, wie seine Auffassung der Methodé und der Resultate der wissenschaftlichen Naturforschung sich möglicherweise vereinigen liess mit derjenigen Ansicht der Natur im Ganzen und des Menschen insbesondere, welche er als die seinige vortrug. Demzufolge konnte auch seinen Ideen über den Werth des Darwinismus für das religiöse und sittliche Leben nur wenig Gewicht zuerkannt werden, indem darin überdiess Einseitigkeit und Uebertreibung bemerkt wurden. Von Krönung konnte daher keine Rede sein.

Auch der vierten, einer französischen Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: „Les choses nouvelles etc.“, konnte der Preis nicht zuerkannt werden. Der Verfasser war unstreitig ein geschickter und tüchtiger Mann, in der Materie zu Hause, erfüllt mit warmer Theilnahme an Religion und Sittlichkeit, und überdiess ein geübter Schriftsteller. Seine Schrift war aber in hohem Masse unbefriedigend. Er war überzeugt, dass der Darwinismus im Grunde materialistisch war und daher am Ende führen müsste zur Vernichtung der Religion und wahren Sittlichkeit. Diesen Erfolg bedauerte er nicht nur, sondern derselbe diente ihm auch zum entscheidenden Beweis für die Unwahrheit einer Theorie, welche solche verderbliche Folgen sich zog. Er liess denn auch die Hoffnung nicht fahren, dass die nahe Gefahr abgewandt werden und eine Aussöhnung der Naturwissenschaften mit den Forderungen des Gemüths und des Lebens zu Stande kommen würde. Aber er unterliess zu zeigen, wie diess würde geschehen können schien sogar durch seine Darstellung und Beurtheilung des „Darwinisme é“, im II. und III. §, den Weg zur erwünschten Aussöhnung abgethan zu haben. Demzufolge machte die Abhandlung einen ganz andern

Eindruck, als vom Verfasser beabsichtigt war, und musste sie für untauglich gehalten werden zum Zweck, welchen die Gesellschaft sich vorgesetzt hatte.

Eine fünfte, deutsche Abhandlung, mit dem Spruch: „Es sind mancherlei Kräfte etc.“ (1 Cor. XII. 6), konnte ebenso wenig den Preis davon tragen. Zwar bewunderten die Directoren den Scharfsinn und das Talent des Verfassers und schien ihnen manche Unterabtheilung seiner Arbeit dem Inhalt und der Form nach sehr verdienstlich zu sein; aber, abgesehen davon, dass auch die besten Stücke durch Ueberladung und bisweilen auch durch falschen Witz verunstaltet wurden, waren sie der Meinung, dass der Verfasser den Anforderungen der Preisaufgabe keine Genüge geleistet habe. Es fehlte in der ausführlichen Abhandlung eine vollständige und deutliche Charakterisirung der neueren Theorieen betreffend die Abstammung des Menschen. Sie enthielt mehr Auslassungen, Ergüsse und Ausschweifungen nach Anleitung der Schriften Darwin's und einzelner Darwinisten — welche mit Unrecht dem Meister vielmehr entgegengestellt als von ihm unterschieden wurden, — denn wohl eine ruhige und unparteiische Würdigung ihrer Ideen aus dem Gesichtspunkte der Religion und Sittlichkeit. Besonders richtete der Verfasser seine Angriffe gegen den materialistischen Monismus, dem er bisweilen empfindliche Schläge versetzte. Aber eine vorsetzliche Widerlegung dieser Meinung war von der Gesellschaft nicht verlangt. Ungeachtet einer aufrichtigen Werthachtung sowohl der Tendenz als auch der vielen Vorzüge dieser Abhandlung, mussten die Directoren ihr den Preis verweigern.

Die deutsche Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: „Bewahre mich vor meinen Freunden u. s. w.“ zeichnete sich vor der vorhergehenden aus durch Bündigkeit und ruhige Beweisführung. Der Abriss des Darwinismus, im ersten Capitel, war deutlich, liess aber, was die Vollständigkeit betrifft, zu wünschen übrig; die Anweisung, im zweiten Capitel, der auseinanderlaufenden Urtheile über das Verhältniss des Darwinismus zur Religion und Sittlichkeit war sehr lehrreich, aber schon von Anderen, deren Schriften dem Verfasser zu Dienste standen, umständlicher gegeben; die Behandlung des eigentlichen Gegenstandes der Preisfrage, im dritten und vierten Capitel, fand bei den Directoren im Allgemeinen Beifall und Einstimmung, schien ihnen jedoch hie und da nicht frei von Oberflächlichkeit und im Ganzen nicht so vorzüglich, dass ihr eine ausserordentliche Unterscheidung zuerkannt werden konnte. Diese Mittheilung des über die einzelnen Theile der Abhandlung gefällten Urtheils stellt zugleich ins Liel warum das Ganze, ungeachtet seiner nicht gering zu schätzenden guten Eigenschaften, den ausgesetzten Ehrenpreis nicht davon tragen konnte.

Auch dem niederländischen Verfasser der Abhandlung, gezeichnet in einem Citat aus R. Steck: „Nur daran muss man festhalten etc

konnte der Preis nicht zugetheilt werden. Die Directoren meinten, dass auf die Form mehr Sorgfalt hätte verwendet werden können und dass die Tendenz der Abhandlung nicht überall hell und klar genug hervortrat. Auch gegen den Inhalt einzelner Stücke hatten sie Bedenken. Die Untersuchung nach dem Ursprung und der Entwicklung der Religion in Verbindung mit dem Darwinismus, im ersten und zweiten Capitel des ersten Theils, schien ihnen nicht gleicher Art mit der nach dem Rechte der Religion, im dritten Capitel, und eigentlich nicht zum Gegenstand der Preisaufgabe zu gehören; überdiess wurden darin, namentlich in Bezug auf die Entwicklung der Religion, sehr anfechtbare Thesen vorgetragen. Das schon genannte dritte Capitel und der ganze zweite Theil der Abhandlung waren, ihrer Meinung nach, zwar viel höher zu schätzen, hätten aber, um den weniger günstigen Eindruck, welchen das Vorhergehende hinterliess, ganz auszulöschen, vollständiger, deutlicher und schlagender sein müssen. Zur Krönung konnten die Directoren sich daher nicht entschliessen. Die Abhandlung zeugte jedoch von so vielem Studium und Nachdenken und enthielt so viel vortreffliches, dass sie es für ihre Pflicht hielten, dem verdienstlichen Verfasser einen Beweis ihrer Werthschätzung seiner Arbeit anzubieten, und demzufolge ihm eine Summe von 200 fl. zuzuerkennen, wenn er erlaubte, das seinen Namen und seinen Wohnort enthaltende Billet zu eröffnen. Nachdem, in Folge einer Bekanntmachung in den Zeitungen, die Erlaubniss erhalten war, ergab sich, dass die Abhandlung eingesandt war vom Herrn

**L. H. Slotemaker,**  
Dr. Theol. und Prediger in Arnheim.

Die letzte der eingegangenen Abhandlungen über den Darwinismus war von einem deutschen Verfasser und gezeichnet mit dem Motte: „In zweifelhafte Lage kommend, aber nicht verzweifelnd (2 Cor. IV, 8).“ Einstimmig waren die Directoren im Urtheil, dass diese Arbeit alle die anderen übertraf. Sie zeichnete sich aus durch Frische und Ursprünglichkeit, bildete ein schönes Ganze und enthielt eine kurz gefasste und vollständige Antwort auf die gestellte Frage. Schien die Beurtheilung der Abstammungslehre und des Darwinismus anfänglich zu sehr einen naturwissenschaftlichen Charakter an sich zu tragen, später ergab sich, dass sie für den Zweck, welchen der Verfasser zu erreichen strebte, unentbehrlich war und daher seiner Lösung der Preisaufgabe nicht fehlen dürfte. Die Directoren liessen denn auch, ihm den ausgesetzten Preis zuzuerkennen und seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Sie liessen sich nicht zurückhalten durch die Bedenken und Zweifel, welche die Ausführung des Verfassers hie und da erregte. Einige Directoren trugen ein schweres Bedenken gegen seine Ansicht vom Wesen der Religion und



gegen sein Urtheil über das kirchliche Christenthum. Sie waren aber mit den übrigen der Meinung, dass die Krönung einer Preisabhandlung, wenigstens einer so individuellen Arbeit als die von diesem Verfasser, keineswegs als eine Genehmigung seiner besondern Ansichten, sondern vielmehr als eine Anerkennung und Huldigung seiner Verdienste und der allgemeinen Tendenz seiner Arbeit, der Vertheidigung der Religion und Sittlichkeit und ihrer Grundlagen, betrachtet werden müsse. Das versiegelte Billet wurde nun eröffnet und enthielt den Namen des Herrn

**Dr. G. P. Weygoldt,**

Grossherzoglich Badischer Kreisschulrath in Lörrach (Baden).

Auf die Preisfrage:

In welchem Verhältniss steht, der Geschichte nach, der religiöse Glaube der Völker zur Behandlung ihrer Todten?

war nur Eine Antwort eingegangen, eine deutsche, und gezeichnet mit den Worten: „*Ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς*, Epicur“. Die Directoren ertheilten dem Verfasser dieser ausführlichen Arbeit gerne das Lob, dass er sich viele Mühe hatte gefallen lassen und betreffend die Leichenbegängnisse und Gebräuche der alten und heutigen Völker und Stämme wissenswerthe Einzelheiten und Eigenthümlichkeiten zusammengebracht hatte. Auch nahmen sie mit Interesse und Sympathie Kenntniss vom letzten Capitel, „der Frage der Gegenwart“ gewidmet. Aber dieses Capitel, welches ihnen bei weitem das Beste der Abhandlung dünkte zu sein, betraf, einem grossen Theile nach, in so fern es auf hygienischem Gebiete sich bezog, die gestellte Frage nicht und durfte daher am allerwenigsten das Urtheil über das Ganze bestimmen. Diess musste abhängig bleiben von der Frage, ob der Verfasser in Capitel I—IX der Aufgabe der Gesellschaft Genüge geleistet und das Verhältniss, in welchem der religiöse Glaube der Völker zur Behandlung ihrer Todten steht, klar und deutlich in's Licht gestellt hatte. Diese Frage wurde verneint. Das genannte Verhältniss schien oft ganz aus den Augen verloren zu sein; Gebräuche, welche mit der Religion kaum oder gar nicht verbunden waren, wurden ausführlich beschrieben; religiöse Vorstellungen, deren Zusammenhang den Leichenbegängnissen zweifelhaft war, breit erzählt; auch da, wo religiöse Glaube auf die Behandlung der Todten offenbar seinen Einfluss ausgeübt hatte, fehlte oft die Anweisung dieses Einflusses und die Bestimmung seiner Grenzen. Die Abhandlung konnte demzufolge nicht für eine Lösung der Preisaufgabe gehalten werden. Dazu kam noch ein ande-

Bedenken. Die Anordnung der Völker und Stämme in den oben genannten Capiteln der Abhandlung war höchst unglücklich. Der Verfasser hatte sich vorgesetzt, die verschiedenen Welttheile hintereinanderweg zu behandeln und diesen Plan, obwohl nicht ohne bedeutende Abweichungen, auch ausgeführt. Dadurch hatte er oft das Ungleichartigste zusammengefügt und sich den Weg versperrt, um die ältesten Gebräuche ausfindig zu machen, deren spätere Abänderungen pragmatisch zu erklären und ihre Verbindung mit der Entwicklung der religiösen Begriffe, wo diese Verbindung sich wirklich vorfand, in's Licht zu stellen. Die Abhandlung glich deshalb mehr einer Sammlung merkwürdiger oder seltsamer Thatsachen, als einer wissenschaftlichen Sichtung und Bearbeitung der reichen Baumaterialien, welche Geschichte und Ethnographie darbieten. Wäre der Verfasser ebenso vertraut gewesen mit den neueren Untersuchungen über die Ethnologie und die Geschichte der Religion, als er sich durch ausgebreitete Belesenheit auszeichnete, er würde diesen Fehler wohl vermieden haben. Jetzt konnte ihm, trotz den guten Eigenschaften, welche seine Abhandlung kennzeichneten, der Preis nicht zuertheilt werden.

---

Die beiden folgenden Preisfragen wurden zum zweiten Male ausgeschrieben:

- I. In welchem Verhältniss steht, der Geschichte nach, der religiöse Glaube der Völker zur Behandlung ihrer Todten?
- II. Die Gesellschaft verlangt: Eine Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre vom Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall.

Ferner wurde diese neue Preisaufgabe daran hinzugefügt:

- III. Die Gesellschaft verlangt angewiesen zu sehen, in wie fern die vergleichende Religionsgeschichte, wie sie jetzt getrieben wird, beiträgt zur Kenntniss und Werthschätzung des Christenthums?

Vor dem 15. December 1878 sieht man den Antworten auf diese Fragen entgegen. Was später eingeht, wird bei Seite gelegt und der Theilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. December 1877 erwarten die Directoren Antworten auf die im Jahre 1876 ausgeschriebenen Preisaufgaben über die altkatholische Bewegung dieser Tage, die christliche Pädagogik und den Einfluss des Islamismus auf das häusliche, sociale und politische Leben seiner Bekenner.

Auf die zweite der genannten Fragen ist schon jetzt eine deutsche Antwort eingegangen (Motto: *La felicidad del cuerpo etc.*, Cadalso).

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Gelde empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundert fünfzig Gulden an Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundert fünf und achtzig Gulden in baarem Gelde zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht Statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft A. Kuenen, Dr. Th., Prof. zu Leiden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigenthum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers cedire.

I.

**Kritische Darstellung des Verhältnisses,  
in dem nach Kant Philosophie und  
Theologie zu einander stehen.**

Von

**Dr. ph. L. Wilken,**  
Rector zu Delmenhorst.

Kant ist der grosse Reformator der neueren Philosophie, und zwar nicht bloss der deutschen, sondern der europäischen Philosophie; denn mit seiner Bestreitung des Locke'schen Empirismus, durch sein Hinausgehen über den Hume'schen Skepticismus, durch die Vernichtung des damaligen mechanischen Dogmatismus hat er der Philosophie als solcher Dienste geleistet, nicht bloss einer einzelnen. Zu allen Wissenschaften hat Kant seine Wissenschaft der Wissenschaften, seine sogenannte Kritik in Verhältniss gesetzt, in allen hat er nach der Gültigkeit der Principien gefragt und nicht am wenigsten nach dem Werth der Principien der Theologie.

Die Wolf'sche Philosophie hatte in der natürlichen Theologie den Weg gebahnt, war aber nicht wesentlich über die Leibnitz'sche Theodicee hinausgekommen. Die vollkommenste Welt sollte Gott um seiner eigenen Vollkommenheit willen schaffen haben und in ihr sei alles auf's beste bestellt. An die Irralldogmen des Christenthums wagte man sich nicht, und vor sich in seichtem Hervortretenlassen der unendlichen Güte Gottes, welche alles so hübsch zubereitet habe. Das  
(XXI, 1.)

kosmologische Argument bietet fast allein den Inhalt des Gottesbegriffs, das Böse verliert sich in dem unendlich vielen Guten, dem es als Folie dienen muss. Von den Mysterien des Christenthums ist da nichts zu lesen, diese werden eifrigst umgangen und den Theologen der Wolf'schen Schule überlassen, welche alles Mögliche thaten, um sie vollends unsichtbar zu machen. Der Ritschl'sche Abschnitt (in „Lehre von der Versöhnung“) über die Wolf'sche Philosophie in ihren Berührungspunkten mit der damaligen Theologie ist in dieser Beziehung besonders lehrreich. Es war die Periode der deutschen Aufklärung, welche begann, von der englischen und französischen zwar durch den Ernst, mit dem sie die religiösen Fragen behandelte, vortheilhaft abstechend, aber durch ihre Demonstrirsucht (alles sollte *notio clara et distincta more geometrico demonstrata* sein) gerade die Schwäche des specifisch theologischen Standpunktes verrathend. *Quod erat demonstrandum*, das war auch immer das ersehnte Ende dieser theologischen Ueberlegungen. Nicht ohne Nutzen ist freilich diese Beweissucht gewesen, das müssen wir sagen, und die nachherige Theologie hat sich nur zu oft verleiten lassen, dem Fass den Boden auszustossen, das vielgestrafte Kind der deutschen Aufklärung mit dem Bade zu ertränken. Es muss indess anerkannt werden, dass die Aufklärungstheologie in ihrer eigenthümlichen Art von dem Wesen der specifisch theologischen Methode (*videndi et intelligendi omnia sub specie aeternitatis*) recht weit entfernt war. An diesem theologischen Wirrwarr hatte also die übermächtige Wolf'sche Philosophie die veranlassende Schuld. Dass Kant das äusserliche, feig erscheinende, die Grundlagen der Theologie ängstlich umgehende Verhalten der Tagesphilosophie nicht billigte, dass er keineswegs die Scheu der Wolfianer (denn Wolf selbst hatte sich in dem bekannten Streit mit den Hallenser Theologen als wackerer Philosoph benommen) vor der positiven Theologie theilte, ebensowenig wie den Respect vor der rein subjectiven Lust, der die Wolf'sche Ethik auszeichnet, und vor der als unphilosophisch getadelten Demonstrirmethode Spinoza's — das hat er gleich in der Vorrede

zu seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ dargethan. Die Theologie ist ihm System von Statuten, unter dem Gesichtspunkt göttlicher Leistung redigiert von „Pfaffen“. — Die Moral ist ihm das Genügende über das, was der Mensch soll, keiner Triebfeder bedarf der Mensch ausser der allgenugsamen des Sittengesetzes. Der Wille hat sein eigenes Gravitationsgesetz, rotirt um die einzige Axe des Gesetzes, nicht um andere, etwa Zwecke, die nicht ihn selbst bedeuten.

Es hängt dies mit dem Wesen der Kant'schen Reform so enge zusammen, dass wir nicht umhin können, dieselbe mit Rücksicht auf unsern speciellen Zweck etwas näher zu beleuchten. Der Hume'sche Skepticismus, von dem Kant zunächst ausgeht, hatte nichts Festes, Kategorisches, Apodiktisches, mit Kant zu reden Apriorisches übrig gelassen. Alles entsteht aus der Erfahrung, wie Joh. Locke ganz sicher dargethan, und diese ist noch dazu ganz unsicher. Die Gewohnheit, so und nicht anders zu denken, Wirkung und Ursache, Substanz mit Attributen, Begriffe mit Begriffen (in den Sätzen und Schlüssen) zu verknüpfen, ist ihrer Natur nach zufällig, sie hätte auch anders ausfallen können. Der Substanzbegriff wird geleugnet und als Fiction gedeutet, welcher wir nun einmal in unserm Denken ergeben seien, alle Merkmale, die wir wahrnehmen, auf ein unsagbares, sich selbst besitzendes, ja sich selbst gegenständliches Etwas zu beziehen, auf ein X, von dem wir nicht wissen, wie es zu seinem Index komme. Dieser Gedanke ist später von Skeptikern mit grossem Scharfsinn weiter verfolgt worden, namentlich von Salomon Maimon, einem der originellsten untreuen Schüler Kant's. Quid facti! (vgl. Sal. Maimon „über die Progressen“ etc.). Hume erkennt nur den Satz der Identität an, nicht den des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Er reducirt die Metaphysik auf die Psychologie, er fragt nur nach dem *ὄτι*, nicht nach dem *διότι*, dem *ὑποκείμενον* und der *πρώτη αἰτία*.

nit hängt auf's engste seine Neigung zu geschichtlichen ersuchungen zusammen, wo er nicht die Entwicklung der anen Idee, sondern die Aufeinanderfolge zufälliger That-

sachen beobachtet, ohne sich viel um ihr So- und nicht Anders-Sein zu bekümmern. Locke hatte gemeint, unsere Begriffe über einen nexus rerum seien aus der Erfahrung entlehnt, aber Hume weist nach, dass sie es nicht sind, und sie haben deshalb die Gültigkeit nicht, die Locke ihnen noch liess. Im praktischen Leben freilich müssen wir fortfahren, ihnen Vertrauen zu schenken, aber irgendwelche Wissenschaft folgt aus ihnen durch keinerlei Anstrengung. Hume hält die metaphysische Verbindung von Substanz und Accidenz, von Ursache und Wirkung, die logische von Subject und Prädicat, von Grundbegriff und Beilegungsbegriff, von Obersatz und Untersatz durch einen Mittelbegriff für Willkür. Mit den Dingen selbst haben diese sogenannten Erkenntnisse nichts zu thun, richtig sind sie nur, wenn sie über den Thatbestand nicht hinausgehen. Mit Nothwendigkeit können wir einen Inhalt a mit einem andern b nicht verknüpfen, wir sind mit unserm Denken nur die Nachtreter der einzelnen Sinneswahrnehmungen (Erfahrung kann man das nicht nennen, denn seit Kant darf der Begriff des Gesetzes nicht aus der Erfahrung eliminirt werden). Das war der Tod aller Philosophie, ein solches Resultat war einem tieferen Denker unerträglich. Nicht einmal immer analytische, viel weniger synthetische Urtheile a priori waren unter diesen Umständen möglich.

Um die ganze Denkweise des Skepticismus zu ergründen, stellte sich Kant die schwerste Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Er wies nach, dass unsere denknöthwendigen Inhalte nicht aus der Erfahrung stammen, sondern dass sie weiter nichts sind als die subjectiven Verfahrungsweisen unseres Geistes. Das Ich in seiner Autonomie war vernachlässigt, es kam nun endlich zu seinem Rechte. In der Kritik der praktischen Vernunft hat Kant mit der grössten Wirkung auf seine Zeitgenossen die in der Nützlichkeitsmoral der vorangehenden Zeit fast vergessene Tatsache des Gewissens hervorgehoben, in welchem eine edle, aller Rücksicht auf Wohl und Wehe, sowie auf alle empirischen Objecte unseres Handelns völlig entledigte Beurtheilung der Form unserer Gesinnung und Handlung gegeben ist. In ihm

besitzt mithin die praktische Vernunft ein apriorisches Element, welches (ebenso wie die Kategorien nicht sagen, was ist, sondern wie etwas formell sein muss, wenn es sein soll) nicht ein inhaltvolles Moralprincip, sondern eine allgemeine Formel vorstellt, die sich so ausdrücken lässt: „Handle so, dass die Maxime deines Handelns sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung eigne.“ Die verpflichtenden Gründe solcher Handlungsweise bleiben dahingestellt, auf Lust- oder Unlustgefühle wird keine Rücksicht genommen. Der Charakter des Stoicismus kann dieser Moral nicht abgesprochen werden. Der Wille ist nun aber trotz des undurchbrechbaren Causalnexus transscendental frei, denn was wir sollen, müssen wir auch können. Es ist hier eine Wunde in der Kant'schen Kritik, mit der wir uns nicht weiter beschäftigen können. Die Religion hat eigentlich keinen nothwendigen Ort im Kant'schen System, denn weder sind die Beweise für das Dasein Gottes gültig, noch bedarf der Wille einer andern Triebfeder als seines ihm immanenten Sittengesetzes. Das Dasein Gottes als Postulat der praktischen Vernunft, um Tugend und Glückseligkeit vollkommen auszugleichen, steht auf schwachen Füßen. Die Religionslehre ist mehr ein Lückenbüsser im Kant'schen System, er weiss nicht recht, was er mit ihr anfangen soll, ihre Vorstellungen sind nur hypothetisch gültig, wenn sie den Geboten des Sittengesetzes nicht widersprechen. Die Religion ist eine künstliche Weltansicht, welche die an sich und absolut stringirenden Pflichten betrachtet, als ob es göttliche Gebote wären.

Einen unfreundlicheren Standpunkt als zur Religion nimmt Kant zur positiven Theologie seiner Zeit ein. Wir müssen zwar festhalten, dass es nicht die Theologie aller Zeiten und insbesondere nicht unserer Zeit ist, welche Kant damals als technisches Hülfsmittel eines rein technischen Berufes, des „Pfaffen-thumes“ behandelte. Das historisch-kritische Element in der Theologie war kaum im Auftreten begriffen, und wo es auftrat, rück befeindet, es fehlte ihm die Popularität unserer Tage. Kant hatte wesentlich zu rechten mit den Formen der Theologie 16. und 17. Jahrhunderts, welche auch als gemässiger



Philippismus sich seiner Grundlagen in der biblischen Theologie wenig bewusst war. Zu bemerken ist, dass Kant orthodoxe und biblische Theologie promiscue gebraucht, eine biblische Theologie im Unterschiede von der symbolisch-historischen kennt er noch nicht. Ferner betont Kant den Unterschied von geistlicher Theologie und Universitätstheologie, letzterer allein das Schiedsrichteramt über Ketzereien und Eingriffe der Philosophie in abgehegtes theologisches Gebiet zuweisend, weil die heilige Universitätscorporation nicht nur das Wohl einer einzelnen, sondern aller Wissenschaften im Auge zu halten verbunden sei, was man bei Superintendenten und General-superintendenten weniger annehmen könne. Der Philosophie weist er eine zuwartende Stelle an, weil sie in dem durch die Theologie gleichsam überschatteten Theile vollkommen selbstgenugsam sei. Nicht einmal eine Diätetik der Seele sollen die Lehren der Theologie (Religion) abgeben können, sondern nur eine künstliche und bei den Massen natürliche Anschauung der Pflichtgebote als Weltgesetze (vgl. Schleiermacher). In der Religion erscheint die Moral in ihrer Majestät, aber es ist wie bei den Herrschern, die Majestät ist nur das Kleid, welches der Mensch anhat. Wir müssen sagen, Kant hätte lieber eine Moral ohne Religion, als eine Religion, die noch etwas anderes wäre als die Anschauung omnium rerum sub specie aeternitatis, eine Weltanschauung neben andern ebenso berechtigten.

Damit ist die Stellung, die Kant zur Theologie einnimmt, genau indicirt. Er verleugnet auch nie seine Abneigung gegen den Stand der Hüter der Tradition und geht gelegenen Orts von dem Abwarten zur Abwehr über. Sein moralischer Rigorismus soll von den geistlichen Rednern auf den Kanzeln als Gottes Gebot eingeschärft werden, sonst würden die Theologen wenig von den Hierophanten des Alterthums, die im Dienste des Staates standen, verschieden sein. Kant spricht sich sehr unumwunden in der Vorrede seiner „Religion“ aus. „Eine Religion (supernatural-theologisch gedacht als modus cognoscendi et colendi deum), welche der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie

nicht aushalten.“ „Geht man von dieser Regel ab (nämlich theologischen Universitätsgelehrten und nicht Geistlichen die Oberzensur zu übertragen), so muss es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (z. B. zur Zeit des Galilei) gewesen ist, nämlich, dass der biblische Theolog (symbolische, würde man nach neuerem technischen Sprachgebrauch sagen), um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in sich selber entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Eingriffe zu vertheidigen, alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.“ Mit diesen Anspielungen hatte Kant vollkommen Recht, noch ein Wolf hatte es mit Verbannung büssen müssen, dass er in Betrachtung theologischer Dinge den religionsphilosophischen Standpunkt eingenommen hatte; selbst Kant wurde vom pietistischen Minister Wöllner den Gerüchten nach bedroht. Für unsere Zeit und für die ächte theologische Wissenschaft ist jener indirecte Tadel werthlos, denn es gibt jetzt nicht nur eine symbolische, sondern auch eine biblische Theologie als historisch-genetische Darstellung der alt- und neutestamentlichen Religion; es ist ferner eine religiöse Psychologie im Aufblühen begriffen, welche keine anderen als historische und philosophische Principien hat: eine angewendete Disciplin von der allgemeinen oder rationalen Psychologie. (Honoris causa nomino: Strauss, Hilgenfeld, Holsten, Pfeiderer, Lipsius etc.) Diese Wissenschaften verdrängen immer mehr die symbolische und kirchenpolitische Anschauung religiöser Dinge, und lassen theologische Verdammungssucht nur noch in den sogenannten Repristinatiotheologen aufkommen. Das Verhältniss zwischen Theologie und Philosophie hat äusserlich entschieden einen edlicheren Charakter angenommen, und können wir uns die Bissenheit Kant's, die überall in seiner Religion hervoruchtet, nur in ganz besonders finstern Momenten des con-

fessionellen Kampfes der Gegenwart, der um Clericalismus und Humanismus geführt wird, vorstellig machen.

Was nun das Innere beider Wissenschaften betrifft, so hat Kant sich auf den allgemeinen Anspruch der Theologie, die ganze volle Wahrheit einer umfassenden Weltanschauung zu besitzen, gar nicht eingelassen. Wie Herbart und seine Schüler nur eine psychologische, so kennt Kant nur eine kritische Bedeutung der Religion — insofern sie mit seinen apriorischen und absoluten Kategorien der praktischen Vernunft (Postulate) in Berührung kommt. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind die Postulate der praktischen Vernunft; diese Ideen hält Kant für das, was beide Wissenschaften mit einander gemeinsam haben: die Theologie in der Form unbewiesener Voraussetzungen und Anticipationen der Wahrnehmung, die Philosophie in der bündigen Form des logischen Beweisverfahrens — als Schlussverzierung der betreffenden Abschnitte der Kritik der praktischen Vernunft.

Die Idee Gottes, welche alle Theologie an die Spitze stellt, ist nach ihrem moralischen Werth betrachtet eine immerhin nützliche Fiction, problematisch gültig, um die Unordnung in der sittlichen Welt wieder aufzuheben. Nichts weiss Kant da von der Pflicht auch des Weisen, täglich sich in der Demuth vor dem Unendlichen und allein Principiellen zu üben, um nicht zu versinken und sich ganz zu zerstreuen in weltförmigen Motiven und Anschauungen: von der absoluten Nothwendigkeit der Erhebung des Individuums zu Gott weiss Kant nichts. Aus der theologischen Trinität entlehnt Kant ebensowenig ein besonderes Motiv oder Hülfsmittel für die Moral, und die bekannte Generalität der sittlichen Maxime bleibt dieselbe, ob die Gebote als von einem dreieinigen oder einzeleinigen Gott als menschliche Pflichten proclamirt werden; im Gegentheil würde ein solcher trinitarischer Dienst ein wahrer Afterdienst im Kant'schen Sinne sein, weil er bald zu besonderer Verehrung und Bevorzugung einer von den drei Hypostasen, der unsern menschlichen Bedürfnissen die meiste Förderung bewiesen zu haben schiene, führen müsse. Die Sohnes-Idee verwerthet

Kant noch als sittliches Ideal, ohne damit irgendwelche metaphysische Entdeckungen zu versuchen, welche das reine Sein betreffen könnten. Eine Christologie und Soteriologie, auch nicht etwa in einer angewandten Disciplin, hat also im Kant'schen System keine Stelle. Von einer innigen Lebensgemeinschaft Gottes mit dem Menschen, von Gnadenwirkungen kann keine Rede sein. „Die Ueberredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur unterscheiden und gar in sich hervorbringen zu wollen, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgend woran kennen, noch weniger auf ihn Einfluss haben, um ihn zu uns herabzuziehen; es ist eine Art Wahnsinn, in welchem zwar einige Methode sein kann, sofern doch jene vermeinten inneren Einflüsse immer an moralische oder Vernunftideen sich anschliessen müssen, der aber gleichwohl immer eine der Religion selbst (Anschauung unserer schon sonst feststehenden Pflichten als göttliche Gebote) nachtheilige Selbsttäuschung bleibt. Es ist nicht nur das Aberglaube, durch sittlich werthlose Handlungen Gott wohlgefällig werden zu können, sondern noch viel schlimmer ist die Schwärmerei, einen vermeintlichen Umgang mit Gott anzustreben, denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern Gefühl, selbst dem moralischen, wäre eine Empfänglichkeit für eine Anschauung, für welche in der menschlichen Natur kein Sinn ist. Solcher schwärmerische Wahn wäre der moralische Tod der Vernunft, ohne welche doch gar keine Religion stattfinden kann, als welche nämlich, ebenso wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze begründet sein muss. Daher denn der Kirchenglaube, wenn er auch zuerst die statutarischen Sätze (welche etwas über die reine Moralität Hinausgehendes enthalten) nicht entbehren kann, doch jedenfalls ein Princip enthalten muss, um die Religion des guten Lebenswandels als das eigentliche Ziel herbeizuführen und jener ereinst ganz entbehren zu können. Kant leugnet den Rapport des absoluten Wesens mit den abgeleiteten Existenzen, was mit dem ganzen Wesen der Kant'schen Kritik, welche mit den

Dingen an sich, den Substanzen grundsätzlich nichts zu thun haben, und nur die apriorischen Functionen des Geistes enthüllen will, auf's innigste zusammenhängt. Nach den Resultaten der bedeutendsten neuesten Philosophen, eines Lotze und Ulrici steht dem allerdings unmessbaren, aber darum nicht weniger wirklichen Verkehr aller persönlichen Existenzen unter einander und mit dem lebendigen, persönlichen Gott nichts entgegen. Es gehört vielmehr solche Mittheilung zu dem Wesen der Persönlichkeit, die sich nicht bloss selbst erhält, besitzt, reflectirt, sondern in der die Kenntnissnahme und der ganze volle Genuss aller andern persönlichen Existenzen sowohl wie der elementaren, auch abgesehen von der zufälligen Sensibilität, mitgesetzt ist. Gleichwohl weiss Kant aller Offenbarung nicht auszuweichen. Das Sittengesetz und die Idee des besten Menschen, des Sohnes Gottes, auch abgesehen von der geschichtlichen Wirklichkeit, sind solche Offenbarungen, weil ihnen in der Sinnenwelt nichts entspricht. Dass nun die geschichtliche Wirklichkeit des besten Menschen versöhnende Kraft für die unabsehbliche Schuld des radicalen Bösen haben könne, glaubt Kant nicht versprechen zu können. Wir heben hier eine sehr significante Stelle hervor: „so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich.“ Dass er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht (Herbart: unsere Schuldbriefe müssen zerrissen werden), kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Ueberschuss über das, was er jedesmal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht. Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige, was und nichts mehr, was wir unter dem radicalen Bösen verstanden (I. Stück), kann aber auch, soviel wir nach unserer Vernunft recht einsehen, nicht von einem andern getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa wie eine Geldschuld (bei der es dem

Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt, auf einen andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich die Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so grossmüthig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. . . . Unendliche Strafe würde der Mensch zu gewärtigen haben für eine Unendlichkeit von Verletzungen des Sittengesetzes. Zorn Gottes hat keine Statt, da Gottes dabei vorausgesetzter Zustand kein Gegenstand unserer Erkenntniss sein kann. Die kirchliche Satisfactionstheorie hat damit den Todesstoss erlitten, das *Θεὸς καταλλάσσειν ἑαυτῷ τὸν κόσμον διὰ ἁματίας Ἰησοῦ χριστοῦ* hat keinen eigentlichen Sinn, es ist Bild für die Versöhnung der Menschheit in der plötzlichen Veränderung des Urtheils Gottes gelegentlich des plötzlichen Ueberwiegens guter Gesinnung über die vorher herrschende böse Maxime, und gelegentlich des plötzlichen Hervortretens und (im Ganzen) Herrschens der Idee des guten Menschen in der Geschichte. Eigentliche Versöhnung und noch weniger Versöhnung (des Zornes Gottes auf antike Weise durch ein dargebrachtes vollgültiges Opfer oder eine Bedeckung vor das Angesicht Gottes gegen die sündige Menschheit, sodass er dieselbe gleichsam nur in Gestalt der Kapporeth-Christus [Hebr. Br.] wahrnimmt), wie es die Kirche ausser Origenes von jeher angenommen hat, ist nicht die Sache der Kant'schen Allegorisirung kirchlicher Dogmen. Physisch und empirisch ist der Mensch derselben absolut strafbar, moralisch und intelligibel dagegen gerechtfertigt in der Idee (die Gott allein gegenwärtig ist) des nunmehr in ihm wirkenden Guten, des das Böse immer unterwerfenden Urbildes (nach den Consequenzen der Kant'schen Doctrin). Was Kant in der Erfahrung nicht als nothwendig nachweisen kann, das ist bei ihm immer intelligibel vorhanden. Den verfehlt juristischen Charakter der alten Satisfactionstheorie hat Kant sehr gut auch in seiner Widerlegung nutzt, und ist man immer wieder auf ihn zurückgekommen, nn es sich um diese Dinge handelte.

Das Charakterbild des Erlösers hat nur Werth als volksfass-

liche Personification der moralischen Idee des besten Menschen; ebenso ist es mit dessen, wie mit allen Wundern. Er sagt darüber S. 107, ed. 1795: „Wenn eine moralische Religion (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist) gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst unentbehrlich machen; denn es verräth einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich in's Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Auctorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht“ . . . Die Menschen statuiren oft Wunder in der Theorie (Dogmatik!), in praxi aber (seit den urchristlichen Zeiten!) wollen sie keine aufkommen lassen. Vor Alters geschahen zwar Wunder, jetzt aber sind sie nicht mehr erlaubt. Das war ja die Lehre der alten, aber auch die der altneuen (repristinirten) Dogmatik; nur Pfarrer Blumhardt und viele katholische Priester erheben in Theorie und Praxis Protest gegen solche nüchterne Auffassung. Die Wunder haben keinen Einfluss auf unsere Sittlichkeit, meint Kant, deshalb sind sie gleichgültig, in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft und der Ethik finden sie keine Verwendung.

Wie Kant zum Kircenthum und zu allen cultischen Handlungen steht, bedarf kaum der Erwähnung. Er kann denselben keinen positiven Gehalt abgewinnen, sie haben weder einen subjectiven noch objectiven Werth, weil er nach seinem System den lebendigen, persönlichen Rapport leugnen muss (vgl. oben). Die Kirche als die Gemeinschaft aller derer, welche sich dem Dienst des guten Principis ergeben, hat nur dann wirklichen Werth, wenn sie durch Hervortretenlassen des Moralischen in den Dogmen und durch Fernhaltung alles der Vernunft Anstössigen, des rein Aeusserlichen, Mechanischen sich stetig der reinen Vernunftreligion, dem Gottesdienste im

Geist und in der Wahrheit, annähert. Vom tungusischen Schaman bis zum sublimirten Puritaner und Independenten geht eine gerade Linie der Verknöcherung und Unterdrückung des moralischen Princips, kein principieller Unterschied ist da vorhanden. Die Einmischung der Geistlichen in die Politik tadelt er streng, und alle ihre schlimmen Seiten umfasst er mit dem noch lange nicht verbrauchten Begriff Pfaffenthum, das nahezu antimoralische Princip in der Geschichte der Menschheit, weil es immer nur auf die äusseren, sogenannten kirchlichen Werke, nie auf die Herzensstellung durchschlagenden Werth legte. Das Kommen des Reiches Gottes gilt Kant vom allmählichen Vordringen der moralischen Vernunftreligion, nicht von dem Kommen des erhöhten Christus in den Wolken, wie so viele Theologen aller Jahrhunderte anschliessend an Paulus und die Zwölfapostel gelehrt haben. Wir wissen nicht, wie sich jede kritische und speculative Theologie mit diesem Punkte abfinden wird, da die sogenannte Parusie (Zukunft) Christi (vgl. besonders I Thessalonicherbr.) zwar sicher eine urkirchliche Anschauung, aber ebenso unzweifelhaft ein Irrthum der betreffenden Apostel ist, wesshalb auch die Kirchenväter das Eintreten derselben an immer weiter gehende Bedingungen geknüpft haben: desshalb können wir Kant nicht tadeln. Der moralische Gebrauch, den er von der Lehre macht, ist des grossen Mannes würdig.

So haben wir denn vielfach gesehen, wie Kant sich zur Theologie, sagen wir seiner Zeit gestellt hat. Der Mann des kategorischen Imperativs konnte nicht anders. In unserer Zeit paläontologisch-psychologisch-realistischer Forschung, wo man der Genesis auch der religiösen Vorstellungen unbedenklich gefolgt ist, hat der Philosoph einen glücklicheren Stand und hat sich nicht mehr mit der symbolischen, sondern nur mit den Resultaten der kritisch-biblischen Theologie abzufinden. Auch wir wollen aber mit Kant die Religion, wenn sie recht verstanden wird, den Geist nennen, der in alle Wahrheit leitet.

---



## II.

Ueber

**das „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik“ von  
R. A. Lipsius.**

Von

**August Baur,**

Pfarrer in Sontheim auf der Schwäb. Alb.

Diese neue Glaubenslehre, welche in jeder Beziehung von Seiten der Theologen aller Richtungen die höchste Beachtung und das eingehendste Studium verdient, kündigt sich zwar in ganz bescheidener, aber sachlich doch vollkommen richtiger Weise als ein Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik an. Schon nach dieser formalen Seite stellt sie sich in einen gewissen Gegensatz nicht etwa bloss mit Darstellungen des christlichen Glaubens von orthodox-kirchlicher Seite, sofern denselben nur daran liegt, den gegebenen kirchlichen Stoff systematisch zu bearbeiten und vielleicht mit einer modernen Brühe halb- und pseudospeculativer Gedanken übergossen der jetzt lebenden Generation mundgerechter und pikanter zu machen, sondern auch mit Werken, mit welchen sie, wie der Herr Verfasser im „Vorwort zum Vorwort“ (Prot. Kchztg. 1876 Nr. 30) selber betont, nach dem Inhalt sich am allernächsten berührt, wie Alexander Schweizer's „christlicher Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen“ und, wenn wir weiter zurückgehen, mit dem „christlichen Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“ von Friedrich Schleiermacher; dagegen hat diese Glaubenslehre nach ihrem formalen Charakter Verwandtschaft mit Darstellungen des christlichen Glaubens, zu denen sie in einem inneren Gegensatze steht, nämlich mit D. Fr. Strauss' „christlicher

Glaubenslehre“ und mit A. E. Biedermann's „christlicher Dogmatik“. Denn während Alexander Schweizer's Glaubenslehre sich zur Aufgabe macht, den christlichen Glauben auf der Entwicklungsstufe der Kirche der Gegenwart darzustellen, und diese ihre Aufgabe in systematisch-wissenschaftlicher Weise vollzieht, wobei sie ausdrücklich die historische Bearbeitung und Kritik des Dogma's voraussetzt als bereits geschehen und nur nebenbei in die positive Darstellung des Glaubens der Gegenwart hineinfließt: so hat das Werk von Lipsius die bewusste Absicht zu belehren und spricht diese Absicht nicht nur in seinem Titel, sondern gleich im ersten Paragraphen aus, wenn dort als Zweck des Lehrbuchs angegeben wird die „gemeinsame Verständigung über den Inhalt des christlichen Glaubens und über den diesem Inhalt angemessensten gedankenmässigen Ausdruck“. Der Herr Verfasser steckt sich demnach über das Ziel hinaus, das er mit Alexander Schweizer gemein hat, nämlich den geläuterten christlichen Glauben nach protestantischen Grundsätzen in wissenschaftlicher Darstellung auszusprechen, noch ein weiteres Ziel, über das so und so geworden sein und die historisch und philosophisch wissenschaftliche Berechtigung der von ihm vertretenen Auffassung und Darstellung des christlichen Glaubens zu orientiren. Die Lipsius'sche Dogmatik hat also eine ganz bewusst apologetische Tendenz, während der Glaubenslehre A. Schweizer's als einer in sich selbst geschlossenen wissenschaftlichen Selbstdarstellung des christlichen Glaubens eine solche Tendenz ihrem ganzen Charakter entsprechend ferne liegt. Diese apologetische Tendenz des „Lehrbuchs“ richtet sich nun offenbar gegen zwei ganz entgegengesetzte Seiten, die wir kurz bezeichnen können als die naturalistisch-materialistische und als die orthodox-dogmatische; gegen die eine Seite hat das „Lehrbuch“ die Möglichkeit einer Glaubenswissenschaft, gegen die andere die Möglichkeit eine Glaubenswissenschaft zu vertheidigen. . h. es hat einerseits nachzuweisen, dass die Glaubenslehre ein wirkliches — nicht etwa nur imaginäres Object als Stoff

nach den Mitteln der Wissenschaft gegenwärtiger Zeit zu behandeln und darzustellen im Stande sei, und andererseits, dass die mit den Mitteln der Wissenschaft und ihrer allgemein anerkannten Grundsätze und Methode unternommene und durchgeführte Darstellung des kirchlichen Dogma's nicht nur nicht zu einer Schädigung der religiösen Substanz des Dogma's der Kirche, sondern vielmehr zu seiner Reinigung und Vertiefung führe. Diese doppelte, dem ganzen Werke zu Grunde liegende und durch dasselbe sich hindurchziehende Richtung hat nun auch vollkommen und massgebend auf seine ganze Oekonomie eingewirkt. Dies findet sich alsbald in der Scheidung des ganzen Werkes in zwei Haupttheile, von denen der erste die Principienlehre, der zweite das dogmatische System behandelt. Diese Scheidung hat eben ihren Grund in der dem Werke eigenthümlichen apoletischen Tendenz; handelt es sich ja doch in der Principienlehre auf der einen Seite darum, die wissenschaftliche Möglichkeit einer religiösen Weltanschauung zu beweisen und auf der andern Seite die Aufgabe der Wissenschaft gegenüber der positiven Religion in der Form des christlichen und evangelisch-protestantischen Dogma's zu bestimmen. Deshalb hat es auch der erste Theil der Principienlehre mit einer umfassenden Auseinandersetzung über die Religion zu thun, um ihr eigenthümliches Wesen nach ihrem Ursprung, ihrer psychologischen Erscheinung und ihrer Geschichte zu beschreiben und gegen verwandte Gebiete möglichst scharf abzugrenzen, der andere Theil aber, welcher vom Christenthum und vom Protestantismus handelt, hat die Aufgabe, das Wesen des Christenthums und sein Werthverhältniss sowohl in Bezug auf den gewonnenen Religionsbegriff, als auch auf die geschichtlichen Erscheinungen der positiven Religion zu untersuchen, und sodann auf Grund einer Darstellung des Wesens des protestantischen Christenthums nach seinem eigenen Begriff und nach seinem begrifflichen Gegensatze zu anderen geschichtlich gegebenen Formen des Christenthums die Aufgabe der Dogmatik als evangelisch-protestantischer Dogmatik zu bestimmen. So spitzt sich also von dem breiten Boden religions-

philosophischer und religionsgeschichtlicher Untersuchungen die Pyramide zu, bis die Religion selber ihren höchsten Gipfel in dem nach seinem Wesen erkannten protestantischen Christenthum und mit ihr die wissenschaftliche Untersuchung ihre höchste concrete Aufgabe in der wissenschaftlichen Darstellung des Lehrgehaltes des protestantischen Dogma's erreicht. Diese Darstellung giebt der zweite Theil als das dogmatische System. Der Aufbau der Principienlehre vollzieht sich demgemäss in ganz ähnlicher Weise, wie in Biedermann's Dogmatik und auch in Alexander Schweizer's Glaubenslehre, jedoch in grösserer — zunächst formal gemeinter — Verwandtschaft mit Biedermann, als mit Schweizer, welcher die material fast ganz entsprechenden Untersuchungen nicht als eine selbstständige religionsphilosophische Arbeit einführt, sondern als „Aussagen des christlichen Bewusstseins über die Grundlagen des evangelisch-christlichen Glaubens“, weshalb auch von seinem Standpunkt aus betrachtet ganz folgerichtig die bei Biedermann und Lipsius nothwendige Darstellung der Religionsgeschichte wegfällt.

Dem principiellen Theil folgt nun das dogmatische System. Hier standen nun dem Herrn Verfasser zur Darstellung zweierlei Wege offen. Der Charakter seines Werkes als Lehrbuches, den wir schon oben als einen apologetischen bezeichnet haben, fordert für ihn unbedingt den Nachweis darüber, dass eine wissenschaftliche Darstellung des Dogma's sich nicht nur mit dem religiösen Gehalt und Kern desselben vertrage, sondern vielmehr denselben in grösserer begrifflicher Bestimmtheit und Klarheit, wie auch in grösserer Tiefe zur Anschauung bringe. Er konnte sich daher nicht begnügen damit — wie Alexander Schweizer es durfte — den Glauben, wie er dem geläuterten Bewusstsein der Gegenwart entspricht, einfach auszusprechen, sondern er musste nachweisen, dass in der That die bisher geschichtlich hervor-

der Dogmatik die Aufgabe zukomme, für den in der bisherigen Form ungenügend ausgedrückten religiösen Gehalt des Christenthums eine bessere, den wissenschaftlichen Mitteln und Forderungen der Gegenwart entsprechende Fassung zu suchen und zu schaffen. Der Weg zur Lösung dieser Aufgabe konnte nur eine historisch-kritische Darstellung jener ungenügenden Fassung sein; denn „die Geschichte des Dogma's ist seine Kritik“. Biedermann stand, formal angesehen, vor der nämlichen Aufgabe, aber er hat sie im Gang seiner Untersuchung und Darstellung anders und, wenn mich recht dünkt, richtiger gelöst, wiewohl, wie ich zugebe, hier über die Zweckmässigkeit der Methode sich streiten lässt. Während Biedermann das ganze Dogma zuerst nach seiner biblischen Begründung, dann nach seiner kirchlichen Fixirung darstellt und nun erst durch die kritisch-speculative Bearbeitung hindurch zur „wissenschaftlichen Fassung des christlichen Principes und seiner Voraussetzungen“, also zur positiven Darstellung seines ganzen Ergebnisses aus Einem Gusse übergeht: so nimmt Lipsius diese kritische Arbeit bei jedem Dogma einzeln vor. Wir erhalten dadurch auf der einen Seite den Vortheil, nämlich eines ganz bestimmten und klaren Einblicks in das religiöse Wesen jedes einzelnen Dogma's, welches die vorgefundene dogmatische Form zum entsprechenden Ausdruck bringen will, ohne es aber recht zu vermögen; aber diesen Vortheil erkaufen wir doch ganz entschieden mit zwei grossen Nachtheilen, einmal sofern diese Zerreißung des kirchlichen Dogma's und seine Kritik sammt seiner biblischen Begründung und seinen verschlimmbessernden Fortsätzen unendlich oft Wiederholungen nöthig macht, und sodann sofern uns dadurch die so höchst erwünschte Möglichkeit genommen ist, die eigene Anschauung des Herrn Verfassers, seine positiven Ergebnisse als ein Ganzes mit Einem Male zu überschauen. Denn was das erstere anbelangt, so ist doch zuzugeben, dass bei jedem Dogma sich dieselben Grundanschauungen und Grundvoraussetzungen wiederholen, deren Darstellung und Kritik dann auch bei der vereinzelnden Behandlung des Stoffes bei jedem Dogma kürzer

oder länger nothwendig wiederkehrt. Was den zweiten Mangel betrifft, so springt derselbe ja so sehr in die Augen, dass eine Begründung des Wunsches kaum nöthig erscheint. Es ist mir wohlbekannt, dass der Herr Verfasser für seine Behandlungsart sich auf die Lehrbücher seiner beiden Herren Collegen zu Jena, Hase und Grimm, berufen kann; aber Hase's evangelisch-protestantische Dogmatik und Grimm's institutio tragen ihren hohen Werth doch wohl weniger in dem positiven dogmatischen Resultat, als in der Uebersichtlichkeit und präcisen Gedrängtheit der Darstellung des historischen Stoffes, welche es uns ermöglicht, rasch und schnell in Betreff eines jeden Dogma's uns biblisch und dogmenhistorisch zu orientiren. Freilich das Werk von Lipsius will ja auch ein „Lehrbuch“ sein und ich schreibe ihm — hierin gegen F. Nitzsch Theol. Litzg. 1877 S. 266 — diesen Charakter zu; nur ist es nicht ein Lehrbuch für Schüler, für Theologiestudirende, sondern für die Theologen, welche an diesem „Lehrbuch“ selber sehen und greifen können, inwieweit der religiöse Gehalt des Christenthums sich mit der vom Verfasser als wissenschaftlich geforderten und angewandten Methode und Darstellung verträgt. Wenn wir also im Interesse ebensowohl der Vermeidung von Wiederholungen in der Darlegung und Kritik der biblischen und kirchlichen Lehre, als auch der Möglichkeit eines Totalüberblicks über des Herrn Verfassers eigene Anschauung eine andere Behandlung wünschen und Biedermann hierin den Vorzug geben, so sind wir damit weit entfernt, Lipsius deshalb, weil sein Werk ein „Lehrbuch“ ist, die Einschiebung des ganzen dogmenhistorischen Stoffes etwa zuzumuthen, nein, wir sind gerade umgekehrt der Ansicht, dass gerade die Zusammenfassung des jetzt schon im Lehrbuch gegebenen historischen Stoffes zu einem Ganzen weiter führen würde zu einer viel conciseren, in sich geschlosseneren Darstellung und Kritik des Materials. Noch dazu haben wir für diese Forderung Lipsius selber auf unserer Seite; er gebraucht mit grosser Vorliebe im Laufe seiner Darlegung das Wort „Weltanschauung“; dieses Wort drückt aber in solcher Bestimmtheit den Begriff eines in sich selbst ge-

schlossenen Ganzen aus, dass es nur misslich sein kann, dieses Ganze, durch welches die einzelnen Theile durchdrungen und getragen sind, und welches ebenso das innere Band als den geistigen Grund bildet für die jeweilige dogmatische Fassung des christlichen Lehrgehaltes, in seine einzelnen von ihm erzeugten Theile auseinandergerissen sehen zu müssen. Diese einzelnen Theile selber können einer fruchtbringenden Darstellung und Kritik<sup>1</sup> unterzogen werden lediglich nur im ungetrennten Zusammenhange mit dem Ganzen der in ihnen sich aussprechenden Weltanschauung; dann stellt sich auch auf Grund der an diesen Weltanschauungen vom Ganzen bis ins Kleine vollzogenen Kritik die neu gewonnene Weltanschauung um so schärfer und bestimmter entgegen. Dadurch ist aber auch der weitere Vortheil und Nutzen gewonnen, diese Weltanschauung selber nach ihrem Werth prüfen zu können, einerseits in der Beziehung, ob in der That und Wahrheit in der neuen Form der an sich identische Gehalt des Christenthums aufgenommen sei, und sodann, ob die neue Fassung dieses Gehaltes auch wirklich eine dem allgemein wissenschaftlichen Bewusstsein der Zeit entsprechende, ihm nirgends widersprechende sei. Wenn Lipsius, sofern ich ihn recht verstehe, hieran die Allgemeingiltigkeit oder die objective Wahrheit seiner Auffassung des im Christenthum offenbaren religiösen Verhältnisses oder des christlichen Principes knüpft, so wird ja nothwendig dem wissenschaftlichen Bewusstsein der Zeit die Auffassung und Darstellung des christlichen Principis durch den Herrn Verfasser um so einleuchtender, um so wahrer und eindrucksvoller erscheinen, je nachdrucksvoller derselbe seine christliche Weltanschauung auch äusserlich als ein Ganzes dem Bewusstsein der Gegenwart präsentirt und zur Erprobung anbietet.

Ueber dem von uns angefochtenen äusseren Mangel wollen wir aber keineswegs den inneren, sachlichen Werth des uns vom Herrn Verfasser in seinem „dogmatischen System“ gegebenen Inhaltes vergessen. Dass Lipsius die biblische Lehre lediglich auf Grund der neuesten biblischen Forschungen darstellt, braucht bei einem Manne von der freien wissenschaftlichen

Richtung eines Lipsius nicht im Einzelnen hervorgehoben zu werden; aber im gleichen Maasse, als diese biblische Darstellung wissenschaftlich befriedigt, ist sie auch concis und doch erschöpfend; mit besonderer Genugthuung heben wir die Würdigung des A. T. hervor in dem Punkte, dass Lipsius auch im Werkbund einen göttlichen Gnadenbund erkennt. Die Darstellung und Kritik der Kirchenlehre ist geradezu meisterhaft. Wer hier dem Herrn Verfasser aufmerksam folgt, wird denselben Eindruck gewinnen, den Lipsius selbst in der Vorrede ausgesprochen hat, dass ihm nämlich „der Respect vor der altprotestantischen Dogmatik über der Beschäftigung stetig gewachsen sei“. Wer hätte vor 40 bis 50 Jahren hinter dieser harten scholastischen Schale eine solche „Fülle des in sie eingezogenen religiösen Gehaltes“, und in der Schale selber eine solch „ernste und strenge Gedankenarbeit“ geahnt! Im höchsten Maasse vollends wohlthuend ist, mit welcher Schärfe Lipsius die pseudospeculativen vermittlungstheologischen Versuche z. B. in der Trinitätslehre als leere Phantasiespiele ohne jeden wissenschaftlichen Werth nachweist. Mit welchem Ernst spricht er aber auch einem falschen, verwaschenen Kirchenliberalismus, der etwa in einer bestimmten Kirchenverfassung die Panacée für alle Schäden gefunden zu haben meint, das wohlverdiente Verdict! Wo wir hinsehen, ist die Kritik ebenso tiefgründig als scharfsinnig, ebenso schneidend als glänzend, und wird das religiöse Problem aus der kritischen Zerreibung mit der grössten Bestimmtheit und Klarheit herausgehoben.

Doch, wir haben ja selber hervorgehoben, dass, wenn es sich für uns nach dieser formalen Beurtheilung nur um eine materielle handelt, zweierlei Fragen für uns zu beantworten sind: Ist der religiöse Gehalt des Christenthums in seinem dogmatischen System voll enthalten? und ist die Fassung dieses Gehaltes eine durchaus wissenschaftliche? Wir können beide Fragen aber auch in Eine zusammenfassen: Ist diese christliche Dogmatik wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens? Die Beantwortung dieser Frage ist fast durchaus der Gegenstand der Anzeigen und Recensionen gewesen und zwar von den



verschiedensten Seiten und wir nehmen nun auch in Kurzem unsere Stellung zu derselben. Lipsius stellt sich in Betreff der Erkenntnistheorie ganz augenscheinlich auf den Schleiermacherisch gefärbten Standpunkt des Neokantianismus, sofern er über alles exacte Wissen hinaus die Beweisbarkeit des Uebersinnlichen ablehnt. So ist ihm auch die Religion schlechthin nur subjectiv und er verzichtet, trotzdem dass seine ganze Arbeit einen apologetischen Charakter an sich trägt, die objectiv Wahrheit des im Christenthum gesetzten Verhältnisses, ja des religiösen Verhältnisses überhaupt nachweisen zu wollen, ausser soweit sich aus dem Mangel eines Widerspruchs der mit den Mitteln der Wissenschaft gewonnenen christlichen Weltanschauung mit dem allgemein anerkannten wissenschaftlichen Bewusstsein der Gegenwart das Prädicat formaler Allgemeingiltigkeit und Objectivität ergibt. Der Glaube, das religiöse Verhältniss an sich ist ganz subjectiv. Halten wir uns zunächst an diese Voraussetzungen des Herrn Verfassers, so haben wir in Kurzem hieran zweierlei auszusetzen, erstens im Interesse der christlichen Weltanschauung selber und zweitens in Betreff des Gebrauchs der Worte subjectiv und objectiv. In ersterer Beziehung werfen wir die Frage auf: Warum macht das Christenthum den Anspruch, Weltreligion zu sein, beziehungsweise es zu werden? Hat das Christenthum das Recht, diesen Anspruch zu machen, — und wir dürfen und können das wohl nicht leugnen — dann setzt es nicht bloss in Denen, die sich bereits zu ihm bekennen, die objective Realität des religiösen Verhältnisses voraus, sondern es behauptet auch für Diejenigen, welche noch nicht Christen sind, aber es werden sollen, die objective Potenzialität dieses religiösen Verhältnisses, die natürlich-allgemeinreligiöse Anlage zum Christenthum. Tertullian's testimonium animae naturaliter christianae bleibt hier in voller Kraft. Darum ist von diesem Standpunkt aus im Gegensatz zu dem von Lipsius, auf welchem das Christenthum, so tief es auch erfasst ist, doch mehr nur als ein zufälliger Schmuck, denn als die absolut nothwendige Erfüllung der objectiv allgemein menschlichen religiösen Anlage erscheint,

das religiöse Verhältniss als ein absolut nothwendiges, im Wesen des menschlichen Geistes begründetes und das Christenthum als die Vollendung desselben nachzuweisen. Ich finde bei Lipsius wohl eine vortreffliche Beschreibung des Verhältnisses, aber nicht diesen Nachweis. Das zweite, was hier zu sagen ist, betrifft die Kategorie „subjectiv“. Schon im Streite mit Bischof Koopmann (Lipsius, Glaube und Lehre, eine Schrift, die man zum Verständniss von Lipsius' Dogmatik ebenso nothwendig lesen sollte, wie Biedermann's „freie Theologie“ zum Verständniss von des letzteren Dogmatik) hat dieses Wort zu schweren Missverständnissen und ungerechtfertigten Beschuldigungen gegen Lipsius geführt, aber durchaus nicht ohne dessen Schuld. In dem schon von Biedermann streng getadelten: Wo das Wissen aufhört, fängt der Glaube an, steckt ein ganzes Nest für Missverständnisse. Dieses „subjectiv“ soll in Lipsius' Sinn offenbar heissen geistig, durch unser Selbstbewusstsein vermittelt, nicht aber, wie man ihm unterlegt hat, willkürlich erdacht; dann heisst objectiv nichts als: sinnlich wahrnehmbar. Ich frage aber dann: wo fängt die Objectivität an und wo hört die Subjectivität auf? Soll ferner das, was sich mir geistig vermittelt, nicht objectiv sein, oder ist das, was ich objectiv nenne, nicht auch subjectiv vermittelt? Mir kommt es vor, als empfinde Lipsius selber sein Schwanken; denn während er auf der Einen Seite von seinem Standpunkt aus nach dem Vorgang Kant's correct sagt, unser Bewusstsein „postulire“ die Idee Gottes, kommen dann wieder Ausdrücke, die bei Biedermann einen ausgezeichneten Sinn haben (s. den von mir selber früher zu wenig beachteten § 29 von Biedermann's Dogmatik), wie „Gott sei Grund, Ziel und Kraft des religiösen Verhältnisses“, Ausdrücke, die also gegenüber von einer blossen Postulirung der Gottesidee das Gegentheil aussagen. Gerade eine scharfe Analyse des menschlichen Wesens im Erwachen des religiösen Gefühls führt nothwendig darauf hin, das Unendliche als das reale und logische prius unseres religiösen Verhältnisses, ja unseres ganzen Geistseins zu denken.

Freilich wenn wir das thun (ich selber habe es versucht Jahrb. f. prot. Theol. Bd. III, S. 84 ff.), wird man auch die neokant'sche Erkenntnistheorie los und schreitet unwillkürlich weiter zu Fichte, bei welchem das Ich als Selbstbewusstsein nicht bloss von den Brosamen lebt, welche der Skepticismus ihm übrig lässt, bis ihm der consequente Materialismus sein Lebenslicht vollends ausbläst, sondern bei welchem das Ich in der Selbstgewissheit seines Selbstbewusstseins und seiner Unendlichkeit unmittelbar seines Gottes und seiner Erhabenheit über die Welt inne wird. Diesen Fichte'schen Geist kann die Theologie sehr wohl brauchen. Auch Lipsius hat vor einer supernaturalistischen Trähsccendenz noch viel zu viel Respect; möchte er doch diese Angst wegwerfen und kühn dem Fichte'schen Ich sich zuwenden, in dessen Leben er schlechtweg seines Gottes gewiss wird. Dann hat er es auch nicht mehr nöthig, in fast katholischer Weise das subjective Heilsleben an die kirchliche Gemeinschaft zu binden und auf eine gefahrdrohende Weise vom Pfad der echt Luther'schen über alles Endliche übergreifenden, durch Gott in Christus gegründeten Heilsgewissheit abzurufen.

Mögen diese Worte, in denen ich kurz meine Ansicht über das ausgezeichnete Werk und in der materiellen Beurtheilung nur in einzelnen Punkten zu geben versuchte, nicht bloss ein Urtheil geben, sondern auch dem Herrn Verfasser meinen herzlichsten Dank ausdrücken. Mehr als einen Beitrag zur Kenntniss des Werkes konnte und wollte ich nicht geben, sondern lieber zum fleissigen Gebrauche desselben durch meine kurzen Bemerkungen, die mehr auf das Formale einzugehen hatten und das Materiale nur berühren wollten und konnten, die theologische Welt einladen.

---

III.

**Das Muratorische Bruchstück und seine  
Bearbeitung durch Jakobus Schuur-  
mans Stekhoven,**

von

**A. Hilgenfeld.**

Mit dem Muratorischen Bruchstücke, welches für die Geschichte des NTlichen Schriftkanons so hohe Bedeutung hat, sind wir noch immer nicht so weit gekommen, dass auch nur über die Ursprache desselben, ob lateinisch oder griechisch, schon allgemeine Uebereinstimmung erreicht wäre. Nachdem ich meine Annahme einer griechischen Urschrift, deren mangelhafte lateinische Uebersetzung uns vorliegt, in der Historisch-kritischen Einleitung in das NT. (1875, S. 88—107) zu einem gewissen Abschluss geführt habe, tritt ein junger holländischer Theolog Utrechter Schule, Jakobus Schuurmans Stekhoven auf mit einer sorgfältigen Arbeit: *Het Fragment van Muratori. Academisch Proefschrift, Utrecht 1877*, und behauptet die Ursprünglichkeit des Lateinischen. Sachlich finde ich in dieser Schrift neben manchem Guten, auch mancher Anerkennung meiner Ansichten, doch auch manches Befremdende, namentlich die Behauptung einer Anerkennung des Hebräerbriefs, welcher vielmehr völlig verworfen wird.

Stekhoven bietet in dem ersten Haupttheile (p. 5—23) die Geschichte des Muratorischen Bruchstückes, nämlich 1) die ursprüngliche Sprache, welche das Latein gewesen sein soll; 2) die Abfassungszeit, welche hauptsächlich wegen des nuperime vor temporibus nostris Z. 74 schon um 170 angesetzt wird; 3) den Verfasser, welcher für einen abendländischen irchenlehrer in oder bei Rom erklärt wird. Wenn nuperrime leichwohl Uebersetzung aus dem Griechischen (*νεωστί*) sein

sollte, so würde man weniger genöthigt sein, bei 170 u. Z. stehen zu bleiben. Das dritte Hauptstück (p. 56—161) giebt eine Erklärung des Muratorischen Bruchstückes, nämlich 1) Textkritik und Auslegung, beschlossen durch einen „emendirten“ Text (p. 149—152); 2) den Inhalt des Bruchstückes; 3) Charakter und Zweck desselben, welcher in einer Anweisung für Katechumenen *de libris in ecclesia recipiendis* gefunden wird. Das vierte Hauptstück (p. 162—170) behandelt den Werth des Muratorischen Bruchstückes.

Sehen wir zunächst, wie weit Stekhoven mit seinem Latein kommt!

Das Bruchstück lautet nach seiner Herstellung, bei welcher ich alle erheblichen Aenderungen der Handschrift angeben werde, also:

— — <sup>1</sup> quibus tamen interfuit, et ita posuit.

<sup>2</sup> Tertio evangelii librum secundum Lucam. <sup>3</sup> Lucas, iste medicus, post adscensum Christi, <sup>4</sup> quum eum Paulus quasi ut iuris studiosum <sup>5</sup> secum adsumsisset, nomine suo <sup>6</sup> ex opinione conscripsit (dominum tamen nec ipse <sup>7</sup> vidit in carne), et quidem prout assequi potuit, <sup>8</sup> ita ut a nativitate Iohannis incipiat dicere.

<sup>9</sup> Quarto evangelii librum Iohannis ex discipulis. is <sup>10</sup> cohortantibus condiscipulis et (co)episcopis suis <sup>11</sup> dixit: „Conieiunate mihi odie triduo, et quid <sup>12</sup> cuique fuerit revelatum, alterutrum <sup>13</sup> nobis enarremus“. eadem nocte reve-<sup>14</sup>latum Andreae ex apostolis, ut recognos-<sup>15</sup>centibus cunctis Iohannes suo nomine <sup>16</sup> cuncta describeret. et ideo licet varia sin-<sup>17</sup>gulis evangeliorum libris principia <sup>18</sup> doceantur, nihil tamen differt creden-<sup>19</sup>tium fidei, quum uno ac principali spiritu de-<sup>20</sup>clarata sint in omnibus omnia de nati-<sup>21</sup>vitae, de passione, de resurrectione, <sup>22</sup> de conversatione cum discipulis suis <sup>23</sup> ac de gemino eius

2. secundo cod. — Lucan cod. — 4. Cum eo paulus cod. — 5. Secundum adsumsisset cod. — numeni suo cod. — 7. Et idē prout cod. — 8. Ita et ad nativitate cod. — Incipet cod.

9. quarti Evangeliorum Iohannis cod. — ex de<sup>o</sup>ipolis cod. (sine sq. voc. „is“). — 10. et episcopis suis cod. —

adventu. <sup>24</sup>primo in humilitate despecto (quod fu-<sup>25</sup>it), secundo in potestate regali prae-<sup>26</sup>claro (quod futurum est). quid ergo <sup>27</sup>mirum, si Iohannes tam constanter <sup>28</sup>singula etiam in epistulis suis proferat, <sup>29</sup>dicens in semetipso: „Quae vidimus oculis <sup>30</sup>nostris et auribus audivimus, et manus <sup>31</sup>nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis.“ <sup>32</sup>sic enim non solum visorem se et auditorem, <sup>33</sup>sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordi-<sup>34</sup>nem profitetur.

Acta autem omnium apostolorum <sup>35</sup>sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophi-<sup>36</sup>lo comprehendit, quae sub praesentia eius singula <sup>37</sup>gerebantur, sicuti et semota passione Petri <sup>38</sup>evidenter declaratur, sed et profectioe Pauli ab ur-<sup>39</sup>be ad Spaniam proficiscentis.

Epistulae autem <sup>40</sup>Pauli quae, a quo loco vel qua ex causa directae <sup>41</sup>sint, volentibus intelligere ipsae declarant: <sup>42</sup>Primum omnium Corinthiis schismae haereses in-<sup>43</sup>terdicens, deinceps Galatis circumcisionem, <sup>44</sup>Romanis autem ordines scripturarum, sed et <sup>45</sup>principium earum esse Christum intimans <sup>46</sup>prolixius scripsit; de quibus singulis neces-<sup>47</sup>se est a nobis disputari. — Cum ipse beatus <sup>48</sup>apostulus Paulus sequens prodecessoris sui <sup>49</sup>Iohannis ordinem non nisi nominatim septem <sup>50</sup>ecclesiis scribat, ordine tali: ad Corinthios <sup>51</sup>(prima), ad Ephesios (secunda), ad Philippenses (ter-<sup>52</sup>tia), ad Colossenses (quarta); ad Galatas (quin-<sup>53</sup>ta), ad Thessalonicenses (sexta), ad Romanos <sup>54</sup>(septima) (verum Corinthiis et Thessalonicen-<sup>55</sup>sibus, scilicet pro correptione, iteretur) — una <sup>56</sup>tamen per omnem orbem terrae ecclesia <sup>57</sup>diffusa esse dignoscitur; et Iohannes enim in a-<sup>58</sup>pocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, <sup>59</sup>tamen omnibus dicit, verum ad Philemonem una <sup>60</sup>et ad Timotheum duae

24. dispectus cod. — 25. Secundum potestate cod. — 25. 26. preclarum cod. — 29. Semeipsu cod. — 32. sed et cod. —

35. 36. optime theofi- le cod. — 36. quia sub cod. — 37. sicut(e) et semote passionē cod. — 38. declarat cod. — profectioē cod. —

42. scysme heresis cod. — 44. ordine cod. — 55. licet pro cod. — 60. duas cod. —

pro affec-<sup>64</sup>to et dilectione, in honore tamen ecclesiae ca-<sup>65</sup>tholicae, in ordinatione ecclesiasticae <sup>65</sup>disciplinae sanctificatae sunt: Fertur etiam [ad <sup>64</sup>Laodicenses] alia ad Alexandrinos Pauli no-<sup>65</sup>mine; ficta ad haerese[m] Marcionis et alia plu-<sup>66</sup>ra, quae in catholicam ecclesiam recipi non <sup>67</sup>potest; fel enim cum melle misceri non con-<sup>68</sup>gruit.

Epistola sane Iudae et superscripti <sup>69</sup>Iohannis duae in catholica habentur ut sapi-<sup>70</sup>entia ab amicis Salomonis in honorem ipsius <sup>71</sup>scripta.

Apocalypses etiam Iohannis et Pe-<sup>72</sup>tri tantum recipimus, quam quidam ex nos-<sup>73</sup>tris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero <sup>74</sup>nuperrime temporibus nostris in urbe <sup>75</sup>Roma Herma conscripsit sedente cathe-<sup>76</sup>dra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo, fratre <sup>77</sup>eius; et ideo legi eum quidem oportet, se pu-<sup>78</sup>blicare vero in ecclesia populo neque inter <sup>79</sup>prophetas, completo eorum numero; neque inter <sup>80</sup>apostolos in finem temporum potest.

<sup>81</sup>Marcionis autem seu Valentini vel Basilidis <sup>82</sup>nihil in totum recipimus; quin etiam novum <sup>83</sup>psalmorum librum Marciani conscripse-<sup>84</sup>runt. una cum Basilide Asianum Cataphry-<sup>85</sup>gum constitutorem (reiciimus).

Alles dieses lässt Stekhoven ursprünglich lateinisch geschrieben sein. Z. 2 sollen wir den auffallenden Accusativ librum nicht auf falsche Uebersetzung von βιβλίον (Nominativ) zurückführen, sondern eher erklären, wie wenn dastände: quod attinet ad evangelii librum (p. 63, not. 1). So steht aber eben nicht da. — Z. 3. 4 soll Lucas von dem Verfasser selbst nicht bloss als medicus, sondern auch als iuris studiosus bezeichnet worden sein. Den letzteren Ausdruck will auch Stekhoven (p. 66 sq.) nach Sueton (Nero 32) von einem Rechtsanwalt erklären, und darauf, dass Lucas nicht bloss Mediciner, sondern auch Jurist

65. fincta cod. —

68. superscriptio cod. — 69. duas cod. —

79. completum numero cod. —

81. arsinoi autem cod. — vel mitiadis cod. — 82. qui etiam cod. — 83. marcioni cod. — 84. assianum cod. —

gewesen sei, soll der Verfasser wahrscheinlich durch 2 Tim. 4, 11. 16 gekommen sein. Aber wir lesen ja Z. 4. 5 nicht bloss *iuris studiosum*, sondern *iuris studiosum secundum*. Und diesen seltsamen Ausdruck kann man doch kaum anders, als aus ungeschickter Uebersetzung von *δευτεραγωνιστήν* erklären. Stekhoven (p. 32 sq.) würde dann eher von dem griechischen Verfasser *συνεργόν* oder dergl., von dem lateinischen Uebersetzer *defensorem secundum* erwartet haben. Aber wir lesen bei Gregor von Nazianz Orat. XLIII, 32 *εἰ δέ τι καὶ Βαρνάβας ὁ ταῦτα λέγων καὶ γράφων Παύλῳ συνηγωνίσατο, Παύλῳ χάρις τῷ προσλομένῳ καὶ συνεργῶν ποιησαμένῳ τοῦ ἀγωνίσματος*. Erscheint da Barnabas nicht als des Paulus *δευτεραγωνιστής*? Und da *ἀγωνιστής* auch den Rechtsanwalt bedeutete, mochte unser nicht allzu geschickter Uebersetzer wohl kommen auf: *iuris studiosum secundum*. Das *secundum* verwandelt Stekhoven in *secum*, was aber vor *adsumsisset* höchst überflüssig stehen würde. Die seltsame Vorstellung, dass Lucas nicht bloss Dr. med., sondern auch Dr. iuris gewesen sei, brauchen wir wenigstens dem Verfasser nicht aufzubürden. — Z. 24—26 lesen wir: *primo in humilitate dispectus quod fuit, secundum potestate regali preclarum quod futurum est*. Das sollte nicht eine ungeschickte Uebersetzung sein von: *τὸ πρῶτον ἐν ταπεινότητι ἄδοξον γενέσθαι, τὸ δεύτερον δυνάμει βασιλικῇ ἔνδοξον (sc. αὐτόν) γενέσθαι*? Was Stekhoven (p. 35) gegen diesen Augenschein einwendet, hat wenig zu bedeuten und wird keineswegs empfohlen durch seine gewaltsamen Textänderungen: *despecto—praeclaro*, wie durch die Einklammerung von *quod fuit* und *quod futurum est*. — Z. 32 finden wir das unlateinische *visorem*, was sich leicht aus der Nöthigung erklärt, *ἀπόπειν* zu übersetzen. Da sich Z. 29—32 auch im Griechischen *ἔωράκαμεν* und *ἀπόπειν*, *ἀκηρόαμεν* und *ἀκροατήν* (oder *ἀκουστήν*) entsprechen, ist die schöne Parallele von *vidimus—audivimus* und *visorem—auditorem* nichts weniger, als „ein starker Beweis, dass das Latein die ursprüngliche Sprache unseres Bruchstückes ist“. — Bei Z. 35. 36 *sub uno libro—sub praesentia*



eius kommt Stekhoven (p. 34) zu Ende mit seinem Latein. Gleichwohl will er das auffallende *sub* nicht als Uebersetzung von *ἐπί* (vgl. Rönisch, Itala u. Vulg. S. 397) gelten lassen. Dann würde er an zweiter Stelle eher *ἐπ' αὐτοῦ* als *ἐπί τῆς παρουσίας αὐτοῦ* erwarten. Zu den Belegstellen füge ich noch hinzu Irenäus *adv. haer.* V, 30, 3 *sub nostro saeculo* für *ἐπί τῆς ἡμετέρας γενεᾶς*. — Z. 48 finden wir wieder ein unlateinisches Wort: *prodecessoris*, was Stekhoven (p. 36) gleichwohl nicht auf *τοῦ προηγμένου* zurückführen will. Warum lesen wir aber nicht *praecessoris* oder dergl.? — Z. 49. 50. *non nisi nominatim septem ecclesiis* brauchen wir nicht für *nominatim* einen besondern Nachdruck herauszubringen, wenn wir in einer griechischen Urschrift *κατ' ὄνομα ἐπὶ* unzertrennlich verbunden denken. — Z. 65—67 *et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest*, kann Stekhoven (p. 31 sq.) freilich als „die stärkste Beweisstelle für Uebersetzung aus dem Griechischen“ zu entkräften meinen durch Terentius Eun. *prol.* 17 *habeo alia multa nunc quae condonabitur, Petronius Satir. reliq.* 71 *faciatur, si tibi videtur, et triclinia (am Ende Femininum?)*. Aber selbst abgesehen von dieser Stelle, bleiben noch genug Beweisstellen für die griechische Ursprache übrig. — Z. 77. 78 kann auch Stekhoven (p. 33) das *se publicare vero in ecclesia populo*, was einer Schrift, dem Hirten des Hermas, verwehrt wird, allenfalls rechtfertigen durch Apicius *de arte coquin.* VIII, 8 *cum se coxerit*, obwohl es sich immer noch eher denken lässt, dass eine Speise sich selbst kocht, als dass ein Buch sich selbst in der Gemeinde veröffentlicht. Aber die griechische Urschrift steht, meine ich, schon hinreichend fest.

Was ich an Stekhoven's Herstellung des Textes auszusetzen habe, will ich nur im Zusammenhange mit der Sache selbst erörtern. Zunächst darf ich mich freuen, dass der holländische Theolog (p. 60 sq.) meiner Erklärung von Z. 1: *quibus tamen interfuit (Petrus), et ita posuit (Marcus) zustimmt*. Aber Z. 6 *ex opinione* nach Rönisch zu erklären: „vom Hörensagen, nach Gerücht, nach Ueberlieferung“ (p. 67), verwehrt

doch das folgende tamen (nicht enim). So wird denn auch Z. 7 idē eher in ideo, als in quidem zu ändern sein. Zu der Aenderung Z. 8 ita ut—incipiat hat man vollends kein Recht. Ueber das Johannes-Evangelium hat schon Hesse (Das Muratorische Fragment S. 98) aus Z. 48 die Vorstellung gewonnen, dass seine Abfassung noch vor den sogenannten Apostelconvent Apg. C. 15 angesetzt werde, aber doch Z. 15 schon dem Apostel Johannes untergeordnete Bischöfe einer kirchlichen Provinz anerkannt (S. 89 f.). Stekhoven (p. 73 sq. 88. 113) schliesst sich in ersterer Hinsicht an Hesse, dagegen in letzterer Hinsicht an Volkmar an, welcher Z. 10 condiscipulis et (co-)episcopis suis erklärte. In Beidem scheint mir Stekhoven fehlgegriffen zu haben. Bei dem dreitägigen Fasten, welches dem Beschlusse der Abfassung eines Evangelium durch Johannes vorherging, ist freilich Andreas noch zugegen (Z. 14). Und Stekhoven kann es sich gar nicht anders denken, als dass Andreas so bald als möglich nach dem fernen Skythien gezogen sein werde. Aber wir wissen nicht einmal, ob auch unser Verfasser den Andreas nach Skythien gezogen sein liess, auch nicht, dass er ihn schon so frühe dahin gezogen sein liess. Nicht auf Jerusalem, sondern auf Asien weist Z. 10 episcopis suis hin, zu welchen sich nun einmal das con- in condiscipulis nicht herüberziehen lässt. Dem Apostel Johannes in Asien, welchem die Bischöfe der einzelnen Gemeinden untergeben waren, war der Apostel Philippus in Phrygien nicht allzu fern. Von Aposteln soll Polykarpus in Smyrna als Bischof eingesetzt sein (vgl. Irenäus adv. haer. III, 3, 4). Und was Andreas sagte, hat Papias von Hierapolis (bei Eusebius KG. III, 39, 4) von dessen Jüngern ausgeforscht. Unser Verfasser lässt also den Johannes erst in Asien, wo er untergebene Bischöfe hatte und noch mit andern Aposteln verkehrte, sein Evangelium geschrieben haben. Er steht in vollem Einklange mit Clemens von Alexandrien, welcher in seinen Hypotyposen (bei Eusebius KG. VI, 14, 7) berichtet, dass Johannes erst nach der Abfassung der drei ältern Evangelien „von den Bekannten“ aufgefordert ward, ein eigenes Evangelium zu verfassen; mit Victorinus

Petabionensis, welcher den Johannes gleichfalls erst zuletzt durch Leute aus den benachbarten Provinzen aufgefordert werden lässt, ein eigenes Evangelium zu schreiben (Comm. in Apocal.); vollends mit Hieronymus Comm. in Matth. prooem., nach welchem Johannes, cum esset in Asia—coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis ut multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate salvatoris altius scribere, und indicto ieiunio—revelatione saturatus wirklich schreibt. Den Johannes lässt das Muratori'sche Bruchstück (Z. 48. 49. 57. 58) wohl die Offenbarung, aber nicht das Evangelium vor den Briefen des Paulus geschrieben haben. Dass der Verfasser dabei, ähnlich wie Irenäus, Hippolytus, Epiphanius, eine gewisse Verwerfung des Johannesevangeliums im Auge hat, kann Stekhoven (p. 165 sq.) nicht leugnen, meint dieselbe nur von der katholischen Kirche selbst fern halten zu dürfen, was schwerlich angeht. Die varia principia in den einzelnen Evangelien Z. 16, 17 wird man nicht mit Stekhoven p. 79 sq. auf verschiedene Ursprünge, sondern auf verschiedene Anfänge (vgl. Z. 8) zu deuten haben.

Bei der Apostelgeschichte sind die Aenderungen Z. 36 quae für quia, Z. 38 declaratur für declarat theils verwerflich theils überflüssig. Das quia hat seinen guten Sinn, weil der Verfasser die Augenzeugenschaft, welche er bei den Evangelien aufmerksam verfolgt hat (Z. 6. 7. 32. 33), auch bei der Apostelgeschichte nicht aus den Augen lässt. Lucas soll nicht das Evangelium, wohl aber die Apostelgeschichte als Augenzeuge geschrieben haben, was auch durch das Fehlen des Leidens Petri und der Reise des Paulus von Rom nach Spanien bestätigt werde.

Bei den Paulusbriefen muss es befremden, dass Stekhoven (p. 106 sq.) Z. 46, 47 de quibus singulis necesse est a nobis disputari von dem Folgenden abtrennt, wie er auch Z. 55 vor una einen ganz ungehörigen Trennungsstrich macht. An der erstern Stelle soll der für Katechumenen schreibende Verfasser nur sagen: „über ein Jegliches von diesem ist es nöthig, dass von uns (der katholischen Kirche) verhandelt wird“. Ist das eine für Katechumenen geeignete Bemerkung? Und darf man

das nobis anders, als auf den Verfasser und seine Leser oder auf die gegenwärtige Schrift, welche mehr als ein Verzeichniss der h. Schriften war, beziehen? Die vier Hauptbriefe des Paulus handeln über häretische Spaltungen, über Beschneidung, über den ordo (nicht ordines) scripturarum (τὸν τῶν γραφῶν κανόνα), welcher auf Christum als τὴν ἀρχὴν αὐτῶν zurückgeht. Alles dieses macht (freilich nicht für Katechumenen) noch weitere Erörterungen nöthig. Was Z. 47 sq. folgt, ist kein neuer Anfang, sondern bringt den Grund für die Nothwendigkeit weiterer Erörterung. Was Paulus den Korinthiern, Galatern und Römern geschrieben hat, geht ja nicht bloss diese • Gemeinden, sondern die ganze Kirche an. Denn nach dem Vorgange des Johannes in der Apokalypse hat Paulus gerade an sieben Gemeinden geschrieben, durch die Siebenzahl seinen Briefen an einzelne Gemeinden allgemeine Bedeutung gegeben. Stekhoven freilich reisst (indem er Z. 55 licet wohl mit Credner, van Gilse; Loman, aber ohne allen Grund in scilicet verändert) auch das Z. 55 sq. Folgende ab, so dass wir einen neuen seltsamen Anfang erhalten: una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dignoscitur. Das Allerbefremdendste ist aber, dass Stekhoven (p. 120 sq.) den unächten Paulusbrief an die Laodicenser ganz beseitigt und dem Hebräerbriefe unter der Aufschrift ad Alexandrinos noch eine gewisse Anerkennung auswirkt. Den Paulusbrief ad Laodicensis auf den Hebräerbrief zu beziehen, geben uns Philastrius haer. LXXXIX und Hieronymus de vir. illustr. 5 kein Recht. Beide kennen vielmehr neben dem Hebräerbriefe noch einen unächten Paulusbrief ad Laodicensis. Vergebens sucht Stekhoven (p. 113) für seine eigenthümliche Vermuthung den Vorwurf der Willkür abzuwehren. Willkürlich muss auch die stärkere Interpunction Z. 65 vor fincte (d. h. finctae, nicht ficta) ad haeresem Marcionis erscheinen. Der Hebräerbrief wird nun einmal als ein zu Gunsten der Häresie Marcion's erdichteter Paulusbrief ad Alexandrinos schlechthin verworfen.

Nicht so ungünstig ist Z. 68—71 das Urtheil über den orif des Judas und zwei Johannesbriefe (2. 3. Johannis), welche (XXI, 1.)

zwar nicht als ächt anerkannt, aber doch geduldet werden. Wenn Stekhoven (p. 36 sq. 126 sq.) Z. 68, 69 nicht mit mir *superscriptae Iohannis*, sondern *superscripti Iohannis* lesen will, so hat er doch für einen *superscriptus scriptor* keine Belegstellen beigebracht, meinen Belegstellen aber (Einl. in d. NT. S. 96, Anm. 2) nur die Bemerkung gegenübergestellt, dass *superscribere* nicht mit *suprascribere* zu verwechseln sei. Dabei hat er es nicht beachtet, dass sich für *ἐπιγραφή* gleichmässig *superinscriptio*, *superscriptio*, *suprascriptio* als Uebersetzungen finden (vgl. Rön sch, Itala u. Vulg. S. 78). Uebrigens ist auch J. Chr. K. v. Hofmann (die h. Schrift NT. VII, 3, S. 172) zurückgegangen auf *τοῦ ἐπιγεγραμμένου Ἰωάννου*, indem er die unerhörte Behauptung aufstellt, dass unser Verfasser „Christum Salomo und Christi Jünger dieses Salomo Freunde“ genannt habe!

Ueber die Apokalypsen Z. 71—80 finde ich gegen Stekhoven (p. 133 sq.) nichts zu erinnern.

Bei den häretischen Schriften Z. 81—85 habe ich die Freude, dass der holländische Theolog (p. 142 sq.) Z. 81 für *arsinoi* mein *Marcionis*, für *mitiadis* nicht A. Harnack's *Tatiani*, sondern mein *Basilidis* annimmt.

Ziehen wir das Ergebniss, so unterscheidet der Verfasser allerdings dreierlei Schriften des NT.: 1) schlechthin anerkannte, 2) theilweise anerkannte, 3) schlechthin verworfene. In die erste Abtheilung gehören aber lediglich: die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Paulusbriefe, der erste Brief und die Apokalypse des Johannes. Zu diesen 20 Schriften darf man höchstens noch die Apokalypse des Petrus rechnen, deren theilweise Ausschliessung aus der kirchlichen Vorlesung doch schon erwähnt wird. In die zweite Abtheilung gehören, wenn man will, die Petrus-Apokalypse, dann der Brief des Judas, 2. 3. Johannes, der Hirt des Hermas, dessen Privatgebrauch noch gestattet wird. In die dritte Abtheilung, der schlechthin verworfenen Schriften, gehört ohne Zweifel der Hebräerbrief als ein unächter Paulusbrief ad Alexandrinos nebst einem falschen Paulusbriefe ad Laodicensis, und den Schriften der Häretiker

als solcher. Es ist löblich, dass Stekhoven (p. 153 sq.) das Stillschweigen unsers Verfassers über die Briefe des Petrus und des Jakobus nicht à la Hofmann bemäntelt; nur das ist nicht richtig, dass er eine Bekanntschaft des Clemens von Rom mit 1. Petri bei mir anerkannt findet. So das abendländische Verzeichniss der heiligen Schriften, welchem übrigens die Peschito schwerlich als gleichzeitig beigegeben werden darf (vgl. meine Einl. in d. NT. S. 110 f.). Die Zahl von 22 heiligen Schriften des NT. kann Stekhoven (p. 167) nur dadurch herausbringen, dass er, invito scriptore ipso, den Hebräerbrief mitzählt.

---

#### IV.

### Beiträge zur älteren Kirchengeschichte.

Von

**Dr. phil. Franz Görres**  
zu Düsseldorf.

#### I. Kaiser Trajan und die christliche Tradition.

1. Franz Overbeck (Studien zur Geschichte der alten Kirche, Heft 1 [1875], Aufsatz Nr. II, S. 93—157) hat sich das dankenswerthe Verdienst erworben, auf Grund einer besonnenen Kritik des bezüglichen Quellenmaterials dem Leser klare bestimmte Resultate über die Stellung der Imperatoren des 2. Jahrhunderts zum Christenthum vorzulegen. Vor Allem ist es ihm gelungen, ein Zweifaches nachzuweisen, einmal dass das bekannte Rescript Trajans (reg. 98—117) an den bithynischen Statthalter Plinius den Jüngeren während des ganzen Jahrhunderts von c. 110 bis zum Beginn der officiellen ristenverfolgung des Kaisers Septimius Severus im J. 202 nter Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Marc Aurel u. s. w. eichsgesetz gewesen ist, und dann dass die christliche

Tradition schon seit Tertullian jene kaiserliche Instruction grundfalsch aufgefasst hat. Zweck der vorliegenden Untersuchung ist es nun, die Overbeck'sche Argumentation hinsichtlich des zweiten Punktes in etwa zu ergänzen. Zuvor will ich aber im Interesse der Orientirung des Lesers und der sachlichen Vollständigkeit die Overbeck'schen Ergebnisse, so weit sie Trajan betreffen, in gedrängter Form zusammenfassen. Es ist zunächst die Frage: Was war der wahre Sinn und die wirkliche Bedeutung der Trajan'schen Instruction für die Christen? Bis auf Trajan existirten keine gesetzlichen Bestimmungen gegen die Anhänger Jesu; sie wurden mit den Juden, die sich der Privilegien einer religio licita erfreuten, zusammengeworfen; demgemäss waren die Bedrückungen unter Nero und Domitian nur partieller Natur. Erst Trajan schuf ein förmliches Reichsgesetz gegen die Christen; seitdem genügte die blosse Zugehörigkeit zur neuen Religion, um bestraft zu werden. Denn auf Plinius' Anfrage (vgl. Plinii epistular. l. X, ep. 97) erwidert er (l. c. ep. 98): Conquirendi non sunt: si deferantur et aguntur, puniendi sunt, obgleich der Statthalter ihm mittheilte, er könne den Christen, abgesehen von religiösem Aberglauben, also abgesehen von ihrem Christenamen, keine sittlichen Gebrechen vorwerfen. Der Christ war also als solcher seit Trajan gesetzlich strafbar; doch verstattete des Kaisers Humanität auch den Anhängern der religio illicita zwei Vergünstigungen, wie sie überhaupt dem Geiste seines Regimes entsprachen, 1) nämlich: die Christen sollen nicht aufgesucht werden, 2) anonyme Anklageschriften sind unstatthaft.<sup>1)</sup> — Aber immerhin hat Trajan ein gesetzliches gerichtliches Verfahren gegen die Christen eingeleitet. Er hatte demgemäss eine wenn auch gemässigte Verfolgung erst inaugurirt, während sich keineswegs nachweisen lässt, dass vor Erlass

<sup>1)</sup> Da schon Tertullian (Apol. [ed. Oehler] c. 2. 5) um 200 die auf die Christen bezügliche Correspondenz Trajans mit dem jüngeren Plinius kennt, so lässt sich der Versuch einzelner Forscher, so z. B. Gibbon's, die Echtheit jenes Briefwechsels zu bestreiten, nur auf verwerfliche Hyperkritik zurückführen.

jenes Rescripts unter seiner Regierung eine allgemeine schwere Christenverfolgung gewüthet hätte; eine solche wird schon durch folgende Worte des kaiserlichen Schreibens ausgeschlossen: „Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest.“ Vor jenem Zeitpunkte lassen sich wohl nur einige bithynische Märtyrer nachweisen, wie aus dem Schreiben des Plinius erhellt; auch darf man annehmen, dass in jener früheren Regierungsperiode Trajans dem Fanatismus des heidnischen Pöbels hier und da einige Christen zum Opfer gefallen sind (vgl. Eus. h. e. III, 32). Was dagegen das Martyrium der apostolischen Väter Symeon Cleopa von Jerusalem und Ignatius von Antiochien betrifft, so ist der Glaubenskampf Beider zwar eine historische Thatsache — das tragische Ende des Ersteren erscheint schon durch Hegesippus ap. Eus. h. e. III, 32, und das Martyrium des Ignatius bereits durch Polycarp und Irenäus ap. Eus. h. e. III, 36 bezeugt —, aber es lässt sich nicht recht feststellen, ob beide Bischöfe auf Grund des kaiserlichen Rescripts an Plinius oder schon früher gelitten haben. So viel ist jedenfalls unzweifelhaft, dass Trajan selbst vor Beantwortung des Plinius'schen Schreibens kein generelles christenfeindliches Edict promulgirt hat. Die christliche Tradition seit Beginn des 3. Jahrhunderts stellt aber Trajans Beziehungen zur Kirche ganz anders, im völligen Widerspruch mit der authentischen Geschichte, dar. Einerseits legt sie irrtümlich dem kaiserlichen Rescripte an Plinius den Charakter eines Toleranzedictes für die Christen bei, indem sie die beiden darin enthaltenen Vergünstigungen zu sehr betont, und anderseits fingirt sie für die frühere Regierungs-epoche Trajans eine blutige allgemeine Christenverfolgung, die durch jenes angebliche Friedensedict beseitigt oder doch gemildert worden sei. Als Belege für das Vorhandensein dieser getrühten Tradition macht Overbeck (S. 120 ff.) mit Recht u. A. folgende Quellenangaben geltend: I. Tertull. Apologet.

5: „Quales ergo leges istae quas adversus nos soli tercent impii, iniusti . . . ? quas Traianus ex parte ustratus est vetando inquiri Christianos' etc.



II. Eus. h. e. III, 33, der dem Trajan'schen Rescripte gar die Bedeutung einer gesetzlichen Abschaffung der Christenverfolgung beimisst. III. Sulpic. Sev. chron. (ed. Halm) II, 31: ... „*tertia persecutio per Traianum fuit. qui cum tormentis et quaestionibus nihil in Christianis morte aut poena dignum reperisset, saeviri in eos ultra vetuit*“. IV. Oros. in paganos I. VII, 12: *In persecendis sane Christianis (scil. Traianus) errore deceptus tertius a Nerone cum passim repertos cogi ad sacrificandum idolis ac detrectantes interfici praecepisset plurimique interficerentur, Plinii Secundi . . . relatu admonitus, eos homines praeter confessionem Christi honestaque conventicula nihil contrarium Romanis legibus facere . . . rescriptis illico lenioribus temperavit edictum*. V. Das Schreiben eines palästinensischen Statthalters Tiberianus an Trajan und das in Folge hiervon ergangene Verbot des Kaisers, die Christen ferner wegen ihres Glaubens mit dem Tode zu bestrafen. In dieser Erzählung, die sich bei Malalas (Chronographia, I. XI, edit. Bonnens., S. 273) findet, und die Suidas (Onomasticon, ed. Imm. Bekker, s. v. *Τραιανός*, S. 1040) diesem Autor entlehnt hat und in kürzerer Form wiedergibt, erscheint die unrichtige auf Trajan bezügliche Tradition am stärksten aufgetragen: Tiberian schreibt dem Imperator, er könne die kaiserlichen Edicte gegen die Christen nicht länger in Ausführung bringen, er sei des Mordens satt, und zudem drängten sich Jene freiwillig zum Tode. Da verbot Trajan ihm und den übrigen Statthaltern, an den Christen fernerhin die Todesstrafe vollziehen zu lassen (vgl. Malalas I. c.: . . . . „*Καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ὁ αὐτὸς Τραιανὸς πάσασθαι τοῦ φονεῦν τοὺς χριστιανούς*“ κτλ.). Schon Dodwell (Diss. Cypr. XI „De paucitate martyrum ad calcem“ der Fellus'schen Ausgabe Cyprians [Amstelodami 1700], S. 73, §§ XXIII. XXIV) hat überzeugend nachgewiesen, dass diese ganze Erzählung, weil aus abenteuerlichen Anachronismen und Ungeschichtlichkeiten zusammengesetzt, apokryph ist und bloss als künstliche Nachbildung des authentischen Briefwechsels Trajans mit Plinius zu gelten hat; so heisst z. B. Tiberian *ἡγεμὼν τοῦ πρώτου Παλαιστινῶν ἔθνους*; Trajan

wird *νικητής* und gar *θειότατος* (bei seinen Lebzeiten!! vgl. Tertull. Apolog. c. 34: *Maledictum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupare*) angeredet. Nicht bloss S. Basnage (Ann. pol.-eccl. II, S. 38, § III. IV) und jüngst Th. Zahn (Ignatius v. Antiochien [Gotha 1873], S. 67) und Overbeck (S. 122), sondern selbst kirchlich gesinnte Forscher, wie Pagi (Critica I [Antverpiae 1727], S. 112, § II), Tillemont (Mémoires etc. t. II, part. 2 [Bruxelles 1695], S. 7. 429. 433. 434) und Ruinart (Acta mart. [Ratisbonae 1859], praef., S. 23, § 31), haben mit Fug dem Verdammungsurtheile Dодwells zugestimmt; es bedarf also hier keiner weiteren Erörterungen über diesen Gegenstand<sup>1)</sup>.

2. In den Kreis dieser Tradition gehört aber noch ein weiteres apokryphes Toleranzedict Trajans, das man bisher noch so gut wie gar nicht beachtet hat. Dieses Document findet sich in zwei Redactionen, nämlich in den syrischen und armenischen Acten des edessenischen Bekenner Barsimäus, die Georg Möisinger nebst der syrischen und armenischen Vita des edessenischen Märtyrers Sarbelius nach der mit einer englischen Uebertragung versehenen Original-Ausgabe von Cureton-Wright unter dem Titel „Acta ss. martyrum Edessenorum Sarbelii, Barsimaei, Guriae, Samonae et Abibi fascic. I. Oeniponti 1874 in lateinischer Uebersetzung edirt hat. Dort (S. 96) hat das Toleranzedict Trajans in der syrischen Vita des Barsimäus folgenden Wortlaut: „Ex quo regia nostra maiestas praecepit, ut persecutio fieret contra populum Christianorum, audivimus et didicimus a viris fidelibus, quos in diversis locis ditionis regni nostri habemus, populum Christianorum homines esse, qui fugiunt caedem et maleficia et adulteria et furtum et corruptelam per munera et fraudem et ea, quorum in patratores

<sup>1)</sup> Es sei indess hier der Inconsequenz Heinrich Franke's gedacht, die er in seinem „Trajan“ (1. Ausgabe von 1837) bekundet: S. 544 verhält er sich zur Tiberianus-Fabel skeptisch, betrachtet sie als unauthentisch, später aber (S. 566) erblickt er in dem Zeugniß des Suidas eine authentische Quelle.

etiam leges regni nostri poenas statuunt. Nos ergo in iustitia et aequitate nostra praecipimus, ut persecutio eorum per gladium hac ex causa desinat, et quies et securitas eis fiat in toto imperio nostro, ita ut more suo cultum peragant, quin aliquis eos impediatur. Hanc gratiam non praestamus eis sed legibus eorum, *quae legibus regni nostri conveniunt*. Si quis autem post hoc nostrum edictum eos detinet, gladio, quo percuti iussimus eos qui mandatum nostrum spernebant, eo nunc percuti iubemus eos, qui irritam faciunt hanc legem clementiae nostrae.“ Nach der armenischen Vita hat das fragliche Toleranzedict folgende Form (M. S. 99): „Audivit nostra regia maiestas a multis fide dignis nostris principibus de Christianis, quod leges eorum similes sunt legibus nostris; abominabiles censent homicidas et magos et cavenda esse dicunt adulterium et furtum et fraudem in proximum et rapinam, odio habendos esse docent, qui munuscula accipiunt et dant. Quum ergo nostrae leges scriptae eorum legibus concordant, praecipimus, a persecutione et gladio et tormentis Christianorum desistere eosque volumus quiete degere et in pace ordinem festivitatum et cultus sui perficere, non ex indulgentia in eos, sed propter aequalitatem legum scriptarum. Qui ergo eos a solemnitatibus prohibet aut eos persequitur aut affligit, poena et cruciatibus a nostra regia maiestate afficietur.“ Mösinger (S. 101 ff. 106. 111. 118—122) tritt für die unbedingte Authentie dieses Toleranzedicts in beiden Redactionen ein, auf Grund dessen der Bekenner Barsimäus angeblich von den heidnischen Behörden wieder freigegeben wurde, ja er will sogar die genaue Datirung dieses Decretes wissen: er meint, dasselbe sei zu Ende des Jahres 107 erlassen worden. Ich bin indess überzeugt, dass hier ein durch und durch gefälschtes Actenstück oder vielmehr eine sehr ungeschickte Nachbildung des Trajan'schen Rescriptes an Plinius vorliegt. Folgendes sind meine Gründe; Erstens, dass wir hier eine verschlechterte Auflage jener Correspondenz des Kaisers mit seinem bithynischen Statthalter

vor uns haben, wird klar, wenn man die Worte *populum Christianorum homines esse, qui fugiunt caedem et maleficia et adulteria et furtum et corruptelam per munera etc.* der syrischen Redaction und den entsprechenden Passus der armenischen Acten mit folgender Stelle in dem echten Schreiben des Plinius an Trajan (Plinii epist. l. X, ep. 97) vergleicht: „Affirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent“. Zweitens, Trajan, der erste Imperator, der mit Bewusstsein das Christenthum als religio illicita verpönt hat, bewilligt in beiden Recensionen unseres Documents gerade aus dem Grunde den Christen Cultusfreiheit, weil deren Gesetze mit den Gesetzen des Römerreichs vollständig übereinstimmen (sic!). Drittens, unser Toleranzedict bedroht in beiden Redactionen die etwaigen Verletzer der christlichen Religionsfreiheit mit schweren Strafen, ja mit dem Tode, während Tertullian, Eusebius, Sulpicius Severus, Orosius und Malalas von einer blossen Aufhebung der Christenverfolgung durch Trajan zu erzählen wissen. Das kaiserliche Rescript der syrischen und armenischen Acten des Barsimäus repräsentirt also eine Steigerung der auf Trajan bezüglichen getrübten Tradition und ist demgemäss jünger als selbst das Zeitalter des Malalas, also frühestens gegen Ende des 6. Jahrhunderts fabricirt worden<sup>1)</sup>. Viertens, das Toleranzedict enthält einen gewaltigen Anachronismus: Trajan nennt sich „regia nostra maiestas“. Diese Titulatur war aber im 2. und

<sup>1)</sup> Zahn (Ignatius, S. 67) hat mit willkommener Genauigkeit das nicht leicht zu ermittelnde Zeitalter des confusen Byzantiners Malalas festgestellt: Er hat nach Justinian I. († 565) — seine Chronographie reicht bis in die letzten Regierungsjahre dieses Kaisers — und vor Johannes Damascenus († nach 754) geschrieben, ihn in der 3. Homilie über die Bilder citirt.

selbst noch im 3. Jahrhundert im römischen Reich völlig unbekannt; so heisst es z. B. in dem an die ägyptischen Bischöfe gerichteten Toleranzedict des Kaisers Gallienus von 261 oder 262 (Eus. h. e. VII, 13) u. A.: *Ἀντοκράτωρ Πούβλιος Λικίνιος Γαλλικῶς προσέταξα κτλ. . . .* Titulaturen, wie *Regia nostra maiestas*, kamen erst seit Einführung des orientalischen Hofcerimoniells im diocletianisch-constantinischen Zeitalter auf; die erste Spur einer derartigen Ausdrucksweise begegnet meines Erachtens zum ersten Mal im Mailänder Toleranzedict von 313 (vgl. Lact. mort. pers. c. 48, Eus. h. e. X, 5), worin die Kaiser Constantin und Licinius einem hohen Beamten das Prädicat „*Dicatio tua*“ beilegen. Mösinger (S. 108. 110) findet natürlich in der Titulatur „*Regia nostra maiestas*“ gar nichts Bedenkliches; er meint, dieselbe komme ja überhaupt in orientalischen Märtyreracten öfter vor, und fügt naiver Weise hinzu, auch Kaiser Licinius lege sich in den *actis s. Abibi* diese Titulatur bei (!). Für Mösinger existirt also in unserem Toleranzedict kein Anachronismus, da er das Zeitalter Trajans mit dem doch durch zwei Jahrhunderte davon geschiedenen constantinischen ohne Weiteres auf eine Stufe stellt. Fünftens, in unserem Toleranzedict wird eine allgemeine blutige Christenverfolgung vorausgesetzt, die Trajan in seiner früheren Regierungsperiode verhängt und erst durch eben jenes Decret wieder aufgehoben hätte. Diese Angabe widerspricht aber Allem dem, was wir Zuverlässiges über die Beziehungen des Kaisers zum Christenthum wissen; meinen obigen Ausführungen (S. 36 f.) ist hier noch Folgendes hinzuzufügen. Augustin. *De civitate Dei* l. XVIII, c. 52, der Trajan geradezu eine Stelle in seinem Verfolgungsdekaloge zuweist ( . . . . „*computant . . . . . tertiam [scil. persecutionem] a Traiano*“), berechtigt uns nicht, ein allgemeines Verfolgungsedict dieses Imperators anzunehmen; jene Stelle will nur so viel besagen, dass damals einige Feindseligkeiten Seitens der römischen Staatsgewalt gegen die Anhänger Jesu unternommen wurden. Denn aus dem Vergleich der älteren authentischen Quellen, nämlich des Trajan'schen Briefwechsels mit Plinius, Melitos von Sardes, der in seiner schon

um 170 verfassten Apologie (ap. Eus. h. e. IV, 26) mit Emphase hervorhebt, seit Domitian hätte bis auf seine Zeit kein christenverfolgender Imperator mehr existirt, und Tertullians (Apol. c. 2. 5), dürfte unzweifelhaft hervorgehen, dass das, was der Kaiser persönlich gegen die Kirche unternommen hat, sich auf sein freilich folgenschweres Rescript an den bithynischen Statthalter beschränkt hat.

3. Ich weiss wohl, dass hyperconservative Kritiker meinen Ausführungen gegenüber sich auf die acta s. Ignatii berufen werden, die sogar in der relativ correctesten Form, in der kürzeren griechischen Recension, das Verhör und die Verurtheilung des Ignatius durch den Kaiser persönlich zu Antiochien erfolgen lassen (*Μαγνύριον τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου* ex Ms. codice bibl. Colbert. Nr. 460, c. 1. 2 bei Ruinart a. a. O., S. 62. 63). Auch ist mir nicht unbekannt, dass die historische Basis dieser Acten von einst bis heute eifrige Vertheidiger gefunden hat: Nicht nur kirchlich gesinnte Forscher, wie Pagi (I, S. 107. 108, Nr. III. IV), Ruinart (praef. S. 22, Nr. 31, S. 55, Nr. 1 ff.), Tillemont (*Mémoires* t. II, part. 2, S. 22. 51—53. 446—449) und Mösinger (S. 118—123), sondern selbst ein unbefangener Kritiker wie Dodwell (a. a. O. S. 71, § XVIII) sind für die Authentie jener Vita eingetreten. Andere namhafte Forscher, nämlich S. Basnage (II, S. 17, § VIII), F. Chr. Baur (Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker [Tübingen 1848], S. 58 ff.), Hilgenfeld (Apostolische Väter, S. 213—215; vgl. auch S. 217 f.), R. A. Lipsius („Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe“ *Zeitschr. f. hist. Theol.* 1856, H. 1 [S. 3—160], S. 76 ff.), Th. Zahn (Ignatius, S. 245) und Overbeck (S. 120), haben aber mit ungleich besseren Gründen nachgewiesen, dass die angeblich authentischen Acten nicht vor Ende des 4. Jahrhunderts redigirt sind, und dass zumal die darin dominirende Voraussetzung, Trajan persönlich hätte den antiochenischen Bischof verhört und verurtheilt, in Rom den Bestien des Circus ausgesetzt zu werden, durchaus unhaltbar ist. Es sei mir gestattet, die

wichtigsten der von jenen Kritikern ausgeführten Argumente hier in gedrängter Form zusammenzustellen. Gegen ein persönliches Zusammentreffen des Kaisers mit Ignatius spricht erstens das Schweigen des Eusebius (H. e. III, 36) und seiner Gewährsmänner Irenäus und Polycarp. Dieses Schweigen des bischöflichen Autors, worauf sich S. Basnage und Hilgenfeld berufen, muss geradezu als beredtes gelten: Man vergleiche nur Eus. III, 36 mit III, 32. 33; hieraus erhellt, dass Eusebius aus der Zeit Trajans nur partielle und locale Christenverfolgungen kennt, die durch feindliche Statthalter und den fanatischen Pöbel veranlasst wurden, dass er aber von einem persönlichen Einschreiten des Fürsten gegen einzelne Christen keine Kunde hat. In dem gänzlichen Schweigen der sog. ignatianischen Briefe über die angeblich durch den Kaiser persönlich erfolgte Verurtheilung des Ignatius darf man ferner mit Zahn in jedem Falle ein unverächtliches Argument gegen jene Voraussetzung der Acten erblicken, mag man nun die dem Ignatius zugeschriebenen Briefe (der kürzeren syrischen Recension) für echt oder apokryph ansehen; im letzteren Falle läge einfach ein indirectes Zeugniß für die relativ späte Entstehungszeit der Acten vor. Drittens: Mit Recht betrachten Hilgenfeld und Lipsius die Angabe der Acten, wonach Trajan sich in seinem neunten Regierungsjahre, d. i. im J. 107, auf seinen parthischen Feldzug vorbereitete und bei dieser Gelegenheit in der syrischen Metropole mit dem Heiligen zusammentraf (vgl. Ruinart, S. 62, c. 2: „*Τραϊανῶ γὰρ . . . ἐννάτῳ ἔτει τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἐπαρθέντος ἐπὶ τῇ νίκῃ τῇ κατὰ Σκυθῶν . . . ἐκουσίως ἤγετο πρὸς Τραϊανὸν, διάγοντα μὲν κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν, σπουδάζοντα δὲ ἐπὶ Ἀρμενίαν καὶ Πάρθους*“), als ein historisches Nonsens. Denn Francke (Trajan, S. 253 — 261) hat überzeugend nachgewiesen, dass es nur einen orientalischen Feldzug Trajans gibt, dass der Kaiser erst im Herbst 114 von Rom nach Antiochien abgereist ist, dass das antiochenische Erdbeben in den Anfang des nächsten Jahres (115) fällt, dass man den

wirklichen Beginn des Feldzugs in den Frühling 115 zu setzen hat, und dass endlich Trajan erst nach Beendigung dieses Krieges nach der syrischen Hauptstadt zurückgekehrt ist. Hilgenfeld und Lipsius verwerfen also mit Recht den harmonistischen Nothbehelf einzelner kirchlich befangener Forscher, die zwei orientalische Feldzüge Trajans annehmen. Baur endlich betont mit Recht, dass der Inhalt der von Trajan und Plinius in Betreff der Christen gepflogenen Correspondenz ein persönliches Zusammentreffen des Kaisers mit Ignatius vollständig ausschliesst. So verhält sich die Sache in der That: Mag man annehmen, dass der Process des Ignatius in die Zeit vor Erlass der Instruction an Plinius falle oder einer späteren Zeit zuzuweisen sei, in keinem Falle lässt sich der Vorgang, wie er in den Acten erzählt wird, mit dem Geiste des Trajan'schen Regimes vereinigen. Die Chronologie der Acten ist also gänzlich unzulässig; für Freunde schwächerer Vermittlungsversuche bleibt aber noch die Angabe des Malalas (Chronograph. l. XI, S. 276) übrig, wonach Ignatius Anfang 115 zur Zeit des antiochenischen Erdbebens, als der Kaiser wirklich in der Orontesstadt weilte, das Martyrium erlitten hat. Gegenüber dieser Chronologie erinnert aber Zahn mit Fug daran, dass die Mittheilung, um Glauben zu beanspruchen, von einem minder unzuverlässigen und confusen Gewährsmann herrühren müsste, und zudem steht sie mit dem Geiste des Trajan'schen Rescriptes an Plinius im Widerspruch.

4. Nach obigen Ausführungen unterliegt es also keinem Zweifel, dass das Toleranzedict der historischen Basis der Beziehungen Trajans zur Kirche widerspricht. Ich könnte noch als sechsten Grund gegen die Authentie unseres Documentes geltend machen, dass es bloss einen integrirenden Theil apokrypher Märtyreracten bildet, verzichte aber auf die nähere Ausführung, da die bisher vorgebrachten Argumente schon genügen dürften, um das vorliegende Toleranzedict als ein gefälschtes Machwerk erkennen zu lassen. Ich will in Bezug auf den apokryphen Charakter der menischen und syrischen Acten des Sabelius und Barsimäus — beide Biographien sind innerlich verwandt — nur ein Zweifaches



bemerken, erstens dass sie an der unhistorischen Voraussetzung laboriren, Trajan hätte (nebst seinem Vasallen in Edessa) für die Christen allgemeinen Opferzwang verfügt (vgl. z. B. *Acta Syriaca martyrii s. Sarbelii* S. 4: *Anno decimo quinto imperatoris Trajani Caesaris . . . . . Trajanus Caesar praesidibus provinciarum imperii sui mandavit, ut sacrificia et libationes in omnibus urbibus . . . . . auferentur et sacrificare renuentes comprehensi verberibus, per pectines ferreas dilacerationibus, plagis et diris omnis generis tormentis traderentur et postremo capitali per gladium poena afficerentur*; vgl. *acta Syriaca s. Barsimaei* S. 93: *Iudex dixit: Cur non timuisti mandatum regum? Nam cum reges praeciperent, ut omnes sacrificarent etc.*<sup>1)</sup>), und dass ich überhaupt in Betreff der von Mössinger behaupteten Echtheit jener syrischen und armenischen Acten der edessenischen Heiligen Sarbelius und Barsimäus unbedingt folgendes Urtheil unterschreibe, das ein anonymer Recensent der Mössinger'schen Schrift im Literarischen Centralblatt (1875, Nr. 23 vom 5. Juni, S. 735) darüber gefällt hat: „Es würde den Eindruck der Unglaublichkeit dessen, was Dr. Mössinger uns zu glauben zumuthet, abschwächen, wollten wir einzelne Punkte aufzählen. Es ist kaum etwas hier erzählt, was nicht den Widerspruch herausfordert, und doch hat M. den sehr leichtgläubigen Cureton in seiner Beurtheilung dieser Acten weit überboten“ u. s. w.<sup>2)</sup> —

<sup>1)</sup> Mit Recht bezeichnet Zahn (S. 49, Anm. 2) die Annahme der *acta s. Sarbelii* (Scharbil), Trajan hätte eine systematische Christenverfolgung angeordnet, als „geschichtswidrig“.

<sup>2)</sup> Einer weiteren besonders monströsen Angabe der *acta Sarbelii* sei hier noch flüchtig gedacht: Es heisst dort, Sarbelius wäre früher eifriger Heide, ja sogar Oberpriester des Edessener gewesen, und der Bischof Barsimäus hätte seine Bekehrung durch eine einfache Unterredung herbeigeführt, die er während eines religiösen Festes der Heiden mit ihm hatte (vgl. *acta Syriaca*, S. 4—6; vgl. *acta Armeniaca ex actis martyrii s. Barsimaei*, S. 29. 30). Also das Zureden eines christlichen Bischofs soll einen eifrigen heidnischen Pontifex, noch dazu zu einer Zeit, wo er als Oberpriester amtirte, sofort in einen Christen umgewandelt haben!!

Zu Gunsten der angeblichen Echtheit der Acten des Barsimäus und speciell des fraglichen Toleranzedicts beruft sich Mösinger (S. 121) auf die Menäen der griechischen Kirche (s. 28 u. 30. Januar) (!); das heisst aber die zweifelhafte Autorität einer unzuverlässigen Quelle auf eine solche von gleich trüber Beschaffenheit stützen. Denn die Menäen sind nur eine durch Beigabe ritualistischer Details bewirkten Erweiterung der Menologien; die Lebensskizzen der betreffenden Heiligen lauten in beiden Klassen morgenländischer Calendarien vollständig gleich. Die Menäen sind also in diesem Falle mit den Menologien zu identificiren. Diese letzteren, erst im 10. und 11. Jahrhundert redigirt, müssen aber nebst Simeon Metaphrastes als die erbärmlichsten Quellen der älteren Kirchengeschichte gelten: die darin enthaltenen Notizen über die Märtyrer zeichnen sich nur durch eine erschreckende Fülle alberner Mirakel, empörender Henkerscenen, ungeschichtlicher Angaben und Voraussetzungen der ungeheuerlichsten Art aus (vgl. meine „Licinianische Christenverfolgung“ S. 76—91). Nach dem Gesagten ist also S. Basnage (II, S. 31, § IV) vollständig im Recht, wenn er den angeblichen Glaubenskampf der Edessener Sarbelius und Barsimäus nicht bloss für nichttrajanisch, sondern sogar überhaupt für eine Fiction ansieht. Er macht über diese und andere apokryphe Märtyrer, die das officielle Martyrologium der Curie mit der Regierungszeit Trajans in Verbindung bringt, folgende durchaus zutreffende Bemerkung: „Nos commentis ejusmodi liberandam esse censemus historiam, cui tot ex fictis Martyribus non minimum turpitudinis inuritur.“ Dieser Satz findet, wie wir gesehen haben, im vollsten Masse auch auf das fragliche Toleranzedict Trajans seine Anwendung, das Mösinger — freilich, ich möchte fast sagen leider, optima fide — seinem Leserkreis als echte Waare verkaufen möchte.

## II. Zur Kritik der Märtyreracten der h. Symphorosa und ihrer sieben Söhne.

1. Diese Acten stehen bei älteren Kirchenhistorikern in besonders hoher Achtung: Baronius (*Mart. Rom.* [Coloniae 1603], s. 18. Juli, S. 450, Note a; *Ann. eccl.* II [Venetiis 1706], S. 77, § IV—VI, Ruinart (*Acta martyr.*, S. 70, Admonitio in passionem s. Symphorosae Nr. 1) und Tillemont (*Mémoires t. II<sup>2</sup>*, S. 104. 110. 135—142. 484—487) treten mit Eifer für deren Echtheit ein. Bereits S. Basnage (II, S. 46. 47, § V) hat indess unwiderleglich nachgewiesen, dass jenes angeblich hochauthentische Document in Wirklichkeit nur als ein gänzlich gefälschtes Machwerk aus später Zeit zu gelten hat. Ich könnte somit die ganze Streitfrage als definitiv abgeschlossen betrachten; aber zwei Gründe veranlassen mich, das betreffende Martyrium hier erneut zum Gegenstand einer gedrängten Erörterung zu machen: Erstens, die *Annales politico-ecclesiastici* des vortrefflichen Kritikers S. Basnage, der in Abweisung von Mythen auf dem Gebiete der älteren Kirchengeschichte für seine Zeit schon ganz Erhebliches geleistet hat, sind selbst in gelehrten Kreisen so gut wie gar nicht bekannt, und dann ist neuerdings sogar ein so kirchlich unbefangener Forscher wie Franz Overbeck (a. a. O. S. 139) wenigstens für die relative Authentie der *acta s. Symphorosae* eingetreten; er äussert sich über dieselben, wie folgt: „Es fehlt selbst nicht an directen Spuren der persönlichen Feindseligkeit des Hadrian gegen die Christen. Zögernd mag man sich auf die Acten des Martyriums der heiligen Symphorosa und ihrer sieben Söhne berufen, in welchen Hadrian persönlich als Verfolger der Christen nach den Grundsätzen Trajans auftritt, immerhin gehören sie doch zu den unbedenklichsten Denkmalen der Art.“ Man sieht, Overbeck's kritischer Tact vermag in Märtyreracten überhaupt keine kirchenhistorischen Quellen ersten Ranges zu erkennen, aber innerhalb dieser Kategorie will er gerade der Passion der h. Symphorosa eine besondere Bedeutung zusprechen, so zwar, dass er dieselbe sogar als weiteren Beweis

für seine im Uebrigen sehr gut begründete, durchaus richtige These verwerthet, wonach Hadrians christenfreundliche Rescripte nicht etwa als eigentliche Toleranzedicta zu betrachten sind, sondern nur den Zweck verfolgten, den Christen gegenüber den bekannten Trajan'schen Grundsatz zur stricte Ausführung zu bringen und dieselben vor ungesetzlichen tumultuarischen Miss-handlungen Seitens des fanatischen Pöbels und feindlich gesinnte Statthalter zu schützen, die über den Buchstaben und den Geist jenes Reichsgrundgesetzes hinausgingen. Ich werde nun auf Grund einer sorgfältigen kritischen Würdigung der Argumentation Basnage's ein Zweifaches nachweisen, einmal dass die fraglichen Acten apokryph sind, und dann dass Symphorosa und ihre 7 Söhne zwar als geschichtliche Heiligen gelten dürfen, aber zur Regierungszeit Hadrians (reg. 117—138) in gar keiner Beziehung stehen. Ehe ich jedoch meine Deduction beginne, will ich im Interesse der Orientirung des Lesers denselben mit dem wesentlichen Inhalt der fraglichen Acten bekannt machen.

Die „Passio ss. Symphorosae et septem filiorum ejus“ ist abgedruckt bei Surius (*Vitae probatae Sanctorum* T. III, s. 18. Julii, S. 210. 211) und Ruinart (S. 70. 71). Letzterer gibt im Wesentlichen den correcteren Text; denn er hat die ihm vorliegenden Editionen des Surius, Mombritius und Cardulus mit drei Handschriften verglichen, wovon zwei der Colbertinischen Bibliothek und eine der Pariser Sorbonne angehörten (vgl. *Admonitio* S. 70, Nr. 1). Nach der Ruinart'schen Ausgabe ist Folgendes der wesentliche Inhalt der Acten:

„Kaiser Hadrian baute sich einen Palast zu Tibur (Tivoli) und wollte ihn einweihen durch religiöse Cärimonien, wie solche das Heidenthum vorschrieb. Er begann mit Opfern und heischte von den Dämonen, die in den Götzenbildern wohnten, ferneren Bescheid über die weiter vorzunehmenden Cärimonien. Da antworteten ihm die bösen Geister: „Die Wittve Symphorosa inigt uns dadurch, dass sie nebst ihren 7 Söhnen täglich zu rem Gott betet. Wenn diese daher mit ihren Söhnen geopfert st, versprechen wir, dir Alles zu leisten, was du verlangst.“  
(XXI, 1.)

Da liess der Kaiser die Wittve nebst ihren Söhnen festnehmen und suchte sie durch freundliches Zureden zu veranlassen, den Götzen zu opfern. Aber weder gütige Worte noch Drohungen machten auf die überzeugungsfeste Christin den geringsten Eindruck. Da wurde Symphorosa auf Befehl Hadrians in einen Tempel des Hercules geführt und dort zuerst durch Backenstreiche misshandelt und dann an den Haaren aufgehängt. Als auch diese Martern ihren Widerstand nicht zu brechen vermochten, liess ihr der Kaiser den Hals mit einem mächtigen Steine beschweren und sie dann in den kleinen Fluss werfen, der Tibur umspült; so fand Symphorosa ihren Tod in den Wellen. Am folgenden Tage liess sich Hadrian auch die 7 Söhne der Gemordeten vorführen und bot Alles auf, um sie für das Heidenthum zu gewinnen. Da sie aber wie ihre Mutter unentwegt an ihrer religiösen Ueberzeugung festhielten, liess der Fürst rings um den Tempel des Hercules sieben Pfähle errichten und an jedem derselben einen der 7 Brüder anspannen; hierauf liess er die eifrigen Christen auf folgende Art umbringen. Auf seinen Befehl wurde zuerst Crescens die Kehle durchbohrt; dem zweiten Bruder Julianus liess er die Brust durchstechen; dem Dritten, Nemesius, befahl er, das Herz zu durchbohren; der Vierte, Primitivus, wurde auf des Fürsten Geheiss am Nabel verwundet, dem Fünften, Justinus, liess er den Rücken mit dem Schwerte durchbohren, den Sechsten, Stracteus, befahl Hadrian an der Seite zu verwunden; dem Siebenten endlich, Eugenius, wurde auf Befehl des Kaisers der Körper von oben nach unten gespalten. Hierauf ruhte die Verfolgung ein Jahr und 6 Monate, so dass es möglich war, die Leiber der Märtyrer zu beerdigen.“

2. Selbst Baronius, Ruinart und Tillemont betrachten diese Acten nicht in dem Sinne als authentisch, dass sie annähmen, sie seien etwa noch bei Lebzeiten Hadrians oder doch bald nach seinem Tode verfasst, aber immerhin führen sie deren Inhalt auf authentisches Material zurück und wollen dieselben, wenn auch nicht gerade in ihrer jetzigen

Gestalt, schon etwa ein Jahrhundert nach dem präsumtiven Zeitpunkte jenes Martyriums entstanden sein lassen. Die Handschriften unserer Vita enthalten vor Beginn der eigentlichen Erzählung eine Art von Vorrede, die besagt, die Acten seien einem verloren gegangenen Werke des christlichen Schriftstellers Julius Africanus entlehnt, worin er überhaupt die Acten aller ihm bekannten römischen und italienischen Märtyrer gesammelt hätte<sup>1)</sup>. Gestützt auf diese Aussage der Acten selbst, nehmen nun jene drei Kirchenhistoriker Julius Africanus als den Verfasser der Acten an oder behaupten doch, ein späterer Compiler hätte die betreffenden Partien aus den Werken jenes Schriftstellers zu einer Vita Symphorosa's verarbeitet. Etwas gezwungen lautet Tillemonts Motivirung: Er meint, die ursprüngliche Vita der Symphorosa könne vom Verfasser der Acten (in ihrer jetzt vorliegenden Gestalt) durch das Medium des (leider gleichfalls verloren gegangenen) eusebianischen Werkes über die Märtyreracten benutzt worden sein. Das Zeitalter dieses Africanus, auf den also unsere Acten sich angeblich zurückführen lassen, erhellt aus dem Vergleich von Eus. h. e. VI, 31 mit VI, 28—30, woraus erhellt, dass er ein Zeitgenosse des Origenes war, oder genauer, dass seine Blütezeit bald nach der Christenverfolgung Maximins I. (235 bis 238) fällt. Man muss einräumen, dass für die Authentie der Vita viele Gründe wenigstens zu sprechen scheinen: Sie repräsentirt sich dem oberflächlichen Beschauer recht sauber; Manches darin lautet gar nicht so übel und könnte wohl die Kritik bestechen. Erstens stammen diese Acten sicher nicht aus der anrühigen Fabrik des Simeon Metaphrastes oder eines Geistesverwandten dieses Fabulators; mit der schlichten einfachen Darstellung, die Ruinart und Tillemont so sehr rühmen, hat es in der That seine Richtigkeit. Symphorosa's Antworten ihrem Peiniger Hadrian gegenüber halten sich innerhalb der Schranken der Mässigung; wir begegnen keinen abgeschmackten

<sup>1)</sup> Nur Surius, nicht auch Ruinart, gibt diese „praefatio“ der Acten.

Mirakeln, und auch die Henkerscenen werden nicht allzu stark aufgetragen; endlich führt sich erfreulicher Weise nicht etwa ein angeblicher Augenzeuge des Martyriums als Verfasser der Vita ein. Ferner kann die Angabe, die Götzenbilder seien von Dämonen, von bösen Geistern, bewohnt, nicht befremden, da so manche Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhunderts diesem abergläubischen Wahne huldigen. Endlich könnte man zu Gunsten unserer Acten sagen: Nach Spart. Hadrian. c. 26 und Trebell. Pollio XXX tyr. c. 30 hat sich Hadrian wirklich einen prächtigen Palast zu Tibur gebaut<sup>1)</sup>; er erscheint als Enthusiast für den griechisch-römischen Polytheismus und als Verächter der ausländischen (nichtrömischen) Sacra, der vom Christenthum und speciell von den ägyptischen Christen unvortheilhafte Vorstellungen hat (vgl. Cass. Dion. rer. Roman. Xiphilini excerpta, l. 69, c. 16), Spartian. Hadrian c. 13 [„... Eleusina sacra ... suscepit“], 22 [„sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit, pontificis maximi officium peregit“]; vgl. Hadrians Schreiben an den Consul Servianus bei Vopise. Saturnin. c. 7. 8); der Kaiser besass (nach Marius Maximus bei Spart. Hadr. c. 20) einen angeborenen Hang zur Grausamkeit, also wird er auch die Christen nicht geschont haben. Aus allen diesen Prämissen könnte man nun schliessen, dass unsere Acten wenigstens der historischen Basis nicht ermangeln. Und doch, trotz dieser scheinbar so glänzenden Vorzüge sind die acta s. Symphorosae nichts denn ein gänzlich gefälschtes Machwerk.

3. Erstens, sehr bedenklich für den angeblichen Zusammenhang unserer Acten mit dem Märtyrer-Opus des Africanus ist der Umstand, dass Eus. h. e. VI, 31, wo er mit einiger Ausführlichkeit über die literarische Thätigkeit dieses Mannes han-

<sup>1)</sup> An der ersten Stelle ist allerdings nur von einer „Tiburtina villa“ die Rede; da aber die Pracht dieses Baues ausdrücklich betont wird („mire — exaedificavit, ita ut in ea et provinciarum et locorum celeberrima nomina inscriberet“ etc.), so wird wohl villa hier identisch sein mit palatium.

delt, gerade jenes Werkes nicht gedenkt: Er hebt nur die aus fünf Büchern bestehende Chronographie des Schriftstellers rühmend hervor („τοῦ δ' αὐτοῦ Ἀφρικανοῦ καὶ ἄλλα τὸν ἀριθμὸν πέντε χρονογραφιῶν ἦλθεν εἰς ἡμᾶς ἐπ' ἀκριβὲς πεπονημένα σπουδάσματα“). Ich will indess diesem Argument, das übrigens Basnage entgangen ist, keine unbedingt entscheidende Bedeutung beilegen, da die Möglichkeit wenigstens nicht ganz ausgeschlossen ist, dass Africanus in jener (gleichfalls verloren gegangenen) Chronographie ganz kurz irgend einer italienischen Märtyrerin Symphorosa gedacht hätte, zumal er nach Eus. l. c. von streng kirchlicher Gesinnung war und sein Buch mit grosser Genauigkeit ausgearbeitet hat. Zweitens, die späte Entstehungszeit der Vita schliesst Basnage mit Recht aus dem Vorkommen der Schlussformel (Ruinart, S. 71, c. IV): „regnante Domino nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. Vor 525 kann also unsere Vita nicht verfasst sein, da Dionysius Areopagita erst damals zum ersten Mal sich der christlichen Aera bedient hat, und die genannte Formel sogar noch im neunten Jahrhundert selten ist (vgl. Basnage II, S. 362, § XIV). Freilich trotz dieser späten Entstehungszeit der Acten wäre immer noch die Möglichkeit vorhanden, dass authentisches Material darin Verwerthung gefunden hätte. Aber auch ein derartiger harmonistischer Nothbehelf wird durch die weiteren Argumente Basnage's vollständig ausgeschlossen. Drittens nämlich erinnert Basnage mit Fug daran, dass Hadrian nach unseren Acten im Widerspruch mit der Geschichte als grimmer Christenfeind, schlimmer selbst denn ein Decius, Galerius, Diocletian und Maximin II. erscheint. Was kann es in der That Grausameres geben, als dass der Kaiser, nicht zufrieden damit, die 7 Brüder dem Tode zu weihen, mit ekelhafter, eines Fürsten unwürdiger Blutgier dem Henker sogar die betreffenden Körpertheile bezeichnet, die sein Stahl treffen soll (vgl. acta c. III: . . . ssit circa Herculis templum septem stipites figi et ibi eos ad scleas extendi. Et primum Crescentem praecepit in gutture ansfigi, secundum Julianum in pectore pungi, tertium



Nemesium in corde percuti, quartum Primitivum in umbilico vulnerari, quintum Justinum aversum per dorsum perforari gladio, sextum Stracteam in latere vulnerari, septimum vero Eugenium a summo usque deorsum findi“!). Rechnet man hierzu noch die Folterung und den grausamen Tod Symphorosa's (acta, c. II), so muss man es geradezu unbegreiflich finden, dass Overbeck in diesem Hadrian der Acten den geschichtlichen Hadrian wiedererkennen will, der sich darauf beschränkt, den Christen gegenüber stricte das relativ humane Rescript Trajans zur Anwendung zu bringen, der gegenüber den trotz des officiellen Verbotes der Christenhetze dem Richter vorgeführten Anhängern Jesu bloss das „punire“, d. h. im schlimmsten Falle einfache Todesstrafe, für zulässig erklärt (... „si deferantur et arguantur, puniendi sunt“). Lässt sich annehmen, der Fürst, den Bischof Melito von Sardes (um 170) in seiner dem Kaiser Marc Aurel gewidmeten Apologie wegen seiner (freilich überschätzten) christenfreundlichen Rescripte (nebst dem älteren Antoninus) als den „frommen“ (εὐσεβής) Adoptivvater des philosophischen Imperators rühmend hervorhebt (ap. Eus. h. e. IV, 26), und von dem Tertullian (um 200) Apolog. c. 5. bezeugt, dass er keine neuen Gesetze gegen die Christen geschaffen habe („quas . . . . . nullas Hadrianus, quamquam omnium curiositatum explorator, impressit“), lässt sich annehmen, dass ein solcher Herrscher persönlich gegen einzelne Christen mit so furchtbarer Grausamkeit eingeschritten sei, wie dies die Acten wollen?

Viertens, gegenüber der Angabe unserer Vita, die Dämonen hätten dem Kaiser versprochen, sobald Symphorosa und ihre Söhne veranlasst worden, zu opfern, würden sie alles erfüllen, was man von ihnen verlange (c. I: „responderunt . . . : . . . . . Ista itaque si cum filiis suis sacrificaverit, promittimus nos omnia praestare, quae petitis“), erinnert Basnage mit Recht daran, dass die Dämonen des griechisch-römischen Alterthums sonst nicht die Gewohnheit haben, den Opfernden etwas zu versprechen. Dass der Lact. mort. pers. c. 10

berichtete Vorfall, der für die Christen im Palaste und im Heer ein unheimliches Vorspiel der grossen diocletianischen Verfolgung nach sich zog, kein Analogon zu der bezüglichen Mittheilung der Acten bildet, das hat Basnage trefflich nachgewiesen; er bemerkt sehr richtig: „Aliud vero est daemones fugere nec respondere, cum eorum sacris intersint Christiani; aliud palam edita voce multa polliceri bona, si mulier absens cum filiis suis ad immolandum cogeretur.“ Ruinart und Tillemont wollen aber in Eus. v. Const. II, 50 ein Analogon der betreffenden Notiz unserer Acten erblicken. Da Basnage es unterlassen hat, auch diese Stelle auf seine These zu prüfen, so soll es hier in aller Kürze geschehen. Eus. v. C. II, 50 erzählt Constantin (in seiner späteren christlichen Periode, d. i. zwischen 323 und 337), kurz vor Ausbruch der diocletianischen Verfolgung hätte ein Orakel Apollo's verkündet, der Gott werde durch die Existenz der gerechten Männer, d. h. durch die Existenz des Christenthums, gehindert, wahre Orakelsprüche mitzuthemen. Man sieht, auch diese Stelle widerspricht der Basnage'schen Annahme in keiner Weise; denn es ist da wohl von einer Kundgebung eines Dämons, aber nicht von einem Versprechen die Rede, das er etwa gegenüber seinen gläubigen Verehrern abgelegt hätte.

Fünftens endlich heisst es in unseren Acten, Hadrian hätte seinen neuen Palast zu Tibur mit Opfern und religiösen Cärimonien überhaupt eingeweiht (c. I: „Cum fabricasset Hadrianus palatium et id dedicare vellet ritu illo nefario coepissetque sacrificiis idolorum ac daemorum, qui in idolis habitabant, flagitare responsa“ etc.). Dazu bemerkt Basnage mit Fug: „Templa numinum fanaque superstitionis ritibus consecrata fuisse scimus, palatia Caesarum nescimus.“ Und in der That ist kein einziger Fall bekannt, dass ein römischer Kaiserpalast durch Opfer und Cärimonien seine religiöse Weihe erhalten hätte<sup>1)</sup>. Mit Recht

<sup>1)</sup> Auch Tillemont vermag sich dem Gewichte dieses Argumentes nicht zu entziehen; ergötlich ist aber die Art und Weise, wie er sich der bitteren Consequenz dieses nothgedrungenen Zu-

meint *Basnage*, schwerlich würden so viele Christen am Hofe heidnischer Kaiser, z. B. des *Septimius Severus* (vgl. *Tertull. Apolog. c. 37* [ . . . „*vestra omnia implevimus, urbes, insulas . . . palatium*], ad *Scapulam c. IV ed. Rigaltius*) und *Diocletian's* (vgl. *Eus. h. e. VIII, 1*), gewohnt und Palastämter bekleidet haben, wenn die kaiserlichen Paläste die Weihe heidnischen Aberglaubens erhalten hätten. Mit diesem Argumente fällt zugleich die letzte Basis des morschen Gebäudes unserer Acten, und *Basnage* ruft mit gutem Grunde triumphirend aus: „*Hinc de culmine ruunt acta Symphorosae, everso fundamento, consecratione scilicet palatii Adriani, quae causam daemonibus praebuit querendi, se a Symphorosa quotidie Deum suum invocante misere laniari atque cruciari.*“ Aus obiger Beweisführung erhellt also ein Doppeltes, erstens dass die *acta s. Symphorosae* nur ein durch und durch gefälschtes Machwerk aus später Zeit sind, und dann dass die acht Märtyrer, wenn überhaupt historische Persönlichkeiten, mit der Geschichte *Hadrian's* gar nichts zu schaffen haben. *Ruinart* hatte demnach nicht nöthig, einer kritischen Anwandlung nachgebend, die „*praefatio*“ über den Zusammenhang der Acten mit *Africanus* ungedruckt zu lassen; diese „*praefatio*“ darf nicht etwa als späteres Einschiesel gelten, im Gegentheil sie steht mit der ganzen Fälschung vollständig im Einklang<sup>1)</sup>.

geständnisses zu entwinden sucht. Da ihm kein Fall bekannt ist, dass man heidnische Paläste mit religiösen Cärimonien eingeweiht hätte, gestattet er sich statt „*palais*“ die ganz willkürliche Conjectur „*temple*“ und stellt die ebenso unberechtigte Vermuthung auf, das Wort *palatium* hätte vielleicht auch „*Tempel*“ bedeutet (vgl. *Tillemont, S. 137, Note 1*: „*Le texte porte un palais. Mais dedioit-on un palais avec des ceremonies de religion? Le mot grec signi- fioit peut-estre aussi un temple [sic!]. Adrien en fit bastir un celebre à Venus dédié apparemment en l'an 130<sup>e</sup>.*“).

<sup>1)</sup> In zwei Handschriften, dem *Cod. Msc. Sorbonicus* und dem einen *Cod. Msc. der Colbertina*, findet sich noch die Notiz, Kaiser *Hadrian* sei bald nach der Hinrichtung der sieben Brüder gestorben (vgl. *Ruinart, S. 71, Note 7*). *Ruinart* hat diesen *Passus* weggelassen, er

4. Es ist noch die Frage: Dürfen Symphorosa und ihre sieben Söhne überhaupt als geschichtliche Heiligen gelten? Diese Frage ist zu bejahen: an der nackten Thatsache dieses Martyriums lässt sich nicht wohl zweifeln. Freilich in der Erwähnung bei Ado, Usuardus, Rhabanus und Notker, den occidentalischen Martyrologisten des 9. Jahrhunderts, liegt kein vollgültiger Beweis für die historische Existenz unserer italienischen Blutzengen (vgl. Ruinart, S. 70 [Admonitio], Nr. 3), auch nicht in der Erwähnung im *Romanum parvum seu vetus* von c. 750 (vgl. Ruinart a. a. O.), ja nicht einmal in dem Umstand, dass schon das sogenannte Martyrologium Hieronymi, dessen Kern bereits zu Anfang des 7. Jahrhunderts abgeschlossen war, unter dem 18. Juli die acht Heiligen aufgenommen hat. Der Grund, warum ich an der einfachen Thatsache des Martyriums festhalte, ohne in Betreff der Zeit und sonstiger Nebenumstände den Standpunkt des *Non liquet* aufzugeben, liegt eben darin, dass das Martyrologium Hieronymi seiner Erwähnung der betreffenden Märtyrer die Notiz beifügt, es seien auch schon Acten derselben vorhanden. Diese Vita kann nicht mit unserer gefälschten identisch sein; denn letztere ist sicher jünger als das Martyrologium, wie aus dem Vorkommen der Schlussformel *Regnante domino etc.* erhellt; zweitens differiren unsere apokryphe Vita und der sogenannte Hieronymus in Betreff der Namen der sieben Brüder (vgl. Tillemont, S. 486. 487).

---

mochte ihm verdächtig vorkommen, und auch Tillemont (a. a. O., S. 141, Note 1) wagt ihn nicht zu vertheidigen. Jener Zusatz ist in der That nur ein in den gefälschten Märtyreracten fast stereotyper falscher Pragmatismus, wie einen solchen z. B. R. A. Lipsius (*Chronologie der römischen Bischöfe*, S. 169) mit Fug in den *actis Alexandri papae* gerügt hat und ich selbst einen weiteren in den *actis s. Martinæ Tatianæ* nachgewiesen habe (vgl. meinen Aufsatz *Alexander Severus u. das Christenthum* in dieser Zeitschr. 1877, 1, S. 85. 86 und Anm. 2 daselbst).

### III. Zur Kritik von Aur. Victor iun. epit. c. 39, Nr. 7.

1. Aus dem Vergleich der idatianischen Consularfasten („Sabino et Rufino coss.“) mit Lact. m. p. c. 19. 42 und dem jüngeren Sextus Aurelius Victor (ep. [ed. Gruner] c. 39, Nr. 7) könnte man schliessen, der Kaiser Diocletian sei erst am 3. December 313 gestorben. Wäre diese Chronologie unumstösslich, so liesse sich gegen die bekannte Erzählung des jüngeren Victor (a. a. O.), wonach Constantin und Licinius während ihrer Mailänder Conferenzen in fast beispielloser Brutalität ihren greisen Wohlthäter Diocletian durch schriftliche Drohungen zum Selbstmord trieben, ein nicht unwesentliches kritisches Bedenken geltend machen; man könnte alsdann etwa Folgendes einwenden: Hegten die kaiserlichen Schwäger während ihrer Zusammenkunft zu Mailand, also in den ersten Monaten des Jahres 313, wirklich so schlimme Absichten gegen Diocletian, wie wir dies nach dem Berichte des Compilers annehmen müssen, wie war es denn möglich, dass der abgedankte Augustus viele Monate lang zu Salonä in Dalmatien leben konnte, ohne dass die verbündeten Machthaber auch nur die geringsten Anstalten trafen, um die in ihrem zweiten Schreiben, womit sie die Ablehnung Diocletians, sich gleichfalls in Mailand einzufinden, beantworteten, ausgesprochenen Drohungen auszuführen? Jede Chronologie, die dem soeben angedeuteten kritischen Einwande zu Grunde liegen würde, ist aber falsch: S. Basnage (II, S. 641, § II) hat längst nachgewiesen, dass Diocletian noch vor Maximin II., also kurz vor Sommer 313, d. i. um die Mitte dieses Jahres, sein Leben endigte. Basnage's Gründe sind in der That unwiderleglich: Einmal sagt der Zeitgenosse Lactanz (m. p. c. 43) ausdrücklich, dass der abgedankte Kaiser vor Maximin gestorben ist („Unus iam [scil. Maximinus] supererat de adversariis Dei“), und dann — hierin liegt das wichtigste Argument — erhält Diocletian in einem echten Document, in einem officiellen Actenstück, nämlich in dem zweiten Toleranzedict Maximin's II. für die Christen, das dieser Kaiser wenige Tage vor seinem

Tode erlassen hat, das Prädicat ‚Divus‘, welches bekanntlich nur bereits gestorbenen Imperatoren zukam <sup>1)</sup>. Im Sommer 313 war also Diocletian nicht mehr am Leben.

2. Basnage (II, S. 641, § I) will nicht recht daran glauben, die kaiserlichen Schwäger hätten gegen den Einsiedler von Salonā die Anklage erhoben, er begünstige unter der Hand den Maximin, weil ja Diocletian des letzteren Feind gewesen sei. Nun ist es gewiss richtig, dass der abgedankte Augustus in Maximin den rohen Verfolger seiner Tochter Valeria bitter hasste, und nicht minder darf man zugeben, dass er, der allen Regungen des Ehrgeizes längst und auf das Standhafteste entsagt hatte, weit davon entfernt war, sich gegen die verbündeten Imperatoren mit dem orientalischen Tyrannen in eine politische Intrigue einzulassen. Aber nichts schliesst die Annahme aus, Constantin und Licinius hätten die angeblich zwischen Diocletian und Maximin bestehende politische Freundschaft als Vorwand benutzt, um ihr, gelinde gesagt, unqualificirbares Verfahren gegen den Greis wenigstens scheinbar zu rechtfertigen. Und gerade dieser Anklage fehlte nicht ein gewisser Schein von Berechtigung. Man darf nämlich mit Richter (Weströmisches Reich, S. 63) vermuthen, dass Diocletian's Herz sich noch immer mehr dem von Maximin hochgehaltenen Principe der altheidnischen Staatsreligion, als der Politik der Christenfreunde Constantin und Licinius zuneigte.

#### IV. Zur Kritik der eusebianischen Berichte über die militärischen Conflict zwischen Constantin und Licinius.

1. Th. Keim verwirft in seiner Anzeige meiner „Licinianschen Christenverfolgung“ (vgl. Protest. Kirchentz. 1875, Nr. 39, S. 897—903) meine These, wonach Licinius erst im Jahre 319

<sup>1)</sup> Vgl. Eus. h. e. IX, c. 10: . . . . . „ὑπὸ τῶν θειοτάτων Κοκλήτιανου καὶ Μαξιμιανῶ τῶν γονέων τῶν ἡμετέρων“ κτλ. Eusebius gibt bloss eine griechische Uebersetzung des Documentes; im lateinischen Original stand ohne Zweifel „a divis Diocletiano : Maximiano“ etc.

den *Cyclus* seiner christenfeindlichen Massregeln eröffnet hat, und sucht vielmehr nachzuweisen, dass schon das Jahr 315 als der *terminus a quo* der Licinius-Verfolgung anzusehen ist. Es ist nicht meine Absicht, hier auf die ausführliche Polemik Keim's eingehend zu repliciren, um so weniger, als ich bereits unlängst in dieser Zeitschrift (1877, H. 2, S. 216. 217, Anm. 1) erneut meine Stellung zu jener Streitfrage genommen habe. Nur ein Gegenargument meines Referenten verdient hier eine Erörterung, weil es über den unmittelbaren Gegenstand hinaus von allgemeinerem Interesse sein dürfte. Keim stellt nämlich im Verlaufe seiner Polemik die Behauptung auf, „der Beginn der Licinius-Verfolgung im Jahre 315 stehe unzweifelhaft fest durch die bestimmte zweifache Nachricht des Eusebius (H. e. X, 8 und v. C. I, 50), dass Licinius mit seinem offenen Kriege gegen Constantin (worunter lediglich der von 314 zu verstehen) sofort auch den Krieg gegen Gott und die christliche Religion verbunden habe“. Mit anderen Worten, Keim regt mit dankenswerther Klarheit zum ersten Mal die interessante Streitfrage an, ob Eusebius bloss den zweiten (entscheidenden) Feldzug zwischen Constantin und Licinius beschreibt, oder ob er zugleich auch des ersten Waffenganges der kaiserlichen Schwäger, des Krieges von 314, gedenkt. Was die Sache selbst betrifft, so habe ich Folgendes zu erwidern: Nach meiner Ueberzeugung hat Eusebius den Feldzug von 314 gänzlich übergangen; seine militärischen Angaben beziehen sich ausschliesslich auf den zweiten Krieg zwischen Constantin und Licinius im Jahre 323. Es ist allerdings richtig, dass der bischöfliche Autor h. e. X, 8 (und wiederholt v. C. I, 50) Licinius' offenen Krieg gegen den abendländischen Collegen und seine Befehdung der Kirche zeitlich gleichsetzt. Auch darf man zugeben, dass diese Stelle, an und für sich betrachtet, eine Anspielung auf den ersten Waffengang der kaiserlichen Schwäger enthalten könnte. Die ganz kurze Notiz erhält aber erst ihre nähere authentische Declaration durch die ausführlichen unverkennbaren Zeitangaben und die militärischen Details, die uns Eusebius im

zweiten Buche seiner Biographie Constantin's bietet; die Sache verhält sich nämlich so: V. C. II, 1. 2 erzählt Eusebius die letzten Zeiten der Licinius-Verfolgung, die Attentate auf einzelne Bischöfe, insbesondere die Gräueltaten in Amasia und in Pontus überhaupt, wie Licinius in seinem grausamen Vorhaben, die (blutige) Verfolgung auf alle Christen auszudehnen, durch die bewaffnete Intervention Constantin's gestört worden sei. Wenn es nun II, 3 heisst, Constantin habe sich „gerüstet“ zur Befreiung der misshandelten orientalischen Christenheit (*Ὡς οὐκέτι ἀνεκτὸν εἶναι συνιδῶν τὴν τῶν εἰρημένων ἀκουγὴν . . ἐπὶ τὴν ἄμυναν τῶν καταπονομένων ἔσπευδε κτλ.*), so ist es klar, dass Eusebius nur die Vorbereitungen zum Feldzuge von 323 im Auge hat, und ebenso erhellt aus dem Gesagten, dass die v. C. II, 4—17 beschriebenen Rüstungen und militärischen Vorgänge sämtlich auf eben diesen zweiten Waffengang zwischen den beiden Imperatoren zu beziehen sind. Man hat also auch Eus. h. e. X, 8 und v. C. I, 50 mit dem Kriege von 323 in Verbindung zu bringen. Für diese Interpretation spricht aber noch ein weiterer Grund. Wollte man beide Stellen auf den Krieg von 314 beziehen, so müsste man zugleich zugeben, dass Licinius schon kurz vor Beginn jenes Feldzuges als Gegner des Christenthums aufgetreten wäre; denn h. e. X, 8 sagt Eusebius: Zu derselben Zeit, als Licinius den Krieg gegen den Schwager beschlossen hatte (er war also noch nicht eröffnet), rüstete er sich zum Kampf gegen die Kirche (*ὁμοσε δῆτα Κωνσταντίνῳ πολεμεῖν διαγνοὺς ἤδη καὶ κατὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων, ὃν ἠπίστατο σέβειν αὐτὸν, παρακαταίθεσαι ὠρμᾶτο*). Nun geht aber aus dem Vergleich von Eus. h. e. X, c. 4, Nr. 16 mit Sozom. h. e. I, 2. 7 unzweifelhaft hervor, — und selbst Keim muss dies einräumen —, dass Licinius unmittelbar vor der Schlacht von Cibala noch von den wohlwollendsten Intentionen für das Christenthum beseelt war (vgl. Keim a. a. O. S. 899).

2. Keim ist übrigens nicht der einzige Kirchenhistoriker, r im Eusebius Anspielungen auf den ersten militärischen Conflict der beiden verschwägerten Imperatoren entdeckt haben



will; freilich gerade h. e. X, 8 und v. C. I, 50 hat vor ihm noch Niemand auf diesen Feldzug bezogen. Baronius (Ann. III, S. 140 f., § V. VII) und Le Nourry (in seiner Ausgabe der Schrift de mortibus persecutor., S. 125) nehmen an, die Ansprache, die Licinius nach Eus. v. C. II, 5 in einem Götterhaine an einige vertraute Freunde hielt, hätte unmittelbar vor der Schlacht von Cibalä stattgefunden Baronius (a. a. O. S. 142, §§ XI. XIV) bringt auch Eus. v. C. II, 6—12 mit dem ersten Feldzug zwischen Constantin und Licinius in Zusammenhang. Eine eigenthümliche Stellung zur vorliegenden Streitfrage nimmt Henricus Valesius ein: er ist mit sich selbst im schroffsten Widerspruch. Nachdem er nämlich zuerst (Annot. ad Eus. v. C. I, 52, S. 207) unumwunden erklärt hat, Eusebius übergehe vollständig den ersten Waffengang der kaiserlichen Schwäger, kann er später nicht genug Anspielungen auf jenen Feldzug in dem bischöflichen Schriftsteller entdecken und bezieht demgemäss v. C. II, 6. 10. 12. 15 (in seinen „Annotationes“ zu diesen Stellen, S. 209. 210) auf den Krieg von 314. Mit der Abfertigung dieser unrichtigen Auffassung darf ich mich kurz fassen; denn schon aus obiger Argumentation geht hervor, dass alle jene eusebianischen Stellen (v. C. II, 5. 6. 10. 12. 15) nur mit dem zweiten Feldzuge (dem von 323) zu verbinden sind, und zudem hat bereits S. Basnage (II, S. 681—683, § II. V) überzeugend nachgewiesen, dass Baronius und Valesius ohne Grund einige eusebianische Stellen für die Geschichte des Krieges von 314 verwerthen wollen. Basnage's Hauptargument, dass der von Eusebius (v. C. II, 5 ff.) beschriebene Krieg auf die christenfeindlichen Acte des Licinius folgte, die nach v. C. II, 3 auch die Veranlassung desselben waren, während dem Feldzuge von 314 keine licinianische Befehdung der Kirche vorhing, ist gewiss zutreffend. Auch hat Basnage mit vollem Recht die auffallende Inconsequenz des Valesius gerügt. Nach dem Gesagten hat man also z. B. unter den beiden ersten Schlachten, die nach Eus. v. C. II, 6 die kaiserlichen Schwäger einander lieferten, und die beide mit einer

Niederlage Licin's endigten (*ἐνταῦθα δὲ Κωνσταντῖνος . . . πρώτης ἐκράτει παρατάξεως· εἴτ' οὐκ εἰς μακρὸν δευτέρως συμβολῆς κρείττων ἦν καὶ κρείττονων ἤδη νικητῶν ἐτύχανε' κτλ.*), mit Basnage (II, S. 682, § III) den bekannten Sieg Constantin's bei Adrianopel in Thracien vom 3. Juli 323 und einen weiteren nur durch Eusebius bezeugten Sieg des abendländischen Herrschers zu verstehen, der dem glänzenden Erfolge von Adrianopel vorherging. Einige Schwierigkeit bietet nur die Interpretation von Eus. v. C. II, 15, wo es heisst, Licinius hätte nach mehreren Niederlagen bei seinem Gegner in doloser Absicht um Erneuerung des Bündnisses nachgesucht und denn auch mit Constantin unter bestimmten Bedingungen einen Friedensvertrag abgeschlossen<sup>1)</sup>. Valesius (Annot. ad v. C. II, 15, S. 210) bezieht nun diese Stelle unbedenklich auf den Frieden, der den Feldzug von 314 beendigte. Aber mit Recht macht Basnage (S. 683, n. V) geltend, dass diese Auffassung durch Eusebius selbst widerlegt wird. In demselben Kapitel (v. C. II, 15) wird nämlich berichtet, Licinius hätte in Verletzung des kaum beschworenen Friedensvertrages heimlich militärische Rüstungen betrieben und sich nicht mehr erinnert, was er kurz vorher über die Götter gesagt habe (*„λαθραῖαν δ' αὐθις ὀπλιτῶν συνῆγε παρασκευὴν . . . καὶ τῶν αὐτῶ πρὸ μικροῦ περὶ θεῶν ὁμιληθέντων οὐδὲ μίαν ἐν νῶ καταβάλλετο μνήμη“*). Nun fährt Basnage in seiner Argumentation so fort: Wenn Eusebius v. C. II, 15 den Friedensvertrag von 314 hätte bezeichnen wollen, würde er dann wohl geschrieben haben, Licinius hätte Vorbereitungen zu einem zweiten Kriege getroffen und vergessen, was er kurz vorher in dem Götterhaine gesprochen? Und ferner, wenn der morgenländische Kaiser sofort nach

<sup>1)</sup> „Ἐπεὶ δ' ὁ μικρῶ πρόσθεν φυχᾶς, εἰρωνεῖα καθυπεκρίνετο, φιλικᾶς αὐθις ἀντιβολῶν σπεισασθαι δεξιᾶς, καὶ ταύτας αὐτῶ ἀρέχειν ἠέλιου ἐπὶ συνθηκῶν ὄροις βιωφελῶς καὶ τῶ ἀπὲ λυσιτελῶς προτεινομένας. ταῖς μὲν οὖν συνθήκαις ῥοθύμως ὑπακούειν ὁ δηλωθεὶς ὑπεκρίνετο, ὄροις βεβαιῶν τὴν ἰστίαν“.

Beendigung des Feldzuges von 314 sich zur Erneuerung des Kampfes rüstete, wie lässt sich dann annehmen, dass Licinius erst im Jahre 323 gegen Constantin wieder im Felde stand? Mit Recht vermuthet also Basnage, dass man unter dem v. C. II, 15 erwähnten Friedensvertrag einen Waffenstillstand zu verstehen hat, den Licinius im Jahre 323 nach verschiedenen Niederlagen kurz vor der letzten entscheidenden Schlacht von Chalcedon abschloss, wahrscheinlich, um Zeit für weitere Rüstungen zu gewinnen. Mit gutem Grunde beruft sich Basnage zu Gunsten seiner Vermuthung auf den Anonymus Valesii (*Excerpta de Constantino etc. c. 5, § 27, ed. Gardthausen ad calcem Amm. Marc. vol. II, S. 287*), wo berichtet wird, Licinius hätte in seiner letzten Schlacht gegen Constantin gothische Hülfsstruppen aufgeboten („*deinde apud Chrysopolim Licinius pugnavit maxime auxiliantibus Gothis, quos Aliquaca regalis deduxerat*“). Das werden die Barbaren gewesen sein, mit denen sich Licinius nach Eus. v. C. II, 15 im Widerspruch mit dem eben erst abgeschlossenen Friedensvertrage heimlich gegen Constantin verbündet hat („*βαρβάρους τ' ἄνδρας ἀνεκαλεῖτο συμμαχούς*“)<sup>1)</sup>.

#### V. Noch einmal die vierzig Märtyrer von Sebaste.

Das tragische Ende der vierzig sebastenischen Krieger, die wegen ihrer unbeugsamen Ueberzeugungstreue auf Befehl des licinianischen Statthalters von Kleinarmenien den schrecklichen Erfrierungstod auf dem Eise erleiden mussten, gilt mit Recht, abgesehen von dem Glaubenskampfe des Basileus von Amasia und einiger anderer Bischöfe, als das erlauchteste Martyrium aus der Zeit der licinianischen Verfolgung. Entsprechend dieser

<sup>1)</sup> Ohne Grund erhebt übrigens Basnage (II, S. 683, § V) gegen Baronius die Anklage, als bezöge er auch Eus. v. C. II, 15 auf den ersten Krieg der kaiserlichen Schwäger. Der Cardinal bringt vielmehr (vgl. Ann. III, S. 144, § IV) Das, was an jener Stelle über erneute Friedensverhandlungen zwischen Constantin und Licinius erzählt wird, ganz correct mit dem zweiten Feldzug der beiden Imperatoren in Verbindung.

grossen Bedeutung des erschütternden Ereignisses, habe ich demselben denn auch in meinem Buche über die licinianische Verfolgung eine ausführliche Erörterung (S. 104 — 115) gewidmet und bin zu folgenden Ergebnissen gelangt: Unter Verwerfung aller Nebenumstände und fabelhaften Zuthaten, wie sie sich in den betreffenden Acten und theilweise sogar bei Basilius dem Grossen (in seiner Homilia de XL martyribus) finden, hat man den Kern der Sache, die nackte Thatsache des Martyriums, nicht nur als geschichtlich, sondern sogar als licinianisch aufzufassen; jener Massenmord erfolgte jedoch nicht auf Geheiss oder Zustimmung des Kaisers persönlich, sondern auf Befehl des kleinarmenischen Statthalters, der aus Brutalität oder serviler Augendienerei über seine Instructionen hinausging. Jetzt — seit Erscheinen meiner Schrift sind über zwei Jahre verflossen — kann ich die erfreuliche Thatsache constatiren, dass auch manche meiner Herren Recensenten von meiner kritischen Erörterung des fraglichen Martyriums Anlass genommen haben, auch ihrerseits das sebastenische Trauerspiel zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen zu machen; es ist in der That neuerdings über den gewiss interessanten Stoff eine kleine Literatur entstanden. Da sich die Erörterungen über das Schicksal der vierzig Krieger durchaus auf controversem Boden bewegen, so zwar, dass diese Materie geradezu als kritisches Problem bezeichnet werden darf, so ist es nicht zu verwundern, dass meine Referenten theilweise wenigstens zu entgegengesetzten Ergebnissen gelangt sind, wie aus folgender Zusammenstellung hervorgehen dürfte. Keim (Protest. Kirchenztg. 1875, Nr. 39, S. 902. 903), Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, H. 1, S. 166), C. Weizsäcker (Theol. Literaturztg. 1876, Nr. 5, S. 140) und Moritz Ritter (Histor. Zeitschr. 1876, H. 4, S. 486. 487) stimmen meiner Auffassung jenes tragischen Vorganges unbedingt zu; sie blicken also in den Vierzig nicht bloss geschichtliche Blutigen überhaupt, sondern sogar licinianische Märtyrer. L a n g e n (Bonner „Theol. Lit.-Bl.“ 1876, Nr. 2, S. 28): hält den Glaubenskampf der sebastenischen Krieger zwar XXI, 1.)

überhaupt für geschichtlich, betrachtet es aber als sehr zweifelhaft, dass derselbe gerade unter Licinius stattgefunden hätte. Schönbach endlich (Zeitschr. f. deutsch. Alterth. 1876, H. 4, Anzeiger f. d. Alterth., S. 215—217) ist geneigt, die cappadocischen Heiligen weder für licinianische Märtyrer, noch überhaupt für historische Persönlichkeiten anzusehen. Indem ich es nun versuche, meine ursprüngliche Auffassung des betreffenden Vorganges gegenüber den übrigens höchst beachtenswerthen Einwendungen von Langen und Schönbach zu erhärten und theilweise durch neue Beweise zu stützen, bedarf es wohl kaum der Bemerkung, dass ich von einer erregten oder auch nur überflüssigen Polemik weit entfernt bin. Erstlich habe ich nämlich hierzu auch nicht den geringsten Anlass, indem ich im Gegentheil beiden Herren für ihre ebenso wohlwollende als sachkundige und eingehende Besprechung meines Buches mich aufrichtig verpflichtet fühle. Zweitens, Jeder, der meine Schrift irgendwie kennt, weiss, dass ich es nicht gerade als meine Aufgabe betrachte, das Pantheon der christlichen Kirche mit zweifelhaften oder gar erdichteten Martyrien zu füllen. Ich selbst war sogar, ehe ich zu festen Resultaten gelangt bin, lange Zeit sehr geneigt, das Trauerspiel von Sebaste als apokryph anzusehen (vgl. meine „Licin. Christenverf.“, S. 105—112). Ich stehe also dem fraglichen Martyrium und den hierauf bezüglichen Ausführungen meiner Referenten so recht sine ira et studio gegenüber.

1. Es ist zunächst die Frage: Dürfen die sebastenischen Krieger überhaupt als geschichtliche Märtyrer gelten? Schönbach bestreitet dies, gestützt auf folgende Gründe: I. Höchst bedeutsam ist das Schweigen des Eusebius. II. Die Homilie des Basilius bietet noch mehr sagenhafte Züge als Görres zugibt. III. Auch die seltsame Todesart der Vierzig macht den Eindruck des Mythos. IV. Die Zahl 40 erfreut sich in den Martyrologien einer Beliebtheit, welche sie fast als runde Zahl erscheinen lässt. V. Die Notiz des Sozomenus (IX, 2) erscheint werthlos, weil sie verbunden ist mit der ganz monströsen Geschichte von der Wiederauffindung der Reliquien.

Ich erwidere: Ich glaube, man hat gleichwohl in dem Martyrium der sebastenischen Heiligen eine geschichtliche Thatsache zu erblicken. Hierfür spricht zunächst Soz. IX, 2: Dass die Reliquien-Auffindung, die zur Zeit der frömmelnden Kaiserin Pulcheria stattgefunden haben soll, eine geschichtliche Absurdität ist, hat Schönbach trefflich nachgewiesen; da nach der Homilie des Basilius die erstarrten Körper der vierzig Soldaten verbrannt wurden, und man sofort die Asche in den Fluss warf, so konnten später gar keine echten Reliquien der Märtyrer existiren. Aber immerhin erhellt aus dem Soz. l. c. erzählten Vorfall, dass bereits vor Mitte des 5. Jahrhunderts zu Byzanz, also weit über Cappadocien hinaus, die angeblichen Reliquien der Vierzig Gegenstand eifriger Nachfrage waren; der Cultus jener Heiligen reicht also in hohes kirchliches Alterthum hinauf. Zweitens, dass die Homilie des Basilius noch mehr sagenhafte Züge enthält, als ich früher angenommen habe, ist richtig; aber die Homilie beweist uns, um mir Weizsäcker's treffende Argumentation anzudeuten, „dass so wenige Jahrzehnte nachher (nämlich um 370) das Fest dieser Märtyrer bestand.“ Aus ähnlichen Gründen sucht mit Fug auch Hilgenfeld den Massenmord von Sebaste als historische Thatsache nachzuweisen: er betont, dass dieses Martyrium schon durch die Kirchenväter Basilius, Gregor von Nyssa, Ephraem, Chrysostomus, Gaudentius von Brescia und Sozomenus bezeugt ist; so auch M. Ritter, der mit Recht die Homilien jener Kirchenväter des 4. Jahrhunderts und Sozomenus als Quellen ersten Ranges gelten lässt. Von besonderer Bedeutung dürfte es sein, dass Basilius und Sozomenus orientalische Schriftsteller sind, und dass vor Allem Ersterer sogar Cappadocier ist. Was die übrigen Einwendungen Schönbach's betrifft, so sind sie gegenüber den soeben ausgeführten Argumenten wohl von minder erheblicher Bedeutung. Das Schweigen des Eusebius über eine so erschütternde Katastrophe ist gewiss auffallend, und ich wage nicht, selbe zu erklären, aber entscheidend ist es nicht. Weniger fremdend dürfte die eigenthümliche Art der Todesstrafe sein,

obwohl ich gestehen muss, dass mir ein derartiger Erfrierungstod in keiner einzigen der zahlreichen Märtyrergeschichten begegnet ist, die ich in den letzten Jahren studirt habe. Denn erstens kann man nicht behaupten, dass es sich hier um eine jener Martern handelt, die in den notorisch gefälschten Acten, z. B. eines Metaphrastes, stereotyp sind. Und dann ist es durch orientalische Kirchenväter des 4. Jahrhunderts, durch Basilius selbst (vgl. *Homilia de XL martyribus c. IV* bei Ruinart S. 548) und Chrysostomus (ep. 4 et 6 ad Olympiadem bei Ruinart S. 548, Note 8), ausreichend bezeugt, dass Kleinarmenien sowohl als Grossarmenien im 4. Jahrhundert durch rauhe Winter berüchtigt waren. Was die Zahl 40 anbelangt, so ist freilich nicht zu leugnen, dass die kirchliche Tradition mit besonderer Hartnäckigkeit gerade an 40 sebastenischen Märtyrern festhält, worauf übrigens schon Friedrich (*Kirchengeschichte Deutschlands I*, S. 164, Note 513) aufmerksam gemacht hat. Lässt doch Basilius an Stelle des einzigen abgefallenen Kriegers sofort einen Lictor eintreten und die Zahl 40 wieder vervollständigen; mit Recht erblickt Weizsäcker gerade darin auch einen sagenhaften Zug. Vielleicht darf man zugeben, dass es nicht ganz ausgemacht ist, dass gerade vierzig Soldaten zu Sebaste gelitten haben.

2. Die zweite Frage ist: Darf man das historisch feststehende Trauerspiel von Sebaste mit der licinianischen Verfolgung in Verbindung bringen? Langen bestreitet dies aus zwei Gründen: Erstens, Basilius, die älteste Quelle, bietet keine Zeitangabe, und dann gedenkt Eusebius des fraglichen Martyriums gar nicht. Gleichwohl hat man aber, glaube ich, die sebastenischen Krieger für licinianische Blutzengen anzusehen. Hierfür spricht zunächst die Erwähnung bei Sozomenus (a. a. O.), der als unverächtliche Quelle für die Geschichte jener Befehdung der morgenländischen Kirche gelten darf, insofern er die betreffenden eusebianischen Mittheilungen vielfach in einer dem historischen Zusammenhang entsprechenden Weise ergänzt (vgl. meine „*Licin. Christenverf.*“, S. 36.

56. 57. 236. 237). Wichtiger ist ein weiterer Grund, den man bisher noch fast gar nicht beachtet hat. Der berühmte orientalische Kirchenvater, Ephraem Syrus, der jüngere Zeitgenosse und Freund des Basilius von Cäsarea, bringt nämlich sogar an zwei Stellen und noch dazu schon um 370, also kaum fünf Decennien nach dem präsumtiven Zeitpunkte unseres Martyriums, in seinem Panegyrikus auf Basilius und in seiner Homilie auf die sebastenischen Krieger, den tragischen Vorgang ausdrücklich mit der Licinius-Verfolgung in Zusammenhang. In seinem „Encomium in s. Magnum Basilium“ (Ephraem Syri opp., ed. Gerardus Vossius [Coloniae Agrippinae 1675], T. III, S. 722—726) stellt er die Ueberzeugungstreue der vierzig Märtyrer mit der des cappadocischen Bischofs in Parallele; dort (S. 724) findet sich folgende entscheidende Stelle: *Nam quemadmodum Sancti isti viriliter Licinio restiterunt tyranno et Doci praesidi, ita et Sanctus hic se opposuit Valenti et Ario ac audaci praefecto . . . . . Illi septa Licinii solverunt, hic Valentis edicta evertit. Illi iussa Docis praesidis pesum dederunt. Illi praefecti temeritatem diremerunt.* In seinem „Encomium in ss. XL martyres“ (ibid. S. 727—734) vergleicht Ephraem (S. 728) den Heldenmuth der vierzig Krieger mit der Standhaftigkeit der drei Jünglinge im Feuerofen zu Babylon und stellt consequent die beiderseitigen verfolgenden Monarchen einander gegenüber: „*Invaluit Licinius et Nabuchodonosor; plus autem Nabuchodonosor cum ministris suis: siquidem ille Sidrach, Miserch et Abdenago . . . vivos in fornacem . . . iniecit. Hic autem Sanctos absque indumentis fractos omnes ad me emisit.*“ — Es erübrigt noch, meine Behauptung, wonach Ephraem Freund und Zeitgenosse des Basilius gewesen ist, quellenmässig zu begründen: Die freundschaftlichen Beziehungen beider Kirchenväter lassen sich theils aus der erwähnten Homilie Ephraem's auf den cappadocischen Bischof, theils aus der von Gregor von Nyssa verfassten vita Ephraem Syri (bei Ger. Vossius l. c. T. I,



S. V) erschliessen. Das Zeitalter Ephraems betreffend, heisst es bei Hieronymus (in catalogo scriptor. eccles.): „Decessit (scil. Ephraem) sub Valente principe.“

---

V.

## Raban's Streit mit Gottschalk,

von

**K. F. Köhler,**

Superintendent in Städtfeld bei Eisenach.

Als der Erzbischof Otgar zu Mainz im April 847 gestorben war, wurde Rabanus Maurus von dem König Ludwig zum Nachfolger desselben ernannt und erhielt im Herbst desselben Jahres die erzbischöfliche Weihe.<sup>1)</sup> Schon im Beginne des Octobers berief er auf Antrag des Königs eine Synode nach Mainz. Es war eine zahlreiche Versammlung von Bischöfen mit vielen Chorbischöfen und Aebten. Auch Ansgar, der vertriebene Erzbischof von Hamburg, hatte sich eingefunden, um dem König und der Synode die traurige Lage der nordischen Mission vorzustellen, welche durch den Einfall der Normannen in Noth und Bedrängniss gekommen, da ihr manche Einkünfte, namentlich in Flandern, entzogen worden waren. Zur Synode bereitete man sich durch öffentliches Gebet und Fasten vor und theilte sich in zwei Abtheilungen, deren erste aus den Bischöfen und Chorbischöfen mit den Priestern und Diaconen, die zweite aus Aebten und Mönchen bestand.

Die erste Abtheilung hatte die Aufgabe, sich mit der Vervollkommnung der christlichen Bildung und der Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse, die letztere, sich mit der Hebung des Mönchsstandes zu beschäftigen.

---

<sup>1)</sup> Centur. Magdeb. Centur. IX. col. 137.

Das Synodalschreiben des Königs giebt der Klage über die Misshandlung der Geistlichen und der Beraubung des Kirchgutes Ausdruck.<sup>2)</sup> Hier begegnet uns wieder jener Gottschalk, welchem von der Synode zu Mainz 829 die Erlaubniss gegeben worden war, aus dem Mönchsstande zu treten, aber durch Raban's Einfluss veranlasst worden war, in demselben zu bleiben.

Derselbe hatte in der Schule zu Fulda seine erste Bildung erhalten, verliess aber dieselbe schon wieder, nachdem er kaum ein Jahr in den höheren Wissenschaften unterrichtet worden war. Er begab sich in die Erzdiöcese Rheims in das Kloster Orbais, wo er sich, ohne weiteren Unterricht, mit dem Lesen der heiligen Väter, besonders der Werke Augustin's und Fulgentius' über die Gnadenwahl und Prädestination, beschäftigte,<sup>3)</sup> so dass er wegen seiner Anhänglichkeit an Fulgentius auch Fulgentius genannt wurde.<sup>4)</sup> In seinem vierzigsten Lebensalter wurde er von Richbold, einem Chorbischofe, ohne Vorwissen des Diöcesanbischofs zum Priester geweiht, und sendete von Orbais aus Briefe, die seine Ansicht über eine zweifache Prädestination, der Guten und der Bösen, enthalten, an seine Freunde. Besonders hatte er sich an Jonas von Orleans (842), Servatus Lupus und Marquard von Prüm gewendet.

Von hier wanderte er zweimal weg, und wahrscheinlich beidemale nach Rom. Es wird dieses Weggangs von Walafrid Strabo (Bibl. maxima de praedestinatione. Tom. XV, p. 232) und von Hinkmar in seiner Schrift de praedestinatione Cap. II gedacht.

Im Jahre 848 traf Raban am Hofe des Königs Ludwig mit dem Bischof Noting, der zum Nachfolger des Bischofs von Verona ernannt worden war, zusammen und besprach sich mit ihm über die Häresie.

---

<sup>2)</sup> Harzheim, Conc. gener. Tom. II, p. 153.

<sup>3)</sup> Cellot, historia Gotteschalci praedestiniani, Parisiis, apend. 415.

<sup>4)</sup> Bibl. maxima patrum. Tom. XV, p. 232.

Es wurde unter ihnen beschlossen, dass Raban ein Werk schreiben solle, um den Irrthum zu widerlegen, dass Derjenige, welcher zum Leben bestimmt sei, nicht zu Grunde gehe, und der zum Tode Prädestinirte nicht selig werden könnte.

Raban verfasste zwei Briefe an Noting und Eberhard über diesen Gegenstand. Der Brief an Noting führt den Titel: Viro venerabili et omni nomine dignissimo Notingo, electo episcopo, Hrabanus in Christo salutem<sup>5)</sup> und ist nach Natalis Alexander Tom. XII, p. 321 im Jahre 847 geschrieben, während Raban mit Noting 848 zusammentraf, welches Jahr auch Kunstmann<sup>6)</sup> als das richtige für die Abfassung dieses Briefes angieht. In dem Briefe an Noting verwirft Raban die Meinung, als wirke die Vorherbestimmung Gottes bei allen Menschen entweder zum Guten oder zum Bösen, und entwickelt den Begriff der Prädestination aus einer dem heiligen Augustin untergeschobenen Schrift.<sup>7)</sup>

Prädestination, sagt er, komme vom Vorhersetzen, Sichvorherereignen eines Zukünftigen. Gott, dem das Vorhersehen nicht zufällig, sondern wesentlich sei, wisse Alles, ehe es sei, ebenso vorher und prädestinire es, wie es sich ereignen werde. Desshalb sage auch der Apostel, Diejenigen, welche er vorher gekannt habe, habe er auch prädestinirt (Röm. 8, 29). Aber nicht Alles, was Gott vorher wisse, prädestinire er auch; das Böse wisse er zwar vorher, aber prädestinire es nicht, das Gute wisse er vorher und prädestinire es.

Raban beweist nun aus dem A. T., dass den Sündern für ihre bösen Werke die Strafe vorher verkündigt werde und den Gerechten für ihre guten Handlungen Belohnung verheissen, und aus dem N. T., dass der Glaube an Christus, der durch die Liebe thätig sei, das wahre Heil der Menschen sei, und

<sup>5)</sup> Sirmond, Oper. Tom. II, p. 999.

<sup>6)</sup> Kunstmann, Leben des Rabanus Maurus, S. 921, welcher sich auf Pertz, Tom. I, p. 365 und Annales Fuldenses ad annum 848, Tom. I, p. 365 bezieht. Diese Annahme ist wohl die richtige.

<sup>7)</sup> Augustini oper. Antverp. 1700. Tom. X. Hyomosesticon Cap. II contra Pelagurin. Lib. VI.

Niemand, der an ihn glaube, zu Grunde gehe; wie konnte nun jener eitle Schwätzer behaupten, dass der rechte Glaube und die rechten Werke den Menschen nichts nützen, weil Niemand, der nicht prädestinirt sei, zum ewigen Leben gelange, die Prädestination nichts Anderes ist, als das Geschenk des Lebens, nicht aber der Verdammniß zum Verderben.

An die Zeugnisse der heiligen Schrift reiht Raban die Aussprüche der Väter über Prädestination, Gnade und freien Willen. Er führt aus der schon erwähnten, dem Augustin zugeschriebenen Schrift eine Stelle an, die viel zur Schlichtung des Streites hätte beitragen können, da darin gesagt wird, dass nicht die Bösen als solche, sondern nur die Strafe ihnen prädestinirt sei. Er ermahnt am Ende den Noting, fest zu glauben und Andern zu lehren, dass Gott die Guten und Bösen vorher gekannt, die ersteren zum ewigen Leben prädestinirt, das Verderben der letzteren aber nur vorherwisse, nicht aber vorher prädestinirt habe, dass Jeder, der selig werden wolle, durch die Gnade das ewige Leben erlange.

Es war noch im April des Jahres 848, wo Raban auch dem Grafen Eberhard von Friaul schrieb.<sup>8)</sup> Er bespricht darin Gottschalk's Lehre gerade so, wie er in dem Briefe an Noting gethan.

„Es sei in Deutschland bekannt, schreibt er, dass ein Klügling, mit Namen Gottschalk, sich bei dem Grafen aufhalte und lehre, der Mensch sei durch die Prädestination so gebunden, dass er selbst, wenn er selig werden wolle und zu diesem Zwecke durch den rechten Glauben und gute Werke zum ewigen Leben zu gelangen strebe, sich vergeblich bemühe, wenn er nicht zum Leben prädestinirt sei, als ob Gott, welcher Urheber des Heils, nicht des Verderbens sei, den Menschen zum Untergange zwingt.“

In Beziehung auf den Einfluss, den diese Lehre unter dem Volke hatte, sagt Raban: „Haec traditio in istis partibus scan-

<sup>8)</sup> In der Ausgabe von Ughelli (*Italia sacra* Tom. III, c. 696 sq.) obt der Brief an Eberhard das Datum. 10 Cal. Maj.

dalum est, et praedicatoribus evangelii inobedientes homines fecit, quia jam desperantes de semet ipsis reddidit (Sirmond. Tom. II, p. 1343).“

Gottschalk's Lehre war demnach nicht bloss in Italien, sondern auch in Deutschland verbreitet, was leicht erklärbar ist, da er selbst in dem Gedichte an Ratram bemerkt, dass jener seine Schriften überall hingendet habe. Raban bemerkt von den Schriften Gottschalk's in einem Briefe an Hinkmar: „Miror enim prudentiam vestram, quod istum virum, quod est, Gottescalchum, scribere aliquid permisistis, in quo officio magis nocere potuit, quam viva voce loquendo.“ Dass sich Gottschalk's Lehre vorzüglich von Friaul aus in Deutschland verbreitete, sagt der Brief an Eberhard in den Worten:

„Haec ergo, amice carissime, ideo tibi scripsi, ut cognosceres, quale scandalum de illis partibus veniens in hoc populo generavit (Sirmond, Tom. II, p. 1353).“

Raban schliesst sein Schreiben an Eberhard mit dem Vertrauen, dass Eberhard nichts in seiner Wohnung haben wolle, was dem Evangelium des Herrn widerspreche, sondern nur das, was Gott gefalle und zum Heil der Seele gereiche. Der Schluss seines Briefes blieb nicht ohne Erfolg; denn Gottschalk musste auf eine schmachvolle Weise Friaul verlassen. Er begab sich von hier nach Dalmatien, Pannonien und kam von da nach Noricum (Pertz, Monum. germ., Tom. II, p. 443).

König Ludwig hatte, wie schon oben bemerkt worden, im October 848 ein allgemeines placetum nach Mainz ausgeschrieben, bei welchem er die Gesandten der Slaven und Normannen empfing und Kirchsassen Raban's, welche sich gegen ihren Erzbischof aufgelehnt hatten, ihres Unrechts überführte.

Der üble Ruf, welcher sich über Raban verbreitete, war auch zu den Bischöfen gedrungen und es scheint seine Sache besonders die Veranlassung gewesen zu sein, dass sich dieses placetum zu einer Synode gestaltete. Es waren auf derselben zugegen der Erzbischof von Trier, Hildebold, Erzbischof von Köln, Alfrid, Bischof von Hildesheim, Haymo von

Halberstadt, Ludevicus von Bremen, ohne dass ein Präses dieser Versammlung angegeben werden kann, woraus man den Schluss gezogen, dass man diese Zusammenkunft zu Mainz nicht eigentlich als eine Synode betrachten könne. Fest steht, dass man hier Gottschalk's Angelegenheit zu einem Gegenstande der Berathung machte und wie sich das wohl von selbst versteht, wurde die Synode von Rabanus Maurus geleitet, wie das auch Natalis Alexander als selbstverständlich annimmt, wenn er in der Mittheilung über diese Synode Rabanus Maurus als praeses bezeichnet. <sup>9)</sup>

Gottschalk war auf diese Synode vorgeladen und überreichte dem Raban eine Schrift, in welcher er sich gegen Raban's Schrift an Noting erklärte. <sup>10)</sup>

Es ist das sogenannte erste Bekenntniss, welches wir zur Beurtheilung der Ansicht Gottschalk's hiermit folgen lassen. <sup>11)</sup>

Es lautet:

„Ego Gothescalchus credo, confiteor, profiteor et testifcor, ex Deo Patre, per Deum Filium, in Deo Spiritu S. et adfirmo atque approbo coram Deo et sanctis eius, quod gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem: quia, sicut Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die iudicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis Deus per justum iudicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam.“

Vom Willen Gottes hinsichtlich der Seligkeit der Menschen lehrte Gottschalk in diesem Bekenntniss: Alle, die Gott selig gemacht wissen will, werden ohne Zweifel selig, und Niemand

<sup>9)</sup> Natal. Alex. Tom. XII, p. 323.

<sup>10)</sup> Die einzelnen Fragmente der Schrift, welche Gottschalk dem Raban überreichte, stehen bei Hinkmar De praedestin., Tom. I. n. 25. 118. Zusammen gedruckt finden sie sich bei Mauguin, Vincliciarum praedestinationis et gratiae. Tom. poster. Paris 1650, s. 35 sq.

<sup>11)</sup> Natal. Alex., a. a. O. S. 323.

wird selig, als wen Gott selig gemacht wissen will. Es ist auch nicht möglich, dass Jemand, den Gott selig wissen will, nicht wirklich selig werden solle. Denn, was Gott will, das thut er. In einer anderen Stelle sagt Gottschalk: Der Ausdruck, Alle und Alle sei von allen Denjenigen zu verstehen, welche selig wurden, wenn der Apostel sagt: er will, dass alle Menschen selig werden; von Allen, die nicht selig werden, wolle Gott auch nicht, dass sie selig würden. Man sieht hieraus, wie auch der freie Wille hierzu nichts beitragen kann, so dass man wohl begreifen kann, dass Raban gegen eine Lehre auftrat, die in solcher Darstellungsweise zweifelsohne das Volk verwirren musste, so sehr man auch bemüht sein mag, aus anderen Stellen diese Ausdrücke zu mildern zu suchen.

Vom Versöhnungstode des Heilandes sagt Gottschalk:

Alle jene Gottlosen und Sünder, welche der Sohn Gottes durch Vergiessung seines Blutes zu erlösen gekommen ist, hat die allmächtige Güte Gottes zum Leben prädestinirt und von ihnen gewollt, dass sie unwiderruflich selig werden; dagegen hat Gott durchaus nicht gewollt, dass alle Gottlose und Sünder ewig selig werden sollen, für welche eben derselbe Sohn weder einen Leib angenommen, noch sein Blut vergossen hatte, noch für sie auf irgend eine Art gekreuzigt worden sei, von denen Gott vorhergesehen, dass sie sehr böse sein würden, und sie höchst gerecht zur ewigen Marter vorausbestimmt habe. In einer anderen Stelle sagt er: Ich glaube getreulich, spreche mit Zuversicht, bekenne mit Gewissheit und Erfolg und erkläre in Wahrheit, dass unser Gott, der allmächtige Schöpfer und Bildner aller Dinge, nur den Auserwählten ein verdienter Wiederhersteller und Umschaffer ist, hingegen von keinem Verworfenen der Heiland sei, Keinen erlesen wolle.

Bei solchen klaren und bestimmten Ausdrücken über die Prädestination, die im Widerspruche mit dem Volksbewusstsein stand, war es sehr begreiflich und natürlich, dass Gottschalk von der Synode verdammt und nach Rheims zurückgeschickt wurde, nachdem er zuvor hatte eidlich erklären müssen, dass er das Reich des Königs Ludwig nicht wieder betreten wolle.

Mönche aus Gallien, welche Gottschalk's Lehre billigten, hatten ihn nach Mainz begleitet, die vom Volke schändlich behandelt nach Gallien zurückkehrten, während Gottschalk mit dem Synodalschreiben nach Rheims zurückgeschickt wurde. Denn in dem Briefe Hinkmar's an Nicolas (Flodoard histor. Rhem. Lib. III<sup>12</sup>) Cap. 14) heisst es ausdrücklich: Cum ceteris synodalibus: ad metropolim Rhenovororum est remissus.

Im Namen der Synode erliess Raban ein Schreiben an den Erzbischof Hinkmar, welches wir in der Rössler'schen Uebersetzung mittheilen. Es steht sowohl in der Harduin'schen wie in der Mansi'schen Conciliensammlung und ist das einzige Actenstück, das von dieser Synode überliefert worden ist.

Es lautet:

„Hiermit will ich Dir, m. l. B., zu wissen thun, dass ein gewisser umschweifender Mönch, Namens Gottschalk, welcher vorgiebt, dass er in Deinem Sprengel zum Priester ordinirt worden, aus Italien zu uns nach Mainz gekommen sei, und neue abergläubische und alberne Meinungen von der göttlichen Prädestination aufstelle und das Volk zum Irrthum verleite, indem er vorgiebt, dass eine Prädestination von Gott, wie zum Guten also auch zum Bösen statthabe, und dass Einige in dieser Welt so beschaffen seien, dass sie wegen Gottes Prädestination, die sie in den Tod zu gehen nöthige, von Irrthum und der Sünde sich nicht bekehren können, als wenn sie Gott im Anfang so gemacht hätte, dass sie keiner Besserung fähig, gleichsam verurtheilt wären, in ihr Verderben zu rennen.

Da wir diese Meinung kürzlich von ihm auf der Synode zu Mainz gehört und gefunden haben, dass er nicht davon abzubringen sei, so haben wir auf die Einwilligung und den Beschluss unseres Königs Ludwig beschlossen, ihn, nachdem wir ihn sammt seiner verderblichen Meinung verurtheilt haben, Dir zuzuschicken, damit Du ihn in Deinem Sprengel behaltest, von dem er vorhin wider Ordnung weggelaufen ist, und ihn den Irrthum nicht weiter ausbreiten und das Christenvolk verführen

<sup>12</sup>) Pertz, Tom. II, p. 229.



lässest, da er, so viel ich höre, schon Manche auf seine Seite gezogen hat, welche sich in der Gleichgültigkeit gegen ihr Heil verleiten lassen.

Was wird es mir nützen, wenn ich es mir über den Dienst Gottes sauer werden lasse? Denn, wenn ich zum Tode prädestinirt bin, werde ich ihm nicht entgehen, wenn ich aber gleich Böses thue und zum Leben prädestinirt bin, gehe ich ohne Zweifel zur ewigen Ruhe. Das habe ich Dir kürzlich schreiben und berichten wollen, wie ich seine Lehre gefunden habe. Du kannst nun selbst umständlicher, was seine Meinung sei, aus seinem Munde hören und die weitere Vorgehensweise deshalb machen. Wir empfehlen uns Deinem Gebet und wünschen, dass Gott Deine Heiligkeit erhalten möge.“

Während also auf dieser Synode nur seine Irrthümer verdammt und dem Erzbischofe zu Rheims zugesendet wurden, steigerte sich das Urtheil auf der im Jahre 849 zu Kiersy abgehaltenen Synode.

Was seine Lehre anbetraf, so fand sie eine verschiedene Beurtheilung. Mehrere westfränkische Bischöfe, wie Remigius, Erzbischof von Lyon, Prudentius, Bischof von Troyes, der Abt Servatus Lupus, der selbst der Synode zu Mainz beigewohnt haben soll, der Mönch Ratramnus zu Corbie und Andere nahmen sich seiner an; auch die zu Valença gehaltene Kirchenversammlung verwarf die Lehrsätze seines mächtigen Gegners Hinkmar. Ein hervorragender Geist dieser Zeit, Johann der Schotte, schrieb wider Gottschalk; allein es war ihm hauptsächlich um den Beweis zu thun, dass Gottschalk anders lehre, als Augustin. Und es fehlte nicht an Solchen, die wider ihn zu beweisen suchten, dass Beide völlig einerlei Meinung seien. Zu ihnen gehörte besonders Mauguin. Es ist Raban's Schreiben an Hinkmar getadelt worden; allein man darf nicht vergessen, dass er die klösterliche Ordnung mit aller Strenge handhabte und als Oberaufseher der Kirche nicht billigen konnte, dass Gottschalk ohne Erlaubniss seines Abtes das Kloster verlassen und in Wort und Schrift seine Lehre, die so leicht vom Volke missverstanden werden konnte, und wie uns die Zeugnisse

jener Zeit wirklich beweisen, auch missverstanden worden ist, zu verbreiten suchte. Sowie Raban darauf bedacht war, die äussere Einheit in der Kirche zu erhalten, wie das eine frühere zu Mainz abgehaltene Synode beweist, so musste ihm auch daran liegen, diesen Gesichtspunkt auch hinsichtlich der Lehre festzuhalten.

Es ist wahr, dass Raban auf den Inhalt der Schrift, welche Gottschalk ihm überreichte, nicht genug einging; allein er ist wohl damit zu entschuldigen, dass er mehr die Auffassungsweise der Anhänger Gottschalk's in's Auge fasste, welche mit ihrer Redeweise: „Was wird es mir nützen, im Dienste Gottes mich zu bemühen? — Wenn ich zum Tode prädestinirt bin, werde ich ihm nicht entgehen; bin ich aber zum Leben prädestinirt, gehe ich ohne Zweifel zur ewigen Ruhe!“ alle Moral aufheben und das sittliche Leben mit der grössten Gefahr bedrohen. Schon in dem Briefe an Noting' spricht Raban diese Besorgniss nicht ohne Grund aus. Jene im Volke herrschende Ansicht über Gottschalk's Prädestinationslehre hatte sich schon vor Gottschalk's Ankunft in Deutschland verbreitet und gegen sie hatte Raban seine ganze Thätigkeit gerichtet; sie schien ihm ein nothwendiger Ausfluss der Annahme einer zweifachen Prädestination zu sein, welche Gottschalk vortrug (Kunstmann).

Gottschalk scheint nach Soisson gebracht worden zu sein; denn Hinkmar schrieb dem Bischof Rothad von Soisson, er möge den Mönch aufnehmen und dann zur Untersuchung bringen.<sup>15)</sup> Hierauf liess er im Jahre 849 Gottschalk vor eine Synode zu Kiersy (Chiersy) stellen. Sie war von Karl dem Kahlen, König der Franken, berufen worden, unter einer zahlreichen Theilnahme von Erzbischöfen und Bischöfen, zu denen unter Andern Hinkmar von Rheims, Teudericus von Cambrey, Rotadus von Soisson, Immo von Burgund, Lupus von Chälons, Yrminfridus, Pardulus, Teutboldus etc. und ausserdem noch Aebte und Andere gehörten.

<sup>15)</sup> Der Brief ist verloren gegangen, nur bei Flodoard, *Histor. them. lib. III.*, c. 21 findet sich eine kurze Erwähnung desselben.

Obgleich man ihm einige Fragen vorlegte, auf die er keine genügende Antwort ertheilte, vielmehr in Schmähungen ausbrach, so ging man hier nicht genauer auf die Untersuchung der Lehre ein, wegen der er schon früher zu Mainz verdammt worden war, man beschränkte sich vielmehr auf sein früheres Verhalten. Der Urtheilspruch der Synode entsetzte ihn seiner priesterlichen Würde, die er sich wider die Regel angemasst und durch seine schlechten Handlungen und verkehrten Lehren missbraucht habe, bestimmte ihm der Verachtung wegen, die er gegen klösterliche Vorschriften gezeigt hatte, harte körperliche Züchtigung und Verwahrung im Gefängniß und legte ihm ewiges Stillschweigen auf, damit er das Lehramt sich nicht anmassen könne.<sup>14)</sup> Hinkmar spricht sich in dem genannten Briefe also aus:

„Ad hanc synodum adductus Goteschalcus, audet usque nihil dignum ratione vel dixit, vel interrogatus respondet, sed ut abreptus, quum quid rationaliter respondeat, non habuit, in contumelias singulorum prorupit. Itaque inventus haereticus atque incorrigibilis, sicut et in Moguntina civitate honore presbyteriali, quem per Rigboldum chorepiscopum, quum esset Suessionicae parochiae monachus, inscio civitatis suae Episcopo usurpaverat potius quam acceperat, abjectus et pro sua irrevocabili contumacia, secundum leges et Agathenses canones, et regulam S. Benedicti, ut improbus virgis caesus, sicut decreverant Germaniae provinciarum episcopi, ne aliis noceret, qui sibi prodesse nolebat, ergastulo est retrusus.“

Der Urtheilspruch der Synode selbst lautete:

„Frater Goteschalche: Sacrosanctum sacerdotalis ministerii officium, quod irregulariter usurpasti et et in cunctis moribus ac pravis actibus et perversis doctrinis eo hactenus abuti non pertinuisti, iudicio Spiritus S. cujus gratiae munus est Sacerdotale officium, per virtutem Sanguinis D. N. J. C. noveris tibi esse, si quo modo suscepisti, sublatum et non ulterius eo fungi

<sup>14)</sup> Der Urtheilspruch findet sich in dem Briefe Hinkmar's an Amulus, Erzbischof von Lede.

praesumus penitus interdictum. Insuper ecclesiastica et civilia negotia negotia contra negotia et nomen monachi conturbare contemnens jura ecclesiastica praesumsisti, durissimis verberibus castigari et secundum regulas, ergastulo retrudi, auctoritate episcopali decernimus, et ut de cetero doctrinale officium usurpare non praesumus perfectum silentium ori tuo, veritate aeterni verbi imposivimus.“

Während Mauguin seine Entsetzung, Bestrafung und Einkerkerung für eine Ungerechtigkeit erklärte, hat Remigius von Lyon in seiner Schrift gegen Hinkmar die Behandlung Gottschalk's zu Kiersy eine grausame und unerhörte genannt.

Man muss sich hierbei unbedingt auf den Standpunkt jener Zeit versetzen, welche dieses Urtheil offenbar mindert. Hinkmar beruft sich zur Rechtfertigung des ohne Zweifel von ihm verfertigten Urtheilspruchs (Opp. Tom. I, p. 443) auf die Canones des Concils von Clyde und die Regel des h. Benedictus. Die von ihm angeführten Stellen beziehen sich auf den Ungehorsam und das disciplinarwidrige Verhalten Gottschalk's im Allgemeinen und auf den von Raban und Hinkmar gerügten Fehler, dass Gottschalk das Kloster zu Orbais ohne Erlaubniss verliess, im Besondern. Der 38. Canon des Concils zu Clyde, worauf sich Hinkmar bezieht, lautet:

„Clericis sine commendatiis epistolis episcopi sui licentia non pateat evagandi. In Monachis quoque par praesentis sententiae forma servetur, quasi si verborum increpatione non emendaverit, etiam verberibus statuimus coerceri.“

Die aus der Regel des h. Benedictus genomene Stelle heisst:

„Indisciplinatos et inquietos durius arguendos, et improbos et duos ac superbos vel inobedientes verborum vel corporis castigatione in ipso initio peccati coercendos esse.“

Was aber die Lehre anbetrifft, so hat man ihm, ohne sich auf dieselbe genauer einzulassen, doch vier Sätze entgegengesetzt und zum Beschlusse erhoben:

- 1) Quod una tantum sit praedestinatio Dei;
  - 2) Quod liberum hominis arbitrium per gratiam sanctus;
- (XXI, 1.)

## 3) Quod Christus pro omnibus hominibus passus sit.

Von der Ankunft Gottschalk's mit seinem Anhange bei Hinkmar schrieb letzterer an Raban<sup>15)</sup>: Hinkmar liess Gottschalk im Kloster Hautvilliers (d'Auvilliers) in der Diöcese Rheims einsperren, weil er den Bischof von Rothad Soisson, in dessen Diöcese das Kloster Orbais gehörte, nicht für den geeigneten Mann hielt, der den Gottschalk im Zaume halten wolle oder könne, sondern von dem Bischofe die Ansicht hatte, dass er sich selbst zu schädlichen Meinungen hinneige (Kunstmann). Gleiches Schicksal, wenn auch in einem andern Kloster, scheinen die Mönche aus Gallien gehabt zu haben.

Gottschalk beschäftigte sich im Gefängniß mit der Widerlegung der Schriften Raban's; auch verdankt dieser Zeit das kleinere Bekenntniß, welches sich in der Uebersetzung bei Rössler findet, seinen Ursprung.<sup>16)</sup>

Um über Gottschalk's Lehre nach allen Seiten hin die nöthige Ansicht zu gewinnen und der Vollständigkeit wegen glauben wir es anführen zu müssen, da wir auch die anderen zwei Bekenntnisse, wenn auch nur im Auszuge, mit Hervorhebung der Punkte, auf die sich Raban besonders bezog, anführten. Das Bekenntniß, welches auch das kleinere genannt wird, lautet:

„Ich glaube und bekenne, dass der allmächtige und unveränderliche Gott die heiligen Engel und die auserwählten Menschen vorher gekannt und zum ewigen Leben und seiner Gnade prädestinirt, aber auch selbst den Teufel, das Haupt aller Dämonen mit allen seinen abfälligen und verworfenen Menschen, nämlich seinen Gliedern, wegen ihrer eigenen und von ihm auf das Gewisseste vorhergesehenen bösen Werke durch sein gerechtes Urtheil nach Verdienst gleichsam zum ewigen Tode prädestinirt habe. Der Herr selbst sagt im Evangelio: Der Fürst dieser Welt ist schon gerichtet, welches Augustin so erklärt, er sei durch ein unwiderrufliches Urtheil

<sup>15)</sup> Flodoard, Histor. Rhem., Lib. III, cap. 21.

<sup>16)</sup> Rössler, Bibliothek der Kirchenväter.

zum ewigen Feuer bestimmt. Von den Verworfenen sagt die Wahrheit selbst: Wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet, der ist, wie es eben auch Augustin versteht, schon verdammt. Das Gericht, sagt er, ist noch nicht gehalten; aber das Urtheil ist schon gesprochen. Es giebt ein Volk, das zum Zorne Gottes bestimmt ist, und mit dem Teufel verdammt werden wird, wie er auch von den Juden sagt, sie seien zum ewigen Tode prädestinirt. Und eben dieses; Warum hat der Herr zu den Juden gesagt: Ihr glaubet nicht; denn ihr seid meine Schafe nicht, woraus man ersehe, dass sie zur ewigen Verdammniss prädestinirt, nicht aber durch sein kostbares Blut erkaufte seien. Eben derselbe bei den Worten: Niemand kann sie uns aus der Vaterhand reißen; was kann der Wolf; was kann der Dieb? Sie verderben Niemand als Solche, die zum Untergang prädestinirt sind! Papst Gregor sagt: Gott hat den Sündern Strafe bereitet, denen nämlich, welche er mit Recht zu den ewigen Strafen prädestinirt hat. Eben dieser Fulgentius hat ein ganzes Buch geschrieben über die Prädestination der Verworfenen zum Untergang. Darum sagt auch der h. Isidor: Es giebt eine doppelte Prädestination, theils als Auserwählte zur Seligkeit, theils als Verworfene zum Tode. So glaube ich, bekenne ich mit den Auserwählten zur Seligkeit, theils den Verworfenen zum Tode.

So glaube und bekenne ich durchaus mit den Auserwählten Gottes und rechtgläubigen Männern nach dem Sinn, Muth und Beistand, den Gott verleiht. Amen.“

Kommen wir nun wieder auf die Zeit seiner Gefangenschaft zurück, so verdient besonders bemerkt zu werden, dass sich Hinkmar alle Mühe gab, Gottschalk zur Umkehr zu bewegen; allein vergebens, wie wir aus einem Briefe ersehen, den er an den Bischof von Troyes, Prudentius, schrieb. Er stellte in demselben auch an ihn die Frage, ob er den Gefangenen zur Communion lassen und wie er ihn behandeln solle?

Prudentius rieth zur Milde (Flodoard, *Hist. Rhem. l. c.*). Nach des Prudentius Bitten und Rath, gab Hinkmar ihm auch die Erlaubniss, ein doppeltes Bekenntniss, ein kürzeres, das

wir eben mitgetheilt, und ein weitläufigeres zu schreiben. In letzterem drückt Gottschalk den Wunsch aus, Gott möchte ihn würdig befinden, seinen Glauben von einer zweifachen Prädestination vor der feierlichen Gegenwart des Königs und den angesehensten Bischöfen, Priestern und Mönchen durch ein Gottesurtheil als richtig zu beweisen.

Vier Fässer, angefüllt mit kochendem Wasser, sollten nacheinander hingestellt und ein grosser Scheiterhaufen angezündet werden; dann, sagt Gottschalk, sei es mir erlaubt, unter Anrufung des göttlichen Namens zur Bestätigung meines oder vielmehr des katholischen Glaubens in eins nach dem anderen hineinzusteigen und durch dieselbigen zu gehen, bis ich, indem der Herr vor mir hergeht, mich begleitet, mir nachfolgt, und mich herausführt, unbeschädigt herauskomme. Gottschalk fügt hinzu: Gott möge dies bald in Erfüllung gehen lassen, damit, wenn er unversehrt aus diesem Gottesurtheil käme, die Wahrheit von Allen angenommen werde; wenn er aber sich scheuen sollte, diese Probe zu übernehmen, oder zu wollen, so möchte man ihn gleich in's Feuer werfen.<sup>17)</sup>

Ogleich Raban verurtheilt war, so hatte der Streit damit doch kein Ende; denn Viele sahen in Gottschalk den h. Augustin angegriffen. Prudentius von Troyes gab ein Buch heraus, worin er nachwies, dass Augustin's und Gottschalk's Lehre verwandt seien. Auch Ratramnus von Corbie trat als ein Gegner Hinkmar's auf, zu dem sich auch Lupus Servatus gesellte, obgleich derselbe zwischen Gottschalk und Hinkmar zu vermitteln suchte.

Dagegen trat Amolo, Bischof von Leyden, in einem Briefe an Hinkmar gegen Gottschalk auf.

Hinkmar schrieb zur Vertheidigung seiner Ansicht gleichfalls ein Werk, das aber nicht auf uns gekommen ist.<sup>18)</sup> Er wurde aber nur vom Bischof Pardulus von Laon unterstützt. Daher er sich veranlasst fühlte, die Schriften der

<sup>17)</sup> Mauguin, Tom. I, p. 222.

<sup>18)</sup> Der Titel lautete: Ad simplices et reclusos.

Gegner und seine eigenen Schriften an Raban mit der Bitte zu schicken, die Schrift des Prudentius von Troyes, welche dieser an Hinkmar und Prudentius geschrieben, nach ihren einzelnen Behauptungen durchzugehen und zu widerlegen.

Raban lehnte diese Aufforderung ab, Alter und Krankheit erlaubten ihm nicht, diese Arbeit zu übernehmen, im Uebrigen müsse er auf seine Schriften an Eberhard und Noting verweisen. Raban drückt sein Erstaunen darüber aus, dass Hinkmar einem so schädlichen Menschen, wie Gottschalk sei, der in Allem Tadel verdiene, die Erlaubniss zu schreiben ertheilt habe, wodurch er mehr schaden könne, als durch das lebendige Wort und auch an vielen Orten den Gift seiner Lehre verbreitet habe; er räth desshalb dem Bischof von Rheims, dem Mönch weder Gelegenheit zum Schreiben, noch zur Unterredung mit Jemand zu geben, bis sein Sinn zur katholischen Lehre zurückgekehrt sei. Ehe aber dies geschehen sei, solle er ihm die Communion nicht reichen. Da er auf der von ihm abgehaltenen Synode die ganze schädliche Secte nebst dem Häretiker Gottschalk verdammt habe, wie könne er mit ihm, der sich nicht gebessert habe, in Gemeinschaft beten?<sup>19)</sup> Hinkmar wandte sich nun an Andere, und Johannes Scotus Erigena, sowie Amelarius schrieben gegen Gottschalk. Ebenso wandte er sich an Amolo von Lyon. Diesem Schreiben legte er ein anderes des Bischofs Pardulus von Laon und dasjenige bei, welches Raban dem Bischof Noting zugeschickt hatte. Da Amolo inzwischen gestorben war (Mai 852), übernahm es sein Nachfolger Remigius, darauf zu antworten. Er vertheidigte den Gottschalk.<sup>20)</sup> In Beziehung auf die Schrift an Noting sagt er:

„Nicht darum handle es sich, ob Gott die Bösen und Schlechten zur Gottseligkeit prädestinirt habe, so dass sie böse und schlecht seien und nicht anders sein könnten; denn eine

<sup>19)</sup> Sirmond, Tom. I, p. 1307.

<sup>20)</sup> Liber de tribus epistolis, abgedruckt bei Mauguin. I, C. Tom. II, p. 6, 118.



solche Blasphemie habe Niemand in gegenwärtiger Zeit aufgestellt, sondern die Frage sei die, ob Gott Diejenigen, von denen er vorauswisse, dass sie durch eigne Schuld böse und schlecht werden, in diesem Zustande bis zum Tode beharren würden, durch sein gerechtes Gericht zur Strafe der ewigen Pein prädestinirt habe. Raban habe von dieser Frage ganz Umgang genommen und sich nur mit dem Beweise beschäftigt, dass der gute und gerechte Gott nicht Urheber des Bösen sein könne, was Jedermann zugebe; da er aber den Bekenner einer zwiefachen Prädestination Häretiker nenne, so möge er zusehen, damit er nicht unter den Personen Diejenigen, die er so leicht der Häresie beschuldige, heilige und ehrwürdige Väter, welche so gelehrt, verdamme.<sup>21)</sup>

Während des bisher geführten Streites über Prädestination hatte sich zwischen Hinkmar und Gottschalk ein anderer Streit erhoben. Hinkmar hatte in den Worten eines Hymnus: *De trina Deitate unaque poscimus, Trina Deitas* schein ihm gleichbedeutend mit *triplex Deitas* zu sein und auf die Vorstellung von der Gottheit zu führen. Dagegen erhoben sich Ratramnus und Gottschalk. Gottschalk beschuldigte den Hinkmar des Sabellianismus, während dieser jenen für einen Anhänger des Arius und Sohn des Teufels erklärte.

Bei dieser Gelegenheit wandte sich Hinkmar von neuem in einem Briefe an Raban, der aber verloren gegangen ist. Raban erklärte hierauf, er wisse nicht, woher der Ausdruck *trina deitas* komme; den h. Vätern sei er fremd. Auf die Frage, ob es erlaubt sei, mit Gottschalk und seinen Anhängern *trina et una deitas et una sapientia* zu sagen, drückt Raban sein Erstaunen aus, was mit dieser neuen Bezeichnung, die sich nirgends in den h. Vätern finde, gesagt sei, und warum es nicht genügen solle, so zu sprechen, wie die h. Väter in ihrem Glaubensbekenntnisse gethan hätten.

Das Streben nach Neuheit sei der Grund der Häresie, wie sie jene in ihren Schriften darlegten.

<sup>21)</sup> Das 41.—57. Capitel de tribus opis soli.

Raban verwirft den Ausdruck als überflüssig, da die heiligen Väter sich seiner nicht bedient hätten, und schliesst mit dem Beweise, dass nur ein Gott in dreifacher Person, nicht aber drei Götter seien.<sup>22)</sup> Man sieht auch hier, wie ich das in dieser Zeitschrift schon früher nachgewiesen habe,<sup>23)</sup> wie Raban streng sich an die Schrift und die Kirchenväter anschliesst und jede Neuerung, die sich in jener oder von diesen nicht nachweisen oder begründen lässt, zu vermeiden sucht.

Mit diesem Briefe schliesst sich auch der Antheil, welchen Raban an dem Streite über die Prädestination genommen hatte, bei dem er auf die neueren Fragen über die Prädestination nicht eingegangen war, sondern nur stets bei Bekämpfung der Lehre stehen geblieben war, welche er wohl von weniger gebildeten Anhängern Gottschalk's gehört haben mochte und nach dem Erfolg beurtheilte.

Gottschalk starb nach 21jähriger Gefangenschaft im Gefängniss, ohne widerrufen zu haben.

---

## VI.

# Der Jakobusbrief und J. Chr. K. v. Hofmann,

von

A. Hilgenfeld.

Der Brief des Jakobus war bekanntlich schon in der alten Kirche ein Antilegomenon und ward von Martin Luther

---

<sup>22)</sup> Das Fragment dieses Briefes findet sich bei Kunstmann im Anhang, Nr. VI.

<sup>23)</sup> Hilgenfeld's Zeitschrift von 1876. II, S. 264—287: Rabanus Maurus als Schriftsteller.

entschieden verworfen. Allein auch der Hebräerbrief ist in der alten Kirche ein Antilegomenon gewesen und von Luther für „nicht St. Pauli noch einiges Apostels“ erklärt worden. Dennoch hat ihn der lutherische Theolog J. Chr. K. v. Hofmann 1873 als einen wirklichen Brief des Paulus behauptet<sup>1)</sup>. Kein Wunder, wenn uns durch den genannten Haupttheologen Erlangens nun auch der Jakobusbrief als ächte Schrift eines Apostels dargethan wird in dem Werke: Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, Th. VII, Abthlg. 3: der Brief Jakobi. Geschichtliche Bezeugung der Briefe Petri, Judä und Jakobi, 1876. Zwar die alte Kirche hat dem Briefe nicht recht getraut. Zu Ende des zweiten Jahrhunderts lässt das Muratorische Bruchstück in dem Verzeichniss der heiligen Schriften des Neuen Testaments diesen Brief ganz aus. Hofmann (S. 176) meint: am Ende bloss deshalb, weil es nicht nöthig war, denselben ausdrücklich anzuerkennen. Erst späterhin hat ja Origenes (in Ioan. Tom. XIX, 6) sich so geäußert, wie wenn der Jakobusbrief nicht allgemein anerkannt würde, dann Eusebius (KG. II, 23, 24) denselben gar für unächt erklärt und unter die Antilegomena gestellt (KG. III, 25, 3). Luther hat von dem Jakobusbriefe nichts wissen wollen, St. Jakobs Epistel „eine rechte ströherne Epistel gegen die anderen“ genannt, weil sie keine „evangelische“ Art an sich habe, dieselbe auch für keines Apostels Schrift geachtet, weil sie stracks „wider St. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt“. Luther hat sogar sein Barrett verwettet und sich einen Narren schelten lassen wollen, wenn jemand den Jakobus mit St. Paulo zusammenreimen könnte. Und sein freies Urtheil ist bei den heutigen lutherischen Theologen noch nicht ganz verklungen, wie Ströbel (Zeitschrift für luther. Theologie und Kirche 1857, II, S. 365) und Kahnis (Dogmatik, Th. I,

<sup>1)</sup> Ein monumentum aere perennius hat Hofmann sich gewiss durch seine Erklärung von Hebr. 9, 3. 4 gesetzt, der Räucheraltar habe wohl örtlich vor, aber geistig hinter dem Vorhange des Allerheiligsten gestanden. Was ist solcher Schriftauslegung noch unmöglich?

1861, S. 536) beweisen. So hat auch Franz Delitzsch 1857 zu Hebr. 11, 31 bemerkt: „Dass zwischen Jakobus' *ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* (2, 25) und unsers paulinischen Verfassers *πίστει οὐ συναπώλετο* kein Widerspruch bestehe, und dass Jakobus' Gegensätze keine bewusste Beziehung zu paulinischen Sätzen haben, kann nur eine befangene Harmonistik behaupten.“ Ganz anders die Meisten, welche streng lutherische Theologen sein wollen. An sich kann man sich ja darüber freuen, dass sie den Luther wenigstens nicht für unfehlbar halten. Es fragt sich nur, ob Luther gerade hier zu berichtigen ist. An sich kann man sich auch darüber freuen, dass von diesen Lutheranern die Berichtigung Luther's mit solcher Anstrengung und Sorgfalt unternommen wird, wie insbesondere in der gegenwärtigen Arbeit Hofmann's. Es fragt sich aber, ob man nicht doch eine Sisyphus-Arbeit unternimmt. Sehen wir uns den neuesten Versuch näher an! Anstatt mit Luther den Jakobusbrief für keines Apostels Schrift zu achten, erklärt Hofmann für dessen Verfasser zwar nicht einen leiblichen Bruder Jesu, wohl aber den bekannten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, welchen er für den Zwölfapostel Jakobus, des Alphäus Sohn, hält. Weit gefehlt, dass dieser Jakobus gegen die Lehre des Paulus stritte, soll derselbe schon sehr frühe, bald nach 44 oder nach dem Tode des Zebedaiden Jakobus geschrieben haben, noch ehe die Streitfrage über die Rechtfertigung durch den Glauben allein oder durch Werke aufkam, was wir seit Schneckenburger (1832) schon oft genug, zuletzt auch von B. Weiss (Biblische Theologie des NT., 2. Aufl. 1873, S. 120 f., 176 f.), A. Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. II, 1874, S. 277 f.) und W. Beyschlag (theol. Stud. u. Krit. 1874, I, S. 105—166) gehört haben. Denn in dieser Berichtigung Luther's arbeiten die strengen Lutheraner zusammen mit den positiven Vermittlungstheologen. Behauptet doch noch A. Harnack, sonst weit unbefangener als die Orthodoxen unsrer Zeit, in den Prolegomenen zu seiner Ausgabe des Hermas-Hirten (1877, v. LXXV, not. 4), obwohl er den Jakobusbrief für nach-

paulinisch erklärt, der Verfasser desselben habe durchaus nicht die Theologie des Paulus widerlegen oder berichtigen wollen. Hofmann lässt den Jakobus sein Schreiben an die ganze, damals noch fast ausschliesslich jüdische Christenheit gerichtet haben. Zu Luther's Barrett haben sich aber schon Manche gemeldet, ohne dass der grosse Reformator sich schon einen Narren schelten lassen müsste.

Jakobus, auch nach Hofmann Vorsteher der christlichen Gemeinde zu Jerusalem, schreibt *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* (I, 1). Die „zwölf Stämme“ deutet auch unser Schriftausleger auf das wahre, christliche Israel. Aber, hiermit nicht zufrieden, will er auch den Zusatz „in der Zerstreuung“ uneigentlich fassen, nicht bloss auf die Christenheit ausser Palästina in den Heidenländern beziehen. Hofmann will die Christenheit des heiligen Landes selbst nicht ausgeschlossen wissen und beweist von vorn herein seine exegetische Kunst, indem er die Zerstreuung keinen Gegensatz gegen das irdische Heimatsland, sondern gegen die himmlische Heimat bilden, auf das ganze christliche Israel gehen lässt, welches auf Erden überhaupt keine wahre Heimat hatte. „In der Fremde lebten jetzt alle, die ihre Heimat im Himmel bei ihrem erhöhten Heilande hatten. Von dem jüdischen Volk lebte ein Theil in seiner irdischen Heimat, ein anderer ausserhalb derselben“. Allein das (wahre) Israel „in der Zerstreuung“ bildet wohl einen Gegensatz gegen das (äusserliche) Israel in der Zerstreuung, aber nicht gegen das (äusserliche) Israel im Heimatlande und in der Zerstreuung.

Den Brief selbst zerlegt uns Hofmann in nicht weniger als 14 Theile. Die erste Ermahnung, welche sich auf das leidentliche Verhalten der Christen bezieht, lässt er 1, 2—19 (19a) umfassen, obwohl er doch schliesslich (S. 146 f.) mehr mit mir (Einl. in d. NT. S. 530) bei 1, 17 abbricht. Die „mannigfaltigen Versuchungen“, welchen die Christenheit ausgesetzt ist, muss auch er für Anfechtungen erklären, welchen die Leser in ihrer Eigenschaft als Christen ausgesetzt waren. Immer eine Berührung des Ausdrucks mit 1 Kor. 10, 13,

aber doch wohl auch schon ein Zeichen vorgerückter Zeit. Anstatt des einen und einfachen *πειρασμὸς ἀνθρώπινος*, welchen Paulus kennt, begegnen wir bei Jakobus schon *ποικίλοις πειρασμοῖς*. Weiter lesen wir bei Jak. 1, 3. 4 *γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως καταργάζεται ὑπομονήν, ἣ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω*. Ein Zeichen, dass die Versuchungen hauptsächlich Anfechtungen des christlichen Glaubens waren, welcher sich in ihnen zu bewähren hatte. Aber auch ein eigenthümlicher Fortschritt von der Bewährung des Glaubens zur Geduld, von der Geduld zu einem bewährten Werke. Während nach Paulus dem Glauben als solchem die Gerechtigkeit Gottes zutheil wird, muss der Glaube hier erst bewährt werden, damit es zur Geduld komme, und die Geduld „soll ein vollkommenes Werk haben“, nicht etwa, wie Hofmann (S. 12 f.) abschwächend erklärt, „das, was sie thut, ganz und vollkommen thun“. Davon, dass die Geduld vollkommen das Ihrige thut, kann doch wohl nicht der Zweck sein, *ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὀλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι*? Wohl aber ergibt sich mangellose Vollkommenheit und Vollständigkeit aus einem vollkommenen Werke oder Thun. Das *ἔργον τέλειον* weist unverkennbar hin' auf *νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας* 1, 25 und erhält sein Licht aus 2, 22 *ἐκ τῶν ἔργων ἢ πίστεις ἐτελειώθη*. Das Werk erscheint schon hier als das Vollkommene im Christenthum, zu welchem durch den Glauben nur der erste Anfang gemacht wird. Und doch findet man hier, ganz wie bei Paulus Röm. 5, 3. 4 (*εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν καταργάζεται, ἣ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἣ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα*), ein *καταργάζεται ὑπομονὴν* verbunden mit einer Art von *δοκιμῇ*. Freilich kann Jakobus es sich denken, dass man „ein vollkommenes Werk“ hat oder als praktischer Christ vollendet ist, und doch noch in einer Hinsicht, nämlich intellectueller, mangelhaft. Nur weil man an dem einfachen praktischen Christenthum, welches ihm als das Höchste gilt, die Weisheit vermissen konnte, fährt Jak. 1, 5 fort: *εἰ θέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτεῖτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ*.

Die Weisheit, um welche der einfache praktische Christ bitten soll, ist mehr, als Hofmann (S. 14) erklärt: „das, was man gemeinhin Lebensweisheit nennt.“ Solche Lebensweisheit ist ja schon in dem „vollkommenen Werke“ enthalten. Und wozu die ausdrückliche Bemerkung, dass Gott Allen „einfach giebt und ohne zu schmähen“ (vgl. Sir. 20, 14. 41, 23)? Doch wohl, weil schon Manche meinten, dass es mit der Weisheit nicht so einfach zugehe, weil „gebildete“ Christen auf die einfach praktischen herabsahen, dieselben irgendwie schmähten. Paulus schreibt 1. Kor. 1, 26, dass unter den korinthischen Christen *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα* waren. Und Paulus selbst erschien seinen christlichen Gegnern zu Korinth als ein Lehrer menschlicher Bildung oder Weisheit (vgl. meine Einl. in d. NT. S. 266 f.). Von paulinischer Seite her fühlten sich die einfach praktischen Judenchristen als der Weisheit baar, als ungebildet angesehen, gewissermassen geschmäht. Man wird nicht irren, wenn man noch bei Jakobus eine Anspielung auf jenen Weisheitsdünkel annimmt, welchen die Judenchristen den Paulinern vorzuwerfen pflegten. Jakobus setzt bereits einen Zustand der Christenheit voraus, auf welchen das *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα* nicht mehr recht passen wollte. Um Weisheit soll man freilich im Glauben bitten, ohne zu zweifeln (1, 6—8). Aber über eine Glaubenszuversicht, welche der Gebetserhörung gewiss ist, werden wir nicht hinausgeführt. Von paulinischer Fassung des Glaubens keine Spur. In der Christenheit des Jakobus tritt aber nicht bloss schon ein merklicher Unterschied von Ungebildeten und Gebildeten hervor. Es zeigt sich auch bereits ein Unterschied von Niedrigen und Vornehmen, Armen und Reichen. So wird man den Uebergang fassen müssen zu 1, 9—11, welche Verse Hofmann sehr künstlich an 1, 8 anschliesst. Sonst freue ich mich, die Unterscheidung armer und reicher Christen bei Hofmann anerkannt zu finden. Von der Christenheit des Jakobus gilt nicht mehr recht 1 Kor. 1, 26 *οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς*. Desshalb ermahnt er: der niedrige Bruder solle sich seiner Höhe (als Christ) freuen, der reiche (Bruder) seiner

Erniedrigung, d. h. seines Christenstandes, welcher ihn in den Augen der Welt niedrig stellt. Aber durch die Thatsache, dass es bereits reiche Christen gab, lässt sich Jakobus nicht abhalten, dem Reichen als solchem, wie wenn er in die Christenheit nicht recht gehörte, das schliessliche Verwelken anzukündigen. Von den Gegensätzen der Unbildung und Bildung, der Armuth und des Reichthums (1, 5—11) kehrt Jakobus 1, 12—15 wieder zurück zu der anfangs erwähnten Versuchung. Wer die Versuchung erträgt und bewährt hervorgeht, wird die verheissene Krone des Lebens empfangen. Wenn Jakobus ausdrücklich davor warnt, dass Jemand vorgebe, von Gott versucht zu werden, so muss die Christenheit seiner Zeit schon harte Anfechtungen erlitten haben. Weil man gar Gott als Urheber derselben anklagte, erinnert Jakobus 1, 16. 17, dass jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk von oben herabkommt von dem Vater der Lichter.

Mindestens den Uebergang zu der folgenden Erörterung, welche das thätige Verhalten der Christen behandelt, bezeichnet Jakobus, indem er 1, 18 als gute Gabe von oben das Christenthum selbst, die Geburt durch ein Wahrheitswort zur Erstlingschaft der Geschöpfe Gottes hervorhebt. Dann die an Sir. 4, 29. 5, 11 f. angeschlossene Ermahnung, dass jedermann schnell sein soll zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn (1, 19). Schon Jakobus hatte also, wie Papias (bei Euseb. KG. III, 39, 3), keine Freude an *τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν*. Als ein Hauptübel seiner Zeit bemerkt Jakobus den Zorn (1, 19), dessen Verwerflichkeit er 1, 20 begründet: *ὀργὴ γὰρ ἀνδρός δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται*. Dem unpaulinischen Gedanken, dass der Mensch überhaupt Gottes-Gerechtigkeit bewirken könne, sucht Hofmann auch jetzt (S. 36) durch die Erklärung zu entgehen: eines Mannes Zorn wirkt nicht bei Andern, welchen er zuspricht, eine von Gottes wegen eignende Gerechtigkeit. Aber wem kann es nur einfallen, dass sein Zorn bei Andern die Gerechtigkeit wirke, in welche herzustellen Gottes Werk ist? Hofmann antwortet: „Der Satz soll ja oben dessen überführen, dass es Thorheit sei, einen Menschen



durch zornige Worte in das hineinreden zu wollen, wozu nur Gott ihn machen kann, und deshalb ist eine Fassung gegeben, welche diesen Widersinn begreiflich macht.“ Wie müßig wäre dann *ἀνδρός!* Und wo ist nur die geringste Andeutung, dass von einer andern Gerechtigkeit, als der des Zürnenden selbst, die Rede ist? Wer schiebt nur Andre ein, wenn er etwa bei Hermas Vis. II, 3 p. 10, 25 liest: *μνησικακία θάνατον κατεργάζεται?* Nein, die folgende Ermahnung 1, 21 *ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον κτλ.* bestätigt es vollkommen, dass man nicht mit Zorn (sondern mit Sanftmuth) seine eigene Gottes-Gerechtigkeit schafft. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* kann sehr wohl mit Rücksicht auf Paulus (Röm. 1, 17. 3, 21. 10, 3. 4 ὁ.) gesagt sein, die *ὀργὴ ἀνδρός* am Ende auch mit Rücksicht auf *τῷ πνεύματι ζέοντες* Röm. 12, 11. Darum, dass der Mensch (nur nicht im Zorn) seine Gottes-Gerechtigkeit bewirken kann, kommen wir bei Jakobus nicht hinweg. Das *δικαιοσύνην θεοῦ κατεργάζεσθαι* erinnert nicht bloss an Apg. 10, 35 *ἐργαζόμενοι δικαιοσύνην* (Hebr. 11, 33 *ἠργάσαντο δικαιοσύνην*), sondern trifft auch zusammen mit dem Hirten des Hermas Vis. II, 2 p. 10, 12 c. 3 p. 11, 11 *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν δικαιοσύνην*. Mand. XII, 6 p. 77, 5 *ἐργάσθηθε δὲ τὴν δικαιοσύνην*. Sim. VIII, 10 p. 111, 21 *ἐργάζονται πᾶσαν ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην* IX, 13 p. 127, 15. 16 *καὶ δικαιοσύνην εἰργάζονται*. Jedenfalls sieht sich Jakobus 1, 22—25 schon veranlasst, die Christenheit seiner Zeit zu ermahnen, dass man nicht einem Manne gleichen soll, welcher *τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ*, d. h. das Antlitz seines Werdens oder vergänglichen Seins (nach Hofmann das Ansehen seines der zeitigen Seinsbestandes), im Spiegel beachtet und sofort vergisst, welcher Art er war. Das Wort, welches man nicht bloss hören, sondern auch thun soll, bezeichnet Jakobus 1, 25 ausdrücklich als *νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας* (vgl. 2, 12 *διὰ νόμον ἐλευθερίας*). Während Paulus die christliche Freiheit dem Gesetze entgegensetzt (Gal. 2, 4. 5, 1. 2 Kor. 3, 17), fasst Jakobus dieselbe vielmehr zusammen mit dem vollkommenen Gesetze. Und wie sehr ihm der *ταχὺς εἰς τὸ*

*καλῆσαι* (vgl. 1, 20) missfällt, lehrt noch die Mahnung, die Zunge im Zaume zu halten (1, 26). Einer Christenheit, welche das werktätige Christenthum nicht mehr genügend zu schätzen wusste, schreibt Jakobus 1, 27, die wahre Religion sei thätige Liebe und Reinerhaltung von der Welt.

Den dritten Abschnitt findet auch Hofmann in Jak. 2, 1—13. Es fragt sich nur, ob es wirklich nur Einzelnen, nicht der ganzen ausserpalästinischen Christenheit gelten sollte, wenn Jakobus 2, 1—7 seine Leser ermahnt, in ihren Versammlungen die Reichen nicht vor den Armen zu bevorzugen. Es fragt sich noch mehr, ob wir den Reichen und den Armen, welche in die christliche Synagoge kamen, mit Hofmann u. A. als Nichtchristen ansehen dürfen. Reiche, welche die christlichen Versammlungen besuchen, können doch nicht derselben Art sein, wie diejenigen Reichen, welche die Christen vergewaltigen und vor Gericht schleppen, auch den christlichen Namen, oder wie Hofmann vorzieht, den Namen Christi lästern (2, 6. 7 *οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμᾶς, καὶ αὐτοὶ ἔλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια; οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς*). Auf alle Fälle ist es unzulässig, wenn Hofmann (S. 56) das Schleppen vor die Gerichte nur auf Verklagen in Sachen des Mein und Dein beziehen will, und wenn er gar das Lästern des Namens Christi dahin abschwächt, dass die Reichen „ihm die Ehre aberkennen, die ihm von Gottes wegen gebührt, und sie in ihr Gegentheil verkehren“. So viel niedriger soll Jakobus das *βλασφημεῖν τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* angesehen haben, als der Hirt des Hermas (Vis. II, 2 p. 9, 10. 11. Sim. VI, 2 p. 94, 4. 5. 8. 9. VIII, 6 p. 108, 3. 4. IX, 19 p. 133, 21. 22. 26. 27)! Nein, die Armen (vgl. Mt. 5, 3. Gal. 2, 10) erscheinen dem Jakobus noch als im Grunde schlechthin christlich, so dass er sie 2, 5 ausdrücklich als *πλουσίους τῆ πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας κτλ.* bezeichnet. Das ist nicht bloss so gemeint, wie Hofmann (S. 55) erklärt, dass die irdisch arm und nur geistlich reich sind, der Zahl erer angehören, die er erkoren hat, und dass sie ihn lieb haben

und nicht die Welt, macht sie zu seines Reiches Erben“. Nein, die Armen sind die Erkorenen selbst, die Reichen dagegen gehören wohl schon thatsächlich zum Theil zu der christlichen Gemeinde, in deren Versammlungen sie bereits bevorzugt wurden. Aber unser Jakobus sieht die Reichen doch eigentlich lieber draussen als drinnen und kann es nicht verschweigen, dass eben die Reichen da draussen die erklärten Feinde des Christenthums sind. Weil innerhalb des Christenthums die Reichen bereits vor den Armen bevorzugt wurden, hebt Jakobus 2, 8—13 eben den Widerspruch dieses Verhaltens gegen das Gesetz hervor, welches die Nächstenliebe gebietet. Mit einer einzigen Gesetzesübertretung findet er das ganze Gesetz, dessen Geltung er auch im Christenthum aufrecht erhält, übertreten. Und eben durch das Gesetz, welches er wieder als Freiheitsgesetz bezeichnet, soll man gerichtet werden.

Jakobus hat uns bereits hinlänglich vorbereitet auf seine Behauptung der Rechtfertigung aus Werken gegen die Rechtfertigung durch Glauben allein (2, 14—26). Und da sollte er noch keine Rücksicht nehmen, auf die Grundlehre des Paulus? Hofmann lässt den Jakobus nur ermahnen: keinen Glauben, von dem Einer sagt, er habe ihn, ohne dass er Werke habe, für das gelten zu lassen, was zum Gerechten macht und errettet (2, 14—19), und Denjenigen, der sich ihn dafür gelten lässt, aus der Schrift überführen (2, 20—26). Wir lesen 2, 14: *Τί τὸ ὄφελος, εἰὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτὸν;* Jakobus kennt also bereits Solche, welche Glauben zu haben behaupten, aber keine Werke haben. Und solche Christen sollte es schon gegeben haben, ehe Paulus die Gerechtigkeit durch den Glauben allein behauptet hatte? Weist das Vorgeben eines Glaubens, welchem keine Werke beigesellt sind, nicht eben auf das paulinische *δικαιοῦσθαι πίστιν ἀνθρώπου χωρὶς ἔργων νόμου* (Röm. 3, 28) zurück? Hofmann (S. 63) sagt wohl: der Glaube, von welchem jener sagt, er habe ihn, ohne dass er Werke hat, sei nicht der Glaube schlechthin. Aber was soll es denn sonst für ein Glaube sein? Jener meinte eben den Glauben zu haben,

welcher errettet, und es ist unstatthaft, wenn Hofmann das *σώζειν* (vgl. 5, 20) nicht gleich selig machen fassen will. Das Wort kann doch unmöglich weniger bedeuten, als Eph. 2, 5 *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*. 2, 8 *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως* (vgl. Röm. 1, 16 *εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*). Jakobus ist sicher nicht zurückgeblieben hinter Barnabas (Epi. c. 4 p. 9, 7 *τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν*) und dem Hirten des Hermas (Vis. III, 8 p. 23, 89 *Πίστις καλεῖται διὰ ταύτης σώζονται οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ*, vgl. Vis. IV, 2 p. 32, 1. 2. Mand. III p. 39, 11. Sim. VI, 1 p. 92, 1. 2. VIII, 9 p. 110, 28. c. 11 p. 111, 31. IX, 12 p. 125, 17. c. 26 p. 138, 10. 23. 24). Es handelt sich in der That um einen Glauben, auf welchen jener „Jemand“ seine Seligkeit setzt. Die Behauptung, dass der Glaube errette, wo keine Werke sind, findet Jakobus 2, 15. 16 ebenso nichtig, wie wenn jemand Bedürftige aufforderte, sich zu wärmen und zu sättigen, ohne etwas zu bieten. Daher schreibt er 2, 17: *οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, νεκρὰ ἐστὶν καθ' ἑαυτήν*. Ein Gegenstück zu Paulus, welcher Gal. 3, 21 dem Gesetze die belebende Kraft abspricht, so dass ihm der Hebräerbrief (6, 1, 9, 14) nur *νεκρὰ ἔργα* entspringen lässt. Nach Jakobus ist der Glaube, wenn er keine Werke hat, an sich selbst todt. Jakobus fährt nun 2, 18. 19 fort: *ἀλλ' ἐρεῖ τις· Σὺ πίστιν ἔχεις, καὶ γὰρ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, καὶ γὰρ σοὶ δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. σὺ πιστεύεις ὅτι εἰς ἐστὶν ὁ Θεός. καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φοβίσσουσιν*. Hier wird eine Einwendung gemacht; aber gegen wen und von wem? Hofmann behauptet: gegen den, welcher Glauben zu haben vorgiebt, aber keine Werke hat, und von einem Andern, welchem Jakobus das Wort giebt. Aber gegen jenen Glaubensmann hat Jakobus ja schon 2, 14—17 gestritten und ausgeführt, dass sein Glaube ihn nicht retten kann, vielmehr todt ist an sich selbst. Wozu noch eine Einwendung gegen den schon Widerlegten? Wozu vollends eine Einwendung von einem Andern, als Jakobus selbst? Das *θέλεις ἐ γνῶναι* 2, 20 (vgl. 1 Kor. 11, 3. Hermas Vis. III, 6 p.

20, 4. c. 7 p. 22, 6) kann doch nicht einen Wiederanfang der Widerlegung bezeichnen. Hofmann lässt die Einwendung gegen den schon Widerlegten, doch nur für die Leser gemacht werden. Aber der Widerlegte wird ja nicht in der 3. Person berücksichtigt, sondern ausdrücklich mit „Du“, welchem ein „Ich“ gegenübertritt, angeredet. Vollends unglaublich ist es, dass Jakobus nicht einmal einen Christen, sondern einen Nichtchristen zur Beschämung jenes christlichen Glaubensmannes reden lassen soll. Warum soll Jakobus hier nicht selbst reden und mit ἀλλ' ἐρεῖ τις sich selbst die Einwendung machen, gegen jenen Glaubensmann noch nicht scharf genug aufgetreten zu sein? Hofmann (S. 67) sagt: „Du hast Glauben, sagt der redend Eingeführte, und ich habe Werke. So kann Derjenige nicht sprechen, dem der Glaube das Erste und alles Werk des Glaubens Bethätigung ist.“ Aber wo sagt denn unser Jakobus, dass alles Werk des Glaubens Bethätigung ist? Das „vollkommene Werk“ lässt er 1, 3. 4 von der Geduld gehabt oder besessen sein sollen, die Geduld von der Bewährung des Glaubens bewirkt werden. Der ποιητῆς ἔργου wird 1, 25 vollends nur aus dem Beharren in dem Blicke auf das vollkommene Gesetz hergeleitet. Auch 2, 12 weist nicht hinaus über das Thun des Freiheitsgesetzes. Ob Jakobus in dem Folgenden alles Werk des Glaubens Bethätigung sein lässt, wird sich gleich zeigen. Hofmann sagt: „Dem mit seinem makellosen Glauben sich Begnügenden dient es zur Beschämung, wenn ihn Einer der Fraglichkeit desselben überführt, der sich nur auf seine Werke beruft. Warum dies christliche Werke sein müssen, ist nicht abzusehen. Zwischen Jakobus und Dem, welchen er hernach bestreiten wird, handelt es sich freilich um den Christenglauben und um ein Thun, in welchem sich derselbe erzeigt. Aber für den jetzt redend Eingeführten ist es genug, dass er ein Thun aufweisen kann, aus welchem ersichtlich ist, dass er den Glauben hat, während der Andere seinen Glauben in Geschiedenheit von den Werken nicht aufzeigen kann. Das Thun, welches jener geltend macht, ist also ein solches, welches beweist, dass er in einem Glauben steht, ohne

welchen er so nicht thun würde. Aber was er glaubt, bleibt hiebei ausser Betracht. Hinwieder der Andere giebt sich freilich als einen Bekenner Jesu, und der Glaube, von dem er sagt, dass er ihn habe, ist Glaube dessen, wozu sich der Christ bekennt. Für Den aber, der ihn bestreitet, bleibt ausser Betracht, was er glaubt: es handelt sich für ihn nur darum, ob ein Glaube, der sein Dasein nicht durch ein entsprechendes Thun offenbart, überhaupt den Anspruch machen könne, für eine Wirklichkeit zu gelten.“ Also eine rein akademische Verhandlung! Jemand, welcher, ohne Werke zu haben, auf den christlichen Glauben allein sein Heil setzt, soll beschämt werden durch jemand, welcher Werke, freilich keine christlichen, hat und aus ihnen einen abstracten Glauben aufzeigen kann. Welchen Eindruck würde aber auf jenen christlichen Glaubensmann ein nicht einmal christlicher Glaube, welcher aus Werken erwiesen wird, machen können? Eindruck konnte es doch nur machen, dass auch der christliche Glaube ohne Werke gar nicht aufzuzeigen, nicht nur todt, sondern nicht einmal etwas, was sich zeigen lässt, etwas bloss Behauptetes, ein unfassbares x ist. Die Anrede an den Glaubensmann fährt freilich fort: „Du glaubst, dass Ein Gott ist; du thust wohl daran, auch die Teufel glauben es und schaudern.“ So hätte auch ein ungläubiger Jude sprechen können. Daher sagt Hofmann (S. 68): „Auch wird hier nicht so vom Glauben gehandelt, wie es zwischen einem Christen und einem Mitchristen der Fall sein würde. Der Angreifende sieht ab von dem, was der Angegriffene in seiner Eigenschaft als Christ sonderlich glaubt, und hält sich an das, was er als Jude gleich ihm glaubt.“ Allerdings sehr beschämend, wenn der Angegriffene sich so etwas von Einem sagen lassen müsste, „der dabei nicht einmal von der Wahrheitserkenntniss ausgeht, deren er als Christ sich berühmt.“ Aber solche Beschämung hätte der Angegriffene ja leicht abwenden können durch die Bemerkung, um ausserchristlichen Glauben handle es sich gar nicht. Was ihm entgegengehalten wird, ist nichts, was dem Christenthum gegenüber dem Judenthum eigenthümlich, aber auch nichts, was dem Juden-

thum gegenüber dem Christenthum eigenthümlich ist, vielmehr dem Judenthum mit dem Christenthum gemeinsam, und wird auch dadurch nicht ausserchristlich, dass solchen Glauben auch die Teufel theilen. Den rechtfertigenden Glauben hat aber der Hebräerbrief (11, 3f.), dessen Vorgang hier schwer zu verkennen ist, so verallgemeinert, dass er auch den einen Gott in sich schloss. Um so mehr konnte Jakobus den reinen Glaubensmann zu treffen meinen, indem er ihm vorhielt, dass er mit seinem Glauben nicht einmal vor den Teufeln etwas voraus habe. Von einer andern Beschämung kann ich nichts bemerken. Hätte hier Jakobus nicht selber geredet, so würde es höchst befremdend sein, dass er plötzlich 2, 20—26 wieder selbst das Wort ergreift. Hofmann lässt ihn nun in eigenem Namen in die an den christlichen Glaubensmann von einem ungläubigen Juden gerichtete Entgegnung eintreten, um das Urtheil zu begründen, welches er zuvor (2, 14—17) über dessen Glauben gefällt hatte. Unsereiner braucht keine Unterbrechung anzunehmen, sondern lässt den Jakobus seine Behauptung, dass der Glaube ohne Werke an sich selbst todt ist, völlig unaufweisbar und nicht einmal ein Vorzug vor den Teufeln, nun zur vollen Erkenntniss erheben durch den Schriftbeweis. Hofmann (S. 69f.) stützt seine Auffassung erstlich auf die Einleitung (2, 20), welche nichts weniger als einen Wechsel des Redenden beweist, zweitens auf den veränderten Ton der Rede, „welcher jetzt der des Unwillens ist, nachdem vorher der überlegene Verstand gesprochen hatte“ (als ob nicht auch das ἡ ἀνθρώπων καὶ eine Ueberlegenheit des Verstandes ausdrückte), endlich auf den verschiedenen Inhalt, „sofern jetzt wieder der Glaube als die Voraussetzung der Werke behandelt und nur gezeigt wird, dass er nicht ohne sie bleiben dürfe, während der vorher redend Eingeführte in einer Weise von ihm gesprochen hatte, welche fraglich liess, ob er etwas sei, was selbständigen Werth hat.“ Einen selbständigen Werth kann doch etwas nicht haben, was an sich selbst todt, völlig unaufweisbar und nicht einmal ein Vorzug vor den Teufeln ist. Es würde also sachlich gar nichts Neues sein, wenn Hofmann dem blossen Glaubens-

manne jetzt bewiesen werden lässt, dass der Glaube ohne die Werke ein dem, der ihn hat, keinen Ertrag bietender Besitz ist (*ἀργή*, nicht *νεκρά*). Wie matt würde solch' ein Beweis nachfolgen, nachdem der blosse Glaube schon für todt, für ein unsagbares x erklärt ist, welches man nicht einmal vor den Teufeln voraus hat! Da es sich um einen rettenden oder seligmachenden Glauben handelt, würde nicht einmal das etwas Neues sein, was Hofmann jetzt dargethan werden lässt, dass der werklose Glaube nicht dazu dient, rechtbeschaffen zu sein. Jakobus bringt auch wirklich nichts neues mehr, sondern nur für seine Behauptungen den Schriftbeweis. Hofmann lässt ihn, um zu zeigen, dass der werklose Glaube nicht dazu dient, rechtbeschaffen zu sein, auf die Geschichte Abrahams verweisen und ihr entnehmen, wie er gerecht geworden. „Werke, sagt er, haben ihn dazu gemacht, er ist es damit geworden, dass er seinen Sohn Isaak auf die Opferstätte brachte.“ Man lese aber nur, was Jakobus 2, 21—24 schreibt: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνεύγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον;* <sup>22</sup> *βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνεργεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* <sup>23</sup> *καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἣ λέγουσα ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος Θεοῦ ἐκλήθη.* <sup>24</sup> *ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιούται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.* Hofmann legt diese Stelle so aus, dass sie im besten Einklange steht mit der Lehre des Paulus von dem *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* (Röm. 3, 28), und dass Abraham *ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* (Gal. 3, 6, vgl. Röm. 4, 3. 9). Aber wie kann man es nur irgend leugnen, dass Abraham nach Paulus *διὰ πίστεως*, nach Jakobus *ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*, dass der Mensch überhaupt nach Paulus *πίστει χωρὶς ἔργων νόμου*, nach Jakobus *ἐξ ἔργων δικαιούται καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*? Hofmann kann dem offenbaren Widerspruche nur dadurch entgehen, dass er, nach dem Vorgange Calvin's, dem *δικαιοῦσθαι* bei Jakobus einen ganz andern Sinn beilegt, wie bei Paulus. Bei Jakobus soll das



Wort nicht heissen können: für gerecht erklärt, gerecht gesprochen werden. Warum denn nicht? Weil Jakobus für diese Bedeutung ein Schriftwort hätte haben müssen, dessen Kenntniss er bei dem, den er bestreitet, so gewiss voraussetzen konnte, dass er nicht nöthig hatte, es anzuführen. Warum gerade ein Schriftwort? Dass Jakobus schon früher, als durch Paulus die Streitfrage über das *δικαιοῦσθαι* aufkam, geschrieben habe, ist mindestens kein von vorn herein feststehendes Axiom. Schrieb er aber erst nach dem Erwachen jener Streitfrage, so verstanden Freund und Feind ohne weiteres, was mit dem *δικαιοῦσθαι* gemeint war. So schreibt Barnabas (Epi. c. 15 p. 39, 67): *δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν*. Hermas Vis. III, 9 p. 24, 24 *διὰ τὸ ἔλκος τοῦ κυρίου τοῦ ἐφ' ὑμᾶς σταῆσαντος τὴν δικαιοσύνην, ἵνα δικαιωθῆτε καὶ ἁγιασθῆτε ἀπὸ πάσης πονηρίας καὶ ἀπὸ πάσης σχολιότητος*. Sim. V. 7 p. 91, *τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμίαντον, ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ, καὶ δικαιωθῇ σου ἢ σὰρξ*. Wie kann Hofmann (S. 71 f.) nur verlangen, dass man bei Jakobus das *δικαιοῦσθαι* in einem andern als dem gangbaren Sinne verstehe? „Warum sollte *δικαιοῦσθαι* nicht heissen können: gerecht werden? — Heisst nicht Sir. 18, 2 *κύριος μόνος δικαιωθήσεται*, Gott allein werde als gerecht zu stehen kommen? [O. F. Fritzsche erklärt auch hier: er wird allein für gerecht erklärt werden, gerecht sein, so dass an ihm überall nichts auszusetzen ist]. Aehnlich ist hier von Abraham gesagt, er sei vermöge Thuns, welches ihm hiezu gedieh, sei damit, dass er seinen Sohn opferte, dazu gelangt, ein Gerechter, ein richtig zu Gott stehender zu sein, der Stand der Rechtbeschaffenheit sei ihm von daher erwachsen.“ Nimmermehr ohne ein göttliches Urtheil, welches in dem *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη* ausdrücklich ausgesagt ist, d. h. eben: er ward (von Gott) für gerecht erklärt. Hätte Jakobus das gemeint, was Hofmann ihn meinen lässt, so müsste er ja auch eine Lehre bekämpft haben, dass man aus Glauben (ohne göttliches Urtheil) gerecht werde, wovon jede Spur fehlt. Das *δικαιοῦσθαι* 2,

21. 24 ist nun einmal dem *σώζεσθαι* 2, 14 gleichartig, ein *λογισθήναι εἰς δικαιοσύνην* (2, 23). Bei Abraham erkennt auch Jakobus den Glauben an, aber nicht als den Urquell, sondern nur als den Gehülfen seines Thuns und lässt vollends erst aus den Werken den Glauben vollkommen werden. Wozu hat der Glaube bei Abraham den Werken geholfen? Man kann mit Hofmann (S. 74) antworten: zu dem *δικαιοθῆναι*. Aber man darf nicht mit Hofmann fortfahren: „Wenn sie (die Werke Abrahams) nicht im Glauben gethan gewesen wären, so wären sie keine Werke gewesen, welche machten, dass er als Rechtbeschaffener zu stehen kam.“ Jakobus wird es von Abraham nicht gelegnet haben, dass er aus den Werken den Glauben aufzeigen konnte (2, 18). Aber er sagt wirklich, „Abrahams Glaube sei die schwächere, minder wirkungskräftige Gehülfin seiner Werke gewesen,“ keineswegs, „dass er ein Rechtbeschaffener auf Grund eines Glaubens war, welcher Werke hatte.“ Die Werke verhalten sich zu dem Glauben ähnlich, wie wenn Barnabas ep̄l. c. 2. p. 5, 11 sq. von dem Glauben schreibt: *τῆς μὲν οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσὶ βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή, τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια*. Wie die römischen Legionen ihre auxilia hatten, welche nur durch den Zusammenhang mit den Legionen Halt und Bedeutung erhielten, so hat auch die Werkthätigkeit des Jakobus unter ihren auxiliis den Glauben. Dieser schliesst sich der Hauptmacht der Werke an, von welchen her er, der an sich selbst todt, erst Leben, der an und für sich unvollkommene, erst Vollendung erhält. Es ist wieder nicht Auslegung, sondern Einlegung, wenn Hofmann (S. 75) das *ἐτελειώθη* bloss auf den Eintritt der Reife, nicht auf ein Entgegenreifen, geschweige denn auf ein Vollkommengemachtwerden beziehen will. Der Glaube soll durch die Werke vollkommen geworden sein, allerdings so, dass Abrahams anfänglich unvollkommener Glaube erst hinterher durch nachmaligen Hinzutritt der Werke vollkommen geworden, keineswegs so, dass „die Werke, die sein Glaube hatte“ (!), ihn zu dem vollkommenen gemacht hätten, der er war“ [doch wohl nicht schon vorher?]. Hätte Jakobus

die Werke als Früchte des Glaubens gedacht, so würde er den Baum (den Glauben) seinen Früchten (den Werken) helfen und erst durch diese vollkommen werden lassen! Auf keinen Fall drückt Hofmann die Ansicht des Jakobus richtig aus, indem er sagt: „Wenn sie (die Werke) nicht im Glauben gethan gewesen wären, so wären sie keine Werke gewesen, welche machten, dass er als Rechtbeschaffener zu stehen kam.“ Die Werke kann Jakobus wohl nicht ohne Glauben denken, aber den Glauben, welcher auch ohne Werke sein kann, betrachtet er durchaus nicht als die beseelende Macht in den Werken, vielmehr umgekehrt (vgl. 2, 26). Und weshalb geht er überhaupt auf die Schriftstelle Gen. 15, 6 (*καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*) in dieser Frage ein, als weil eben diese Stelle für die Glaubensgerechtigkeit Abrahams geltend gemacht ward? Dass er gerade die Hauptbeweisstelle des Paulus ins Auge fasst, verräth schon das ihm mit Röm. 4, 3 gemeinsame *δὲ* (für *καὶ*), was Hofmann (S. 76) freilich bei Jakobus selbständig entstanden sein lässt. Jakobus setzt diese Stelle der zuvor erwiesenen Rechtfertigung Abrahams aus Werken gar nicht entgegen. Auch darin kann man Hofmann nicht beistimmen, dass er den Jakobus 2, 25. 26 seinen Gegner verlassen und sich wieder an die Leser wenden lässt (wie 2, 14). Während der paulinische Hebräerbrief (11, 31) die Hure Rahab durch den Glauben nicht mit verloren gehen lässt, da sie die Kundschafter in Frieden aufnahm, lässt Jakobus die Hure Rahab vielmehr aus Werken gerechtfertigt werden, da sie die Boten aufnahm und auf andern Wege hinaustrieb. Einen bewussten Widerspruch gegen den Hebräerbrief konnte hier auch F. Delitzsch nicht verkennen. Hofmann lässt dagegen den Jakobus von selbst darauf gekommen sein, gerade eine Hure als Beispiel der Werkgerechtigkeit aufzustellen, um die Anwendung auf Diejenigen möglich zu machen, welche aus der heidnischen Welt in das neutestamentliche Volk Gottes eintreten (S. 83). Wie lange wird man es noch wagen, das sonnenklare Verhältniss dieser ganzen Ausführung des Jakobus zu der Grundlehre des Paulus nebst ihrer

Fortbildung in dem Hebräerbriefe in Abrede zu stellen, und solche exegetischen Künste anzuwenden, wie wir sie noch bei Hofmann bemerken? Bei der Rahab soll es gar zur handgreiflichen Unmöglichkeit werden, *δικαιοῦσθαι* von göttlicher Gerechtersprechung zu verstehen (S. 83). Wie wenn eine Hure auf andre Weise gerecht werden könnte! Zum Ueberfluss fügt Jakobus 2, 26 hinzu: *ὡσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρὸν ἐστίν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστίν*. Das heisst doch: der Glaube ist an sich todt und erhält erst durch die Werke Leben. Das soll im besten Einklange sein mit der Lehre des Paulus Gal. 3, 21, dass dem Gesetze (also auch den Werken) alle Kraft zu beleben fehlt. Den Glauben, welchen Paulus meint, soll Jakobus gar nicht im Sinne gehabt haben. Von ihm würde — meint Hofmann (S. 80) — Jakobus vielmehr sagen, dass er Werke habe (vgl. Gal. 5, 6). Allein die *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* ist nimmermehr die *πίστις τοῖς ἔργοις συνεργοῦσα καὶ ἐκ τῶν ἔργων τελειουμένη* des Jakobus. Und dessen ganze Bestreitung einer Rettung durch Glauben ohne Werke, eines Gerechtersfertigtwerdens aus Glauben allein ohne die Beziehung auf den Paulinismus hat uns Hofmann durchaus nicht begreiflich gemacht. Unser Jakobus hat schon den Hebräerbrief sichtlich vor Augen, indem er dessen Lehre von den todtten Werken des Gesetzes den ohne Werke todtten Glauben, dessen Auffassung der Hure Rahab als eines Beispielles der Glaubensgerechtigkeit die Auffassung derselben als eines Beispielles der Werkgerechtigkeit gegenüber stellt.

Es kann nicht befremden, dass Hofmann in dem folgenden Inhalte des Briefs vollends von Bestreitung des Paulinismus nichts wahrnehmen kann. Einem so befangenen Gegner gegenüber verzichte ich auf die weitere Nachweisung des Antipaulinismus in dem Jakobusbriefe. Die „fünfte Ermahnung, nicht Lehrmeister sein zu wollen, sondern zu bedenken, wie schwer vermeidlich Zungensünden sind“ (3, 1—11), sollen keine Beziehung auf paulinischen Zudrang zum Lehrerberufe und paulinische Leichtfertigkeit *εἰς τὸ λαλῆσαι* (vgl. 1, 19) haben. Die sechste Erwähnung an die zum Lehren Befähigten, der Leiden-

schaftlichkeit und Eigensucht ledig zu gehen“ (3, 12—18), soll nicht die mindeste Rücksicht nehmen auf paulinischen Weisheitsdünkel (vgl. 1, 5 f.). Die „siebente Ermahnung, der Weltliebe abzusagen, die alles Unfriedens Ursache ist“ (4, 1—5), soll noch gar nichts zu thun haben mit dem inneren Unfrieden, welcher durch den Paulinismus in die Christenheit kam. Dabei wird die apokryphische Schriftstelle 4, 5 glücklich beseitigt (S. 116 f.). Die „achte Ermahnung, von der hoffärtigen Sicherheit zu lassen, die der Gnade, welche Gott durch seinen Geist giebt, nicht zu bedürfen meint“ (4, 6—10), hat freilich mit dem Paulinismus wenig zu thun, wird übrigens schief gefasst. Die „neunte Ermahnung, sich des mit der Demuth unverträglichen Afterredens und Richtens (4, 11—12), und zehnte Ermahnung, sich des nicht minder der Demuth widerstreitenden Gebahrens, als verfüge man frei über seinen Lebensweg, zu begeben“ (4, 13—14), mag man schon als zu weitgehende Zerstückelung des Briefes tadeln. So sei auch nichts weiter bemerkt, wenn Hofmann den Jakobus „eiltens einstiges Elend ankündigendes Strafwort gegen die Reichen“ (5, 1—6) bringen lässt; „zwölftens Ermahnung, in geduldigem Warten auf die Zukunft des Herrn die Gegenwart zu ertragen“ (5, 7—12); „dreizehtens Ermahnung, zu beten in Leid und Freude, in Krankheitsnoth und Gewissensnoth Fürbitte zu begehren und dem sie Begehrenden zu gewähren“ (5, 13—18); „vierzehntens Schlusswort der Ermunterung, sich des von der Wahrheit Abgeirrten anzunehmen“ (5, 19. 20).

Nur zweierlei kann ich nicht unterlassen zu bemerken. Wenn Zeller (in dieser Zeitschrift 1863 I, S. 93 f.) mit vielfacher Zustimmung in Jak. 1, 12 schon eine Berücksichtigung der Offbg. Joh. 2, 10 wahrgenommen hat, so giebt sich Hofmann nicht einmal, wie A. Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 277 f.), die Mühe, diese Wahrnehmung zu widerlegen, was nach meiner Ansicht auch nicht gelingen kann (vgl. diese Zeitschrift 1875. III, S. 366). Meine Wahrnehmung eines Einflusses orphischer Mystik auf Jak. 3, 6 (Einl. in d. N. T. S. 539 f.) fertigt er (S. 164) dagegen mit der Bemerkung

ab: „Anderes, wie dass das Christenthum des Verfassers eine orphische Färbung habe, ist zu abgeschmackt, um es zu widerlegen.“ Hätte er nur *τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως* wirklich erklärt! Wir lesen S. 92f.: „*Ἡ γένεσις* ist das Sein, hier aber, und insofern anders als dort [1, 23], weil hier nicht von solchem die Rede ist, was ein Mensch hat, sondern was mit ihm vorgeht, das Sein als Dasein, das er lebt. Weil dasselbe in stetiger Fortbewegung ist, so gebraucht der Apostel das Bild eines rollenden Rades, das mit dem Menschen dahineilt. Ihm theilt sich wie von seiner Achse aus das Feuer mit, von dem die Zunge, die von der Hölle und ihrem Feuer entzündete, brennt, so dass es als ein Feuerrad dahinrollt, mit jedem Umlaufe heftiger entflammt.“ Aber wer kann die *γένεσις*, d. h. das Werden, nicht das Sein des menschlichen Lebens, nur ohne weiteres als ein Rad sich vorstellen, wenn nicht die Vorstellung eines Kreislaufs der Seelen in immer neuen Lebensläufen zu Grunde liegt? Auch Jak. 1, 23 ist *τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ* nicht so einfach, hat vielmehr, da *τῆς γενέσεως* an sich entbehrlich ist, einen mystischen Anflug, wie *Ἐρησὺς*. 1, 26. Anstatt das Rad oder den Kreislauf einer dogmatisch befangenen Exegese des Jakobusbriefs rastlos anzufeuern, sollte man endlich bedenken, ob man auf solche Weise nicht immer auf's Neue den Jakobus des Neuen Testaments, wie den armen Ixion der griechischen Unterwelt, auf ein qualvolles Rad spannt,

---

## Anzeigen.

---

Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen erklärt von Dr. B. Weiss. Halle, 1876. 8. S. 584.

Nachdem der Herausgeber dieser Zeitschrift Stellung zu dem obigen Werke genommen (voriger Jahrgang, S. 34 f.), möge auch mir gestattet sein, dasselbe in einer bestimmten Richtung zu beleuchten, und zwar in einer solchen, welche weder in der angeführten Recension, noch in meinen eigenen

sonstigen Aeusserungen über das betreffende Werk (in der „Protestantischen Kirchenzeitung“ und in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie“) zur Sprache gebracht worden ist. Ich meine den theologischen Gehalt, die dogmatische Stellung, die zeitgeschichtliche Situation des Evangeliums, worüber ich mir ein Wort um so eher erlauben möchte, als ich theils mit der von Weiss S. 38 fg. 43 an meinen eigenen früheren Aufstellungen angebrachten Correctur ganz einverstanden, theils aber auch wieder genöthigt bin, von den Anschauungen des Verfassers mehr zu denjenigen des Herausgebers herüberzutreten.

Die Zeiten, da man ein einheitlich durchgeführtes Parteiprogramm in unserem ersten Evangelium fand, sind vorüber, oder waren vielmehr niemals da. Sprach doch schon Schwegler von einer ungleichartigen Composition desselben: es enthalte verschiedenartige Schichten und sei ein zufälliges Aggregat succesiver Entwicklungsformationen der evangelischen Geschichte auf Grundlage des Hebräerevangeliums. Wesentlich ebenso dachte Baur, nur dass er die Unbefangenheit der matthäischen Darstellung im Grossen und Ganzen noch bestimmter anerkannte und dem judaistischen Kern als Ausgleichung eine universelle Uebersetzung entgegenstellte. Aehnlich beurtheilte auch Köstlin das Verhältniss des katholischen Redactors zum jüdenchristlichen Urheber der Grundschrift. Als eigentlicher Vertreter dieser alttübingerischen Position in der unmittelbaren Gegenwart steht aber Hilgenfeld da, welcher schon früher ein strengeres und ein milderes Jüdenchristenthum im Matthäus unterschieden hatte, später aber zu der, auch in der „Einleitung“ (1875, S. 460 fg. 493 fg.) vertretenen, Annahme von drei Begriffswelten fortschritt, welche darin durcheinanderfluthen, von drei Schichten, welche sich übereinander lagern: ein aramäisches Hebräerevangelium mit particularistischer Tendenz, dann eine griechische, der Zerstörung Jerusalems schon vorhergehende Bearbeitung desselben, endlich eine letzte Redaction, noch besorgt von einem Jüdenchristen, aber von einem solchen, der bereits einer universalistischen Richtung zugethan war (gegen ihn Weiss, S. 50 fg.). Endlich fasste Wittichen, dessen „Leben Jesu in urkundlicher Darstellung“ (1876) Weiss noch nicht berücksichtigen konnte, unser Evangelium zwar seinem Kerne nach als eine auf Grund der Quellen entstandene Sammelschrift, führte aber die jetzige Redaction auf ausgesprochen jüdenchristliche Tendenzen zurück (S. 44 fg. 48). Von einem „häuslichen Streit“ innerhalb des Evangeliums weiss selbst Keim zu be-

richten, wenn er denselben auch auf eine ziemlich willkürliche Weise zu schlichten unternahm (gegen ihn Hilgenfeld, S. 464. Weiss, S. 48 fg.). Volkmar sah in dem Werke sogar eine Verarbeitung paulinischer Grundlagen im universalistisch-judenchristlichen Sinne (Evangelien, S. 653), während im geraden Gegensatze dazu, zugleich aber auch im ausgesprochenen apologetisch-johanneischem Interesse, A. Resch den durchaus judenchristlichen Tendenzcharakter des ersten Evangeliums festhielt (Das Formalprincip des Protestantismus, 1876, S. 49 fg.).

Letztgenannter hat nun auf nicht wenigen Punkten freilich gegen Weiss, dessen Buch er überschwänglich preist (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1877, S. 167 fg.), Recht; so namentlich darin, dass Stellen wie 3, 14. 15. 5, 17. 19. 20. 16, 18 u. s. w. schon durch die Dichtigkeit der darin zu Tage tretenden matthäischen Sprachelemente sich als Eigentum des Evangelisten erweisen (S. 171 fg.). Schwerlich aber können hierzu auch die beiden bekannten Sprüche von den „verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“ (10, 6. 15, 24) gerechnet werden. (Formalprincip, S. 52 fg.), da es sich ja um Theilnahme der Zwölf an der irdischen Wirksamkeit Jesu handelt, welche dieser principiell auf Israel beschränkte (Weiss, S. 261). Dass der dritte Evangelist die particularistische Missionsinstruction Mt. 10, 5. 6 nicht brauchen konnte, verstand sich unmittelbar nach 9, 52. 10, 1 von selbst (S. 263), während die Art, wie ihr Mt. 28, 19 eine universalistische entgegentritt, allerdings genau dem Grundgedanken des ersten Evangeliums entspricht, dass das zunächst für Israel bestimmte und ihm gebrachte Heil durch eigene Schuld des Volkes von ihm genömmen und den Heiden gegeben sei (S. 262).

Die Frage nach dem dogmatischen Charakter des Matthäusevangeliums ist zunächst zu beantworten im Hinblick auf solche Stellen, wo dasselbe am meisten original ist. Hierher gehören zugestandenermaassen vornehmlich die Capitel 5 und 23, welche in übereinstimmender Weise ebenso sehr die Einheit des Alttestamentlichen mit dem Christlichen betonen, als sie die alttestamentliche Forderung über sich selbst hinausführen. Vorschriften über das Verhalten der Jünger in Bezug auf Tempel und Altar finden sich nur hier in den Evangelien (5, 23. 24. 23, 18. 19. 20. 35). Nirgends ist so ausführlich wie 5, 17—19 von der Unverbrüchlichkeit des Gesetzes die Rede, und wird so unmissverständlich wie 5, 19 die Geltung des



Menschen im Himmelreich von dem Thun und Lehren des νόμος abhängig gemacht; auch geht diese entscheidende Stelle, über deren exegetische Behandlung ich übrigens mit Weiss anderswo mich auseinandersetzen werde, über die Parallelstelle Luk. 16, 17 durch den versteckten Hinweis auf paulinischen Antinomismus 5, 19 hinaus. Nur 23, 3 findet sich das in seiner absoluten Ausdrucksform höchst auffällige Gebot bezüglich der Autorität der γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι: πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε (Resch, S. 51 fg.). Es ist freilich wahr, dass zwischen 23, 2 und 4 das πάντα von selbst eine Beschränkung auf Dasjenige, was sie als Nachfolger des Moses und Ausleger seines Gesetzes, nicht als selbstthätige Producenten der lästigen Tradition lehren, annimmt (Weiss, S. 484), wie ja auch 23, 23 selbst die pünktlichste und peinlichste Erfüllung der Zehntvorschrift nur dann getadelt wird, wenn sie zur Beschönigung unpünktlicher und gewissenloser Behandlung der schweren Gebote gereichten ist (S. 492). Letztere Stelle ist übrigens durch Lc. 11, 42 als Eigenthum schon der Quelle des Evangelisten erwiesen, soll also nur beiläufig hier erwähnt sein.

Eine ganze Reihe von anderweitigen Beobachtungen schliessen sich den so eben an Capitel 5 und 23 gemachten an und dienen zur Vervollständigung des Eindrucks, dass unser Evangelium ein aus der nationalen und religiösen Einheit mit dem Judenthum noch nicht definitiv herausgetretenes, ein noch innerhalb des Rahmens specifisch theokratischer Grundanschauung sich bewegendes Bewusstsein und zugleich Zustände der christlichen Gemeinschaft voraussetzt, die ein dem entsprechendes Gepräge tragen.\*) Zwar die Annahme, dass unser Werk geradezu für das palästinische Judenchristenthum bestimmt gewesen sei, lässt sich nicht mehr halten (S. 43 fg.). Während es aber noch Vieles enthält, was die Anderen als von zuspeciell jüdischem Interesse übergangen haben, steht dagegen, was Mc. 7, 3. 4 von den jüdischen Reinigungsgebräuchen schon hinlänglich bekannt war; ebenso die πρώτη τῶν ἀλύμων Mt. 14, 12. Mit Ansnahme der Mc. 12, 18 entsprechenden, aber, doch wieder eigenthümlich gewendeten Stelle 22, 23 (vgl. S. 43, 476) werden die Tendenzen der verschiedenen Secten nicht erst beschrieben. Dass ἡ ἀγία πόλις 4, 5. 27, 53 — ein

\*) Vgl. dafür auch eine eigenthümliche Verwerthung der That-  
sache bei Karl Lechler: Die Confessionen in ihrem Verhältnisse zu  
Christus, Heilbronn 1877. S. 48 fg. 88 fg.

alttestamentlicher und auch in der ebjonitischen Literatur be-  
 begegnender Ausdruck — Jerusalem sei, braucht nicht erst  
 ausdrücklich gesagt zu werden. Wie Gott 15, 31 nicht etwa  
 zufällig nur der „Gott Israels“ heisst (S. 385), so wird Jesus  
 2, 2 (vgl. auch 25, 31 fg.) als theokratischer König (*βασιλεὺς*  
*τῶν Ἰουδαίων*) und achtmal (1, 1. 12, 23. 15, 22. 20, 30.  
 31. 21, 9. 15, 22, 41 — in den beiden anderen Evangelien  
 nur je zwei oder drei mal) als „Sohn Davids“ proclamirt.  
 Daher geht auch das Geschlechtsregister 1, 1—18 über David  
 auf Abraham zurück (S. 74). Und so wird durchweg, besonders  
 auch in den Reden Jesu Alles hervorgehoben, was eine be-  
 stimmte Beziehung auf die Juden als Volk Gottes, auf ihr  
 Verhältniss zum Gesetz und zum messianischen Heil hat, und  
 selbst der Werth, welcher gelegentlich auf Zahlenverhältnisse  
 und Zahlenspiele gelegt wird (S. 49. 60. 551), beweist nur?  
 das positive Verhältniss unseres Werkes zu Judenthum und  
 jüdisch geartetem Gemeindebewusstsein.

Ist nun aber auch dieses Verhältniss im Allgemeinen be-  
 kannt und anerkannt genug, so sind doch einzelne Seiten  
 desselben erst neuerdings in ein deutlicheres Licht getreten.  
 Wir betonen in dieser Beziehung vornehmlich das Interesse  
 welches der Evangelist für Kirchenbildung und Kirchenbegriff  
 an den Tag legt. Weiss erklärt dasselbe geschickt aus der  
 eigenthümlichen Situation, in welche der Verfasser durch die  
 Thatsache der Auflösung des jüdischen Staats und der nation-  
 alen Theokratie gerathen war (S. 39). An die Stelle des alten  
 Ideals, an dessen Verwirklichung nicht mehr zu denken war,  
 trat ein neues, die *ἐκκλησία*, hinter welcher hier das von  
 Jesus verkündigte Gottesreich zurücktritt (S. 39). Daher die  
 Bedeutung gerade dieses Evangeliums für die Entwicklung  
 des Kirchenbegriffes. Nur es unter alten Evangelien gebraucht  
 den Ausdruck *ἐκκλησία*, indem es denselben zweimal (16,  
 18. 18, 17) Jesu selbst in den Mund legt. Ueberhaupt aber  
 kommen die ihm eigenthümlichen Stellen 16, 16—18 (Petrus  
 als Kirchenfels), 18, 15—18 (von der Kirchenzucht und der  
 Binde- und Lösegewalt der Apostel); 28, 19. 20. (Taufbefehl  
 und Missionsinstruction) in Betracht. Schon die LXX geben  
 mit *ἐκκλησία* die hebräischen Ausdrücke *קָהָל* und *עֵדוּת* (ebenso  
 Apg. 7, 38. Hebr. 2, 12) wieder. Das griechische Wort  
 bezeichnet bekanntlich die in den öffentlichen Angelegenheiten  
 des Freistaates tagende Versammlung der *ἐκκληστοί*, d. h.  
 durch den Herold entbotenen Gesamtheit der freien Bürger  
 (Apg. 19, 32. 39. 41). „Wenn nun Jesus inmitten der Jehova

gehörigen Volksgemeinde, für die er bisher stets im Ganzen gewirkt hatte, für die Zukunft die Gründung einer ihm als dem Messias im besonderen Sinne gehörigen Gemeinde in Aussicht nimmt, so involvirt das bereits die (wenigstens eventuelle) Verzichtleistung auf die Gewinnung des Volkes im Ganzen.“ Es ist zu bedauern, dass Weiss dieser richtig formulirten Erkenntniss (S. 393) nicht die absolut unausweichliche Folge giebt, anzuerkennen, dass der Jesus, welcher nun eben darum nach Jerusalem zieht, weil er jenen Verzicht nicht geleistet hat, unmöglich das Wort von der Kirchengründung reden kann. Klarer noch liegt die Anticipation Mt. 18, 17 auf der Hand, wo Christus, noch ehe seine Jüngerschaar sich von der jüdischen Gemeinschaft gelöst hat, von der Gemeinde redet, welcher in Disciplinarfällen die Streitfrage vorgelegt werden soll, so dass die Ausleger sich beständig streiten, ob die jüdische oder die christliche Gemeinde zu verstehen sei. Krauss meint, Jesus lasse es unentschieden, ob es die bestehende und schon vorhandene jüdische oder die erst noch zu errichtende christliche Gemeinde sei (Das protest. Dogma von der unsichtbaren Kirche, S. 129), und Weiss argumentirt aus der Unbestimmtheit des Begriffs gegen die Prolepsis (S. 420). In Wahrheit ist es freilich die christliche Gemeinde, aber nicht diejenige der Gegenwart Jesu, sondern die judenchristliche, deren Sitten und Rechte der Evangelist ebenso auf Jesus zurückführt, wie der Deuteronomist die spätere Königsverfassung Israels auf Moses (vgl. übrigens mit V. 15 Lev. 19, 17, mit V. 16 Deut. 19, 15). Und zwar ist an die Gemeindeversammlung odere eine Repräsentation verschiedener Gemeinden zu denken, da nur vor diese ein Streitfall zur Entscheidung gebracht werden kann (Krauss, S. 130). Ebenso kann aber auch Mt. 16, 18 eben nur an diejenige Gemeinde oder Gesammtheit von Gemeinden gedacht werden, welcher der Apostel Petrus wirklich als Fels gedient hat (Krauss, S. 126), d. h. eben an die Kirche, soweit sie der universalistisch, aber nicht paulinisch gesinnte Evangelist der correct anerkannt hat. Dies um so mehr, als Matth. 18, 18 sich auch sogleich mit Matth. 16, 17 berührt, indem die hier dem Petrus als dem Repräsentanten der Gemeinde übertragene Gewalt zu binden und zu lösen dort der Gemeinde selbst, nicht etwa bloss den Aposteln übertragen wird (Weiss, S. 421 fg.). Ueber die Analogien jüdischer Gemeindeordnungen urtheilt Wittichen (S. 258) bei dieser Gelegenheit unbefangen und richtig. Die sich anschliessende Stelle 16, 18 wurde nicht etwa bloss Anlass für die Primatsideen Roms

sondern auch für die Erhebung des Kirchenbegriffes unter die Glaubensartikel im apostolischen Symbol, also in jeder Beziehung eine sedes doctrinae des Catholicismus. Daher weiter auch Matth. 16, 19 „die durch den Zusammenhang gebotene Identificirung des Himmelreichs mit der *ἐκκλησία*“, welche auch nach Weiss „immer etwas Auffallendes behält“, so dass er wenigstens in diesem Verse den Zusatz des Evangelisten erkennt (S. 394). Mit derselben Hervorhebung des Kirchenbegriffes im Matthäus-Evangelium hängt es ferner zusammen, wenn in jenem Schlussabschnitt, der selbst nach Weiss keinen geschichtlichen Bericht im strengen Sinne bietet (S. 42. 582), die Stiftung der Taufe, und zwar bereits mit dem über Röm. 6, 3. Gal. 3, 27. Apg. 2, 38. 8, 16. 10, 48. 19, 5 hinausführenden, dreigliedrigen Bekenntniss, auf Jesus selbst zurückgeführt wird (28, 19 = Marc. 16, 16), wenn 26, 26. 27 im Gegensatze zu Marc. 14, 22—24 die Worte der Einsetzung des Abendmahls bereits in der liturgisch feststehenden Gestalt auftreten (*φάγετε* ist Zusatz, *πίστε ἐξ αὐτοῦ πάντες* Umsetzung des *ἐπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*, vgl. S. 548). Von hier fällt aber doch wohl noch ein besonderes Licht auf das Gleichnisspaar (vgl. S. 357) 13, 24—30. 47—50, welches, sofern es die ecclesia visibilis abbildet, aus dem strengen Gedanken des Reiches Gottes Luk. 17, 20 herausfällt. „Die Theorien, welche den kirchlichen Organismus der Christen auf die Einsetzung des Herrn zurück führen wollen, entbehren desshalb der Schriftbegründung. Historisch lehnte sich die Gemeinde der Christgläubigen an die alttestamentliche Institution an, und nur in dem Maasse, als durch verschiedene Einflüsse das Christenthum nicht mehr blos als Secte innerhalb der Synagoge bestehen konnte, bildete sich eine eigenthümlich christliche Kirche mit eigenthümlichem Cultus, Verfassung, Amt und Sitte aus“ (Krauss, S. 155). Unser Verfasser macht darauf aufmerksam, wie an diesem Interesse für Kirchenbildung noch ein weiteres hängt, welches sich in den dem ersten Evangelisten eigenen Aussprüchen über die Stellung Jesu zum Gesetz spiegelt (S. 39 fg.). Schon nach Köstlin (Der Ursprung und die Composition der syn. Ev. S. 28) sollte dies erste Evangelium „ein die wichtigsten Seiten des Lebens und Thuns vollständiger umfassender Codex der christlichen Gesetzgebung“ sein, und so sieht auch Weiss in der matthäischen Bergrede eine „umfassende Gesetzgebung für das von dem Messias zu gründende Reich“ (S. 36), auf welche selbst 28, 16. 19 noch einmal zurückverwiesen wird (S. 583). Hat man doch schon in ein-

seitiger Verfolgung dieses richtigen Gedankens geradezu den geheimen, legislatorischen Sinn des Werkes nachweisen wollen.<sup>1)</sup> Jedenfalls tritt der matthäische Christus schon in der Bergrede als Gesetzgeber (5, 22 fg.) und künftiger Richter (7, 22 fg.) auf, wie diesem Werke auch die Parabeln vom Weltgerichte (13, 40 fg. 49 fg. 15, 31 fg.) eignen. Und zwar ist es durchaus sein Thun und Lassen, was über die Stellung des Menschen zu Gott entscheiden wird (7, 19 fg. 12, 33 fg. 19, 17. 21, 34. 41. 22, 11 fg. 25, 35 fg. 42 fg.). Ueberhaupt finden die vielfach eng das Jüdische streifenden Gedankengänge des Evangeliums ihren vollkommen entsprechenden Abschluss in der 16, 28 unmissverständlicher als Mt. 9, 1 = Luk. 9, 27 festgehaltenen Idee der baldigsten Parusie des Messias nicht nur, sondern in der gesammten eschatologischen Begriffswelt, derzufolge 24, 3. 29 die Katastrophe in Palästina nur die Einleitung zu dem Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge überhaupt bildet (S. 505. 514 fg.), und in der *παλιγγενεσία* 19, 28 die zwölf Apostel das *δωδεκάφυλον* richten werden (S. 440 fg.).

Von besonderem Interesse ist ferner die Stellung, welche unser Evangelium zu den Aposteln Petrus und Paulus einnimmt. Schon dass es fast lauter selbständige Zusätze sind, die hier in Betracht kommen, ist bezeichnend. Auch unserem Verfasser „fällt die bedeutsame Rolle auf, welche Petrus als der Apostel, der nachmals den entscheidenden Schritt zur Sammlung der Messiasgemeinde aus der Volksgemeinde Israels thun sollte, in diesen Zusätzen spielt“ (S. 37). Schon dass er 10, 2 ausdrücklich *πρῶτος* heisst, „weist auf seine, unserem Evangelisten besonders wichtige, hervorragende Stellung im Apostelkreise hin“ (S. 260) und entspricht zugleich der entgegengesetzten Würdigung des antinomistischen *ἐλάχιστος* 5, 19. Die erste eigentliche Einschaltung eines Petrusstückes liegt 14, 28—31 vor, wo selbst Weiss die durchgängige Analogie mit der Verleugnungsgeschichte, nach welcher jene Episode Schritt für Schritt gebildet ist, anerkennt und hervorhebt (S. 37. 42. 373). Bald darauf ist es 15, 15 wieder Petrus, welcher als der von Jesus bestimmte Führer der Gemeinde die für die letztere so wichtige Bestimmung Jesu über die rechte Anwendung der alttestamentlichen Reinigkeitsgesetze provociren muss (S. 37. 379), ähnlich wie er später auch be-

<sup>1)</sup> Redslöb: Die kanonischen Evangelien als geheime Gesetzgebung, 1869.

züglich der Stellung zur Tempelsteuer 17, 24—27 (S. 37. 407. 409) und 18, 21 bezüglich eines Stückes der Gemeindeordnung thut (S. 38. 425). In der berühmten Felsenrede 16, 17 und 18 will Weiss ein Stück Spruchsammlung erkennen, welches zwischen Luc. 12, 48 und 49 ausgefallen sei (S. 395). Darin hat er jedenfalls Recht, wenn er mit Verwerfung aller alt- und neuprotestantischen Tendenzexegese die Verheissung auf die Person des Petrus bezieht, durch welche, mit Bezug auf 7, 24. 25, menschlicherseits der Bestand der Ekklesia gesichert erscheint (S. 393), wie dann auch demselben Petrus 16, 19 sofort die Leitung der Gemeinde übertragen wird (S. 37. 394). Dem ist nur der Hinweis darauf beizufügen, wie hienach, was der *ἐλάχιστος* 5, 19 für sich geltend machen will, in vollem Maass vielmehr bei dem Oberapostel Petrus sich findet, welcher sein Bekenntniss zur messianischen Herrlichkeit Jesu in der That nicht einer Zuratheziehung von Fleisch und Blut, sondern einer unmittelbaren Offenbarung vom Himmel verdankt (vgl. Gal. 1, 16. 1 Kor. 12, 3). Die Deutung des *ἐλάχιστος* nach Anleitung von 1 Kor. 15, 9 aber gewinnt erst in solchem Gegensatze zu Petrus volle Consistenz, und die von Keim (II, S. 264) und Weiss (S. 151) erhobene Einsprache, Paulus habe nie um Stücke des Gesetzes gemarktet, noch sich um Auflösung einzelner und kleinster Gebote bemüht, erledigt sich durch die Beobachtung, dass der erste Evangelist die Stellung des Paulus eben darum nicht so radical auffasste, weil er die Opposition desselben wirklich nur auf die Aussenseite des Gesetzes bezog, den inneren Gehalt des letzteren dagegen in den zahlreichen paränetischen Stellen und Abschnitten der Galater- und Korintherbriefe, die er gelesen hat, festgehalten und bestätigt fand. Auch Weiss lässt ja den Evangelisten darauf reflectiren, dass Paulus ebenso, wie 22, 35—40 geschieht, die Liebe für die Summe des Gesetzes erklärt habe (S. 40). Dafür ist auch sein Gegensatz zu der Person des Apostels immer nur ein secundärer und so gehalten, dass ihn findet, wer da kann, während der Gegensatz zur Sache, nämlich zu dem ultrapaulinischen Antinomismus ganz direct ausgesprochen wird. Hilgenfeld bezieht hierauf die ganze Stelle 7, 15—23 (Einl. S. 470, 489), und auch Weiss findet wenigstens in 7, 23 *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* den „technischen Ausdruck für die principielle Lossagung von dem göttlichen Gesetz, wie sie der antinomistische Libertinismus im groben Missverständniss der paulinischen Lehre von der Christenfreiheit predigte“ (S. 14. 45). Dagegen erscheint dasselbe Wort in der Paral-

lele Luk. 13, 27 an galiläische Landsleute gerichtet, welche sich darauf berufen, dass Jesus, der sie jetzt nicht mehr kennen will, doch einst vor ihnen gegessen und getrunken und in ihren Strassen gelehrt habe. Abermals findet Weiss den Stempel der Ursprünglichkeit richtig in der lucanischen Fassung (*ἐργάται ἀδικίας*) bewahrt (S. 220), so dass man also am Verhältnisse von Mt. 7, 21—23 zu Luk. 13, 26. 27 einen unwidersprechlichen Beleg für die eigenthümliche Färbung und Erweiterung besitzt, in welcher der Stoff der Spruchsammlung beim ersten Evangelisten erscheint. Und weil dieselbe *ἀνομία* überhand nimmt, wird nach dem gleichfalls specifisch matthäischen Wort 24, 12 die Liebe der Mehrzahl erkalten, was Weiss abermals richtig auf den, 13, 41 überdies mit dem Gericht bedrohten, Antinomismus bezieht (S. 44. 354. 507), so dass also klar ist, wie für den Evangelisten die Gesetzesfrage eine Spaltung in die christliche Gemeinde gebracht hat. Wenn das Weiss nicht zugeben will, sofern ja auf der einen Seite auch Paulus das Hauptgebot der Liebe vertrete, auf der anderen unser Evangelist 7, 21 der *ἀνομία* nicht die Befolgung des Gesetzes, sondern die Erfüllung des göttlichen Willens entgegenstelle (S. 40), so fällt theils dieses Beides eben völlig zusammen für Denjenigen, welcher dem *θέλημα τοῦ Θεοῦ* den „technischen Ausdruck“ der *ἀνομία* entgegengesetzt, theils aber bestätigt jene Instanz unsere obige Bemerkung, dass Paulus dem Evangelisten keineswegs in dem gehässigen Lichte des principiellen Antinomisten erscheint, wohl aber galt er ihm wie allen Gesetzesfreunden wenigstens als der bis zu einem gewissen Grade verantwortliche Urheber aller der Misstände, welche in Folge der Gesetzesfrage, und ohne Zweifel auch solcher, welche ganz ohne diese in Folge der Schwachheit der menschlichen Natur überhaupt allmählig in der Christenheit fühlbar wurden. Die Entdeckung von Gfrörer, Köstlin u. A. ist also doch nicht so gegenstandslos. Auch Hausrath (Neueste Zeitgeschichte, 2. Aufl. IV, S. 129) hält die Beziehung auf Paulus, Hilgenfeld wenigstens eine solche auf paulinische Christen fest (S. 469. 496).

Schon oben (S. 113) leitete uns das Interesse des Evangelisten an der Kirchenbildung auf die beiden ihm eigenthümlichen Gleichnisse vom Acker mit dem Unkraut 13, 24—30 und dem Fischnetz 13, 47—50. Wenn beide sachlich nicht verschiedene Parallelbilder sein sollen, so erhellt freilich, wie Weiss scharfsinnig zeigt (S. 347. 353), dass der *ἐχθρός* 13, 25. 28. 39 That des Evangelisten ist. Das

ganz naturgemässe Vorhandensein des Aferweizens unter dem Weizen bedarf einer solchen Erklärung so wenig, als etwa die nicht minder naturgemässe Mischung von guten und schlechten Fischen im Netze auf ein Thun des Teufels zurückgeführt werden muss. Ganz unzweifelhaft gehört jedenfalls die Deutung 13, 37—43 dem Evangelisten an, und auch nach Weiss ist in den *σκάνδαλα καὶ ποιούντες τὴν ἀνομίαν*, mit welchen V. 41 aufgeräumt wird, „der antinomistische Liberalismus der späteren apostolischen Zeit“ abgebildet (S. 354). Dann liegt es aber auch nahe in dem *ἐχθρός*, welcher in die gute Saat den bösen Samen warf, der ursprünglich vom Weizen gar nicht zu unterscheiden war und erst allmählig seine betäubende Frucht zur Reife brachte, zwar keineswegs nach dem Sinne des Evangelisten etwa den Apostel Paulus zu finden (denn *ὁ ἐχθρός ἐστὶν ὁ διάβολος* 13, 39), wohl aber die ursprünglichsten Motive eines solchen fremden Zuges in antipaulinischen Tendenzen zu suchen. Allem Gefundenen entspricht endlich auch die Stellung, welche der Evangelist zu dem Lebenswerke des Paulus einnimmt, indem er zwar 24, 9. 14 die Heidenmission als ein dem *τέλος* vorangehendes Ereigniss in sein eschatologisches Programm aufnimmt, dennoch aber nicht müde wird die ursprüngliche Beziehung des messianischen Auftretens auf das jüdische Volk zu betonen. Nicht bloss stehen die Heiden an sich noch völlig ausserhalb der christlichen Bruderschaft (5, 47. 18, 17), sondern es scheint auch 7, 6 („Hunde“, vgl. 15, 26 „Hündlein“) die gesetzessfreie Heidenbekehrung verworfen (so z. B. Hilgenfeld, S. 470. 496), und wird 10, 5. 6 das Missionsfeld der Jünger jedenfalls, wie 15, 24 auch dasjenige Jesu, auf „die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel“ beschränkt und demgemäss 10, 23 die Parusie auf einen Moment angesagt noch bevor die Mission der Jünger nur innerhalb Palästina's ganz zu Ende geführt sein wird. Selbst Weiss (S. 41. 274) streicht daher letzteren Vers geradezu mit der Geschichte, wie er auch die Geflissentlichkeit anmerkt, womit der längere Aufenthalt Jesu auf heidnischem Gebiete, wie er Mc. 7, 24. 31 bezeugt ist, Mt. 15, 22 verleugnet wird (S. 382. 384).

Gleichwohl wird aus dem Universalismus der Mission Ernst gemacht. Die particularistischen Missionsaussprüche werden aufgewogen nicht bloss durch unmissverstehbar klare Weissagungen (24, 14), sondern vornehmlich dadurch, dass der Auferstandene, und zwar nicht in Jerusalem, sondern in dem halbheidnischen Galiläa (Hilgenfeld, S. 496), den Auftrag



zur Bekehrung aller Heiden giebt (28, 19). So contrastirte auch schon in jener Geschichte von der Cananäerin mit dem härteren Worte 15, 26 (vgl. mit Marc. 7, 27) die um so grössere Anerkennung 15, 28 (vgl. mit Marc. 7, 29). Bei Heiden findet Jesus hier und 8, 10 (= Luc. 7, 9) einen Glauben, wie er ihn in Israel vergeblich gesucht hat. Von Juden wird 28, 15 schon einfach wie von Nicht-Christen gesprochen (Hilgenfeld, S. 463. 496). Indem wir von 8, 11. 12 und andern Stellen, die Matthäus mit Marcus oder Lukas theilt (Hilgenfeld, S. 462 fg. 471. 475), absehen, erinnern wir noch an den ausdrücklichen Hinweis auf das Strafgericht über Jerusalem 22, 7 und an das heidenfreundliche Citat 12, 21. Ja in letzterer Richtung enthalten gerade die späteren Kapitel des Matthäus eine Reihe von Andeutungen des Uebergangs des Evangeliums zu den Heiden; er allein berichtet von dem Fluch, den das Volk über sich herabgerufen (27, 24. 25); er allein theilt in einem, dem ursprünglichen Sinne des Gleichnisses zu nahe tretenden, Zusatze (Weiss, S. 465) die Drohung Jesu an die Juden mit, dass das Reich Gottes von ihnen genommen und den Heiden übergeben werden solle (21, 43); was hierüber schon der Täufer 3, 9 angedeutet hatte, wird in Parabeln (20, 1—16. 21, 28—32. 22, 1—10) wiederholt und ausführlich dargelegt. Dazu kommt, dass noch deutlicher, als selbst bei Lukas, der Werth des Gesetzes in das religiöse und moralische Element gelegt wird, an Stellen wie 7, 12 (vgl. Luk. 6, 31): 22, 40 (vgl. Luk. 10, 26); 23, 33 (vgl. Luk. 11, 42). Auch Heiden, die das Gebot der Liebe erfüllt haben, werden selig (25, 31—45. Vgl. 11, 22. 12, 41. 42). Ja selbst in der Vorgeschichte sind es nicht (wie Luk. 2, 11) Juden, sondern Heiden, die Christum zuerst anerkennen (2, 11. 12) und dadurch die Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt eröffnen (Hilgenfeld, S. 465).

Stellt somit unser Werk auch als Ganzes allerdings, wie Reuss (Gesch. der heil. Schriften N. T. 5. Aufl. I, S. 195) und Hausrath (S. 119) geltend machen, in erster Linie eine Sammelschrift dar, welche aus den zu Gebote stehenden Quellen das Material der Geschichte fleissig zusammenliest, so machen sich doch Anschauungsweise des Verfassers und Bedürfnisse des ersten Leserkreises in sehr handgreiflicher Weise geltend. Insofern hatte schon Irenäus die „Tendenz“ des Werkes annähernd richtig bestimmt, wenn er meinte das Evangelium sei geschrieben worden, um den Christen aus der Beschneidung den Beweis zu liefern, Jesus sei wirklich der von ihnen

erwartete Messias. Daher die vielen Citate zum Nachweise, dass in der Erscheinung Jesu nicht bloss die Prophetie, sondern auch das Gesetz Erfüllung gefunden habe, überhaupt das die Geschichtserzählung beherrschende Interesse an dem Nachweise des Vorhandenseins der messianischen Merkmale an Jesus. Dieses erste und auf der Hand liegendste aller Symptome tendenzmässiger Bearbeitung eines vorliegenden Stoffes — einst in extravaganter Weise verwerthet, um die gesammte Erzählung unseres Evangeliums als eine Parallele zur alttestamentlichen Geschichte erscheinen zu lassen<sup>1)</sup> — findet natürlich auch bei Weiss Anerkennung (S. 36. 42), wenngleich innerhalb sehr bescheidener Grenzen. In Wahrheit aber erscheint nicht bloss das ganze Leben Jesu als durch die Weissagungen des A. T. normirt, wie das mehr oder weniger überhaupt der Fall ist in der synoptischen Darstellung, sondern die gemeinsamen Stoffe haben auch mannigfaltige Erweiterung nach Maassgabe der alttestamentlichen Geschichtsbücher, sie haben bei Matthäus geradezu Alterationen zu dem Behufe erfahren, alttestamentliche Reminiscenzen in grösserer Fülle zu erwecken, Erfüllung alttestamentlicher Typen noch über das gemeinsame Maass hinaus nachzuweisen. Daher erscheinen schon in der Genealogie 1, 3. 5. 6 Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba, doch wohl nicht bloss darum, weil sie auf aussergewöhnlichem Wege zu der Ehre gelangt sind, Ahnfrauen des Messias zu werden (S. 75), sondern auch weil dieser aussergewöhnliche Weg dem voreiligen Urtheil Anstoss zu bieten geeignet war (Hilgenfeld, S. 464). So erst stehen sie recht in Analogie zu der 1, 23 aus Jes. 7, 14 bewiesenen Jungfräulichkeit der, nach 1, 19 dem Joseph zuerst verdächtig gewesenenen, Mutterschaft Maria's. Was, um solchen Verdacht zu heben, 1, 21 der Engel sagt, ist auch nach Weiss (S. 83) wörtlich der Rede des Engels an Abraham, Gen. 17, 19, daneben aber auch an das Weib Manoahs Richt. 13, 5 entnommen. Dann kommen 2, 1 fg. Magier mit ihren Gaben nach Ps. 45, 9 und Jes. 60, 6. 7 (von Weiss S. 93 anerkannt und geleugnet zugleich), und der Stern aus Num. 24 17 geht ihnen voran (von Weiss S. 87 der berichtigten „Constellation“ zu lieb verleugnet). Nach Mich. 5, 1 wird Jesus 2, 5, wiewohl der Wohnsitz seiner Eltern auch nach Weiss (S. 42. 98) Nazareth war, doch in Bethlehem geboren,

<sup>1)</sup> So F. Delitzsch: Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien, I, 1853, S. 59 fg. Ibbeken: Das Leben Jesu nach der Darstellung des Matthäus, 1867.

und sofort gestaltet sich sein weiteres Jugendleben nach dem Vorbilde des Moses. Zunächst muss nach dem Muster Pharaos Ex. 2, 1—10 Herodes gegen die Kinder wüthen, zu deren Zahl das Kind der gefährlichen Verheissung gehört. Daher 2, 13 fg. die Flucht nach Aegypten, so dass 2, 15 der Sohn Gottes nach Hos. 11, 1 aus Aegypten gerufen und 2, 17. 18 an den Müttern Bethlehems Jer. 31, 15 erfüllt wird (S. 36. 95 fg.). Dass der Evangelist bei dieser Gelegenheit 2, 19 das „Sie sind gestorben, die dem Kinde nach dem Leben trachteten“ aus Ex. 4, 19 „dem Engel in den Mund legt“, giebt Weiss zu (S. 97), ohne dass er bemerkt, wie 2, 21 auch die Rückkehr ebenfalls nach Ex. 4, 20 beschrieben wird. Jetzt erst ziehen die Eltern bei Matthäus nach Nazareth und erfüllt sich so entweder in einer, freilich nur den Wortklang berücksichtigenden, Weise Jes. 11, 1 (S. 98), oder aber es schwebt dem Verfasser noch der Nasiräer Richt. 13, 5 vor, an welchen 1, 21 erinnerte. Jedenfalls wird mit Beziehung auf den, den Christen beigelegten, verächtlichen Namen der Nazarener oder Galiläer zuerst 2, 23 bewiesen, dass der Messias aus Nazareth kommen müsse, sodann 4, 14—16 unter Bezugnahme auf Jes. 8, 23. 9, 1. 2, dass er in Galiläa wirken werde (S. 36. 122 fg.). Aber inzwischen erinnerte auch das vierzig tägige Fasten in der Wüste selbst nach Weiss (S. 114) an Moses Ex. 34, 28 und Elia 1 Kön. 19, 8, wogegen er die Beziehung der Rede Jesu vom Berg über seine Stellung zum mosaischen Gesetze zu der Promulgation des letzteren auf dem Sinai unterdrückt (S. 129 fg.). Die Heilthätigkeit Jesu entspricht 8, 17 der Schilderung des leidenden Knechtes Gottes Jes. 53, 4 (S. 233), und selbst in der eigenthümlich matthäischen Darstellung der Wunderthaten wiederholt sich die deuterocesajanische Musterform. So macht Weiss zu Mt. 9, 30 auf Jes. 35, 5 aufmerksam (S. 254), und aus einer ähnlichen Stelle, nämlich Jes. 42, 1—4, stammt 12, 17—21 die stille Wirksamkeit dieses Messias (S. 316); noch gewaltsamer wo möglich wird 12, 40, was Weiss vergeblich leugnet (S. 329 fg.), sogar das als Typus der Auferstehung gefasste Geschick des Propheten Jonas (Jon. 2, 1) eingetragen in das Wort Jesu vom Zeichen des Jonas. Die zur Erklärung der Verstockung des Volkes Mc. 4, 12 = Luk. 8, 10 nur gestreifte Stelle Jes. 6, 9. 10 wird 13, 14. 15 in extenso und in derselben Form von LXX als durch jene Verstockung erfüllt citirt (S. 44. 341), und 13, 33 selbst der Parabelvortrag Jesu in Ps. 78, 2 vorgezeichnet gefunden (S. 351). Dass sich alle Aenderungen 21, 2—7 lediglich

aus dem Bestreben erklären, die Erfüllung von Sach. 9, 9 nachzuweisen, und dass insonderheit die zwei Lastthiere lediglich in dem Parallelismus membrorum der prophetischen Rede begründet sind, wird ohne Weiteres zugestanden (S. 42. 451 fg.). Aber auch die dem Matthäus eigene Erzählung 21, 14—16 ist nicht bloss, soweit sie an sich verdächtige, von den beiden Anderen ignorierte Wunderheilungen berichtet, unhistorisch, wie selbst Weiss (S. 455 fg.) zu verstehen giebt, sondern auch die Hosianna rufenden Kinder sind „offenbar dadurch angeregt“ (S. 456). Mit Recht macht überdies Wittichen (S. 293) darauf aufmerksam, dass Jesus den Kindern in Jerusalem noch gar nicht nahe genug getreten sei, um eine solche Demonstration, zumal den Hierarchen zum Trotz, erklärbar erscheinen zu lassen, so dass also 21, 16 eine typische Anwendung von Ps. 8, 3 vorliegt. Auch hier also „die messianische Beweisführungslust des Schriftstellers“ (Keim, III, S. 104), wie sofort 22, 41 *συνηγμένον δὲ τῶν φαρισαίων* (vgl. V. 34) das für die Zusammenrottung der Messiasfeinde typische *συνήχθησαν* Ps. 2, 2 anklingt (Weiss, S. 479). Der Lohn des Judas bemisst sich 26, 15 nach Sach. 11, 12 auf 30 Sekel (S. 545), und auch, dass er dieses Geld 27, 5 in das Heiligthum wirft, „ist wohl lediglich aus Sach. 11, 13 erschlossen“ (S. 563), während das Ende durch den Strick dem Ende des Verräthers Ahitophel 2 Sam. 17, 23 („da er aber sah“ vgl. Mt. 27, 3) entspricht. Während dieses Ende daher Apg. 1, 18, wo die Rücksicht auf Ahitophel weggefallen ist, ganz anders erzählt wird, erscheint der Blutaacker Mt. 27, 8 auch Apg. 1, 19, Matthäus aber bringt 27, 9. 10 noch die Sacharjastelle selbst, die ihm schon 26, 15. 27, 5 vorgeschwebt hatte (S. 563). Ebenso liegt bei Erwähnung der *χολή* 27, 34 aus Ps. 69, 22, dessen Erfüllung der Evangelist hier sieht, die Anspielung auf der Hand (S. 570), und endlich 26, 43 „erweitert er die Spottrede, indem er, durch das Kopfschütteln V. 39 auf Ps. 22, 8 geführt, den Feinden unmittelbar die Worte der Gottlosen aus Ps. 22, 9 in den Mund legt: Vertraut hat er auf Gott, der errette jetzt, wenn er ihn gern hat“ (S. 570 fg.). Auf manche dieser Stellen, wie 2, 15. 23. 8, 17. 12, 18—20. 13, 35. 27, 9. 10, konnte der Verfasser nur vom Urtexte aus kommen, wie denn auch nur in denjenigen Citaten, welche der Evangelist über Marcus hinaus giebt, solche selbständige Bearbeitung des Grundtextes vorkommt (S. 45).

Gleichwohl darf man über dieser, dem Judenthum zugekehrten Seite an der Sache die andere nicht übersehen, wonach

Jesus gerade hier stets im schroffen Gegensatze zu der pharisäischen Schriftauslegung und Gesetzesüberlieferung erscheint. Schon innerhalb der Tübinger Schule erfuhr daher die Tendenzkritik des Irenäus die richtige Modification, das Evangelium liefere den Nachweis, „dass Jesus wirklich der dem jüdischen Volk verheissene und zur Erlösung des jüdischen Volkes gekommene Messias sei, obwohl das Judenthum ihn nicht als solchen anerkennen will“ (Köstlin, S. 8). Ohne auf seinen Vorgänger zu recurriren, vertritt denselben Standpunkt auch Weiss (S. 38 fg.), indem er auf diesem Wege schon die in überraschend unfreier Weise als wirkliches Geschehen gefasste (vgl. S. 79. 82 fg. 87. 91 fg. 95 fg. 305) Geburtsgeschichte, aber auch Eigenthümlichkeiten wie 3, 7. 10, 17 fg. 12, 17 fg. 21, 43 richtig erklärt (S. 36 fg. 465). Die Sache selbst erleidet um so weniger Zweifel, als selbst Volkmar unser Werk zwar gegen paulinische Gesetzaufhebung, aber nicht minder auch gegen antimessianisches Rabbinenthum und ebjonitische Einseitigkeit gerichtet sein lässt (S. 653). Der Verfasser ist mit einem Wort kein pharisäischer Judenchrist; er will die fortgeschrittene und universalistische Gestalt des Judenchristenthums vertreten, schützen, im Bewusstsein ihres Rechtes stärken, das Judenthum selbst aber angreifen, und so betrachtet wahrhaft das erste Evangelium allerdings schliesslich einen über den extremen Parteien stehenden Charakter. Während der pharisäische Judenchrist Symmachus schon um seines Gegensatzes zu der Geburtsgeschichte willen noch um 300 es bestritt (vgl. Euseb: KG. 6, 17), sammelten sich in der werdenden Kirche schon früh die Gemüther am liebsten um dieses Geschichtsbild, um diesen „gesetzlichen und doch übergesetzlichen, jüdischen und doch überjüdischen Christus“ (Keim, I, S. 56) — und dies um so mehr, als dem gediegenen, durch sich selbst redenden Inhalte eine meisterhaft gewählte, ächt künstlerisch durchgeführte, durch Symmetrie im Grossen und im Kleinen wirkende Form entspricht.

Nur auf einen Punkt sei schliesslich noch hingewiesen, welcher nicht denselben Anspruch auf den Rang gesicherter Erkenntniss machen darf, wie das bisher Erwähnte, aber geeignet erscheint, in der nächsten Folgezeit die Forschung zu beschäftigen. Schon in vorliegendem Werke finden sich zahlreiche Hinweise auf das Verhältniss unserer Schrift zur Apokalypse. Weiss präcisirt dasselbe näher dahin, dass der Evangelist die Weissagung gelesen habe und benutze, wie ihn denn mit dem Apokalyptiker sowohl der gemeinsame Hinter-

grund der neronischen Verfolgung (24, 9), als auch der Kampf wider den ultrapaulinischen Libertinismus verbinde (S. 41. 44). Sprachliche Berührungen haben statt in dem Gebrauche von ἡ γῆ 5, 13 wie Apok. 13, 12. 14, 3. 19, 12 (S. 143), in πέμπειν διά 11, 1 wie Apok. 1, 1 ἀποστέλλειν διά (S. 289), in κάμνος τοῦ πυρός 13, 42. 50 wie Apok. 20, 15 λίμνη τοῦ πυρός (S. 354). Ganz unwidersprechlich aus Apok. 1, 7 ist das Wehklagen aller Stämme der Erde 24, 30 (S. 41. 515), vielleicht auch 24, 31 die Posaune aus Apok. 1, 10 (S. 41). Die Vollendung des Gottesreiches wird 22, 2 nach Apok. 21, 2. 9 als Hochzeitsfest des Messias gedacht (S. 468), und was Apok. 21, 7. 22, 4 als höchste Vollendung im jenseitigen Gottesreich verheissen ist, wird Mt. 5, 8. 9 den Herzeneinen und Friedestiftern zugesprochen (S. 138). In dieser Beziehung ist Resch noch weiter gegangen, indem er den gemeinsamen Ton beider Werke geradezu aus dem nicht pharisäisch, sondern essäisch gefärbten Judenchristenthum derselben erklärt. Aus Apok. 11, 2. 21, 2. 10. 22, 19 habe Matthäus den Ausdruck „die heilige Stadt“ für Jerusalem; aus Apok. 14, 4 die Vorliebe für die 19, 12 ausgezeichneten freiwilligen εὐνοῦχοι (Formalprinzip, S. 56). Dem zwölfstämmigen Israel Apok. 7, 4—8. 12, 1 entspricht Mt. 19, 28, und auf Grund von Apok. 2, 4 dürfte Mt. 24, 12 zu verstehen sein.

Was nun aber unser Evangelium selbst betrifft, so stimmt in der Vindicirung einer essäisch-jüdischen Färbung mit Resch (S. 51. Jahrbücher, 1877, S. 172) Hausrath (S. 123 fg. 130) überein. Nur es kennt ein absolutes Verbot des Eides 5, 33—37; nur es hat den Sabbathismus auf der Spitze 24, 20; nur es bringt die Fastenvorschrift 6, 16—18; nur es setzt 17, 21 die *νηστεία* als Mittel wider die bösen Dämonen. Und während Mc. 3, 21. 31. 32. 6, 3 Jesus als Zimmermann und rechtmässiger Sohn der Maria, Bruder von Brüdern und Schwestern behandelt wird, macht sich jenes essäische Grauen vor den natürlichen Functionen der menschlichen Natur insofern geltend, als die sinnliche Zeugung Jesu bereits ausgeschlossen wird. Man könnte hierher auch den Sonderspruch 9, 13. 12, 7 setzen: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“. H. Holtzmann.

Patrum apostolicorum opera. textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt, commentario exegetico et historico illustraverunt, apparatu critico, versione latina passim correcta, prolegomenis, indicibus illustra-

verunt Oscar de Gebhardt, Adolphus Harnack, Theodorus Zahn. editio post Dresselianam alteram tertia. fasciculus III. Hermae Pastor graecae, addita versione latina recentiore e codice Palatino. recensuerunt et illustraverunt Oscar de Gebhardt, Adolphus Harnack. Lipsiae 1877. 8. LXXXIV et 287 pp.

Von dem Hirten des Hermas habe ich 1866 jedenfalls die erste lesbare Ausgabe des griechischen Textes gegeben, indem ich p. IX offen bekannte: *Hermae Pastorem restituendum unius hominis vires superare.* Dasselbst schrieb ich auch: „*spero, difficillimam meam operam — utilem futuram esse et illis quoque viris doctis gratam, qui textus graecos a tribus interpretibus versos etiam magis perscrutabuntur.*“ Die altlateinische Uebersetzung, deren Ausgabe man damals noch von R. Anger erwarten durfte, habe ich seitdem 1873, hauptsächlich nach der Handschrift des Vaticans, welche Dressel verglichen hatte, und nach der Handschrift von Dresden, welche ich nicht vergebens verglichen haben wollte, selbst herausgegeben, wobei ich in den Prolegomenis auch meine griechische Ausgabe weiter berichtigte, namentlich einige Lücken der griechischen Handschrift Leipzigs ergänzte.

Als dritter und letzter Theil der Leipziger Ausgabe der apostolischen Väter-Schriften ist nun die Ausgabe von O. v. Gebhardt und A. Harnack erschienen. An Sorgfalt und Sachkenntniss haben es die beiden Herausgeber, jener als Textkritiker, dieser als sachlicher Kritiker und Exeget, auch hier nicht fehlen lassen. Die Prolegomena handeln 1) *de codicibus graecis.* Von den beiden Handschriften wird die Sinaitische, welche freilich nur etwa zum dritten Theile erhalten ist, entschieden bevorzugt. Die andere Handschrift, von Leipzig, wird noch genauer als bisher festgestellt, so dass man durch abweichende Angaben Anger's und Tischendorf's nicht mehr gestört wird. Unentschieden bleibt nur eine einzige, aber bedeutungslose Lesart. Die Prolegomena handeln 2) *de versionibus latinis.* Meine Ausgabe der altlateinischen Uebersetzung (L<sup>1</sup>) wird p. XIV wenigstens als der erste Versuch einer schwierigen Aufgabe anerkannt. Freilich hält mir O. v. Gebhardt vor, dass noch gar viele andere Handschriften (er zählt deren 16) zu benutzen sind. Und als er die Zuverlässigkeit meiner Vergleichung der Dresdener Handschrift untersuchte, fand er gleich auf der ersten Seite folgende Irrthümer: Z. 2 *bti* (*beati*), nicht *Sti* (*sancti*), Z. 4 *Hermā*, nicht *Herma*, Z. 5. 6 *Flegontam*, nicht *Flegontem*, Z. 6 *Her*

men, nicht Herma, Z. 12 *āt* (autem) *ac*, nicht *at ac*. Deshalb soll man sich nicht wundern, dass er die ganze Handschrift von Neuem verglichen hat. Es mag richtig sein, dass ich in Prologus und Argumentum ein paar Dinge solcher Art übersehen habe. Aber aus dem eigentlichen Buche oder aus p. 2—164 hat Hr. v. Gebhardt keine weiteren Versehen aufgezeigt, am Ende auch nicht aufzeigen können, da ich die Handschrift so genau und wiederholt verglichen habe, dass mir höchstens die eine oder die andere Kleinigkeit entgangen sein kann. Auch nach solcher Aufnahme bereue ich es nicht, die Früchte meiner Vergleichung veröffentlicht zu haben, werde mich aber herzlich freuen, wenn Hr. v. Gebhardt mit der Vergleichung aller 16 Handschriften bald fertig werden und uns von dem altlateinischen Herma nicht bloss eine Probe, wie Sim. IX, 30, 3 sq., bieten sollte. Vor der Hand wird uns bloss die jüngere lateinische Uebersetzung (L<sup>2</sup>) geboten, welche bis jetzt nur in einem Codex Palatinus vorliegt, und hier hat Hr. v. Gebhardt auch meine Berichtigungen wohl verwandt. Auch darin stimmt er mit mir (Hermae Pastor lat. p. VII not. 1) überein, dass er den jüngeren Uebersetzer wenigstens bei den Gleichnissen die ältere Uebersetzung gebraucht haben lässt. Die jüngere Uebersetzung lässt er (oder A. Harnack) im 5. Jahrhundert in Gallien verfertigt sein (p. LXVII). Die Prolegomena handeln 3) de versione aethiopia. Dieselbe ist herausgegeben von Anton d'Abbadie, Lips. 1860. Ohne Zweifel ist sie aus dem Griechischen selbst gefertigt, vielleicht schon 543. Die Prolegomena handeln 4) de scriptorum veterum ex Hermae Pastore excerptis, hauptsächlich bei Clemens v. Alex., Pseudo-Athanasius und dem Palästinenser Antiochus. Daran schliesst sich 5) fontium examen. O. v. Gebhardt schreibt p. XXXVIII sq.: „Quae cum ita sint, in edendo Hermae Pastore ita versandum esse duxi, ut, ubi uterque codex Graecus superest, Sinaiticum quasi ducem sequerer, quem non desererem nisi reliquorum testium consensu vel alia quadam necessitate (interna, ut ita dicam) adductus. similiter in reliquis libri partibus codicem Lipsiensem pro fundamento posui, adhibitis passim versionibus et scriptoribus supra laudatis, tum in emendandis scripturae vitiis, tum in lacunis explendis. solam libri clausulam inde a Sim. IX, 30, 3 graece reddere non ausus, latine edidi“ etc. Ich bin Hr. v. Gebhardt dafür sehr dankbar, dass er p. XXXIV sq. ein so genaues Verzeichniss meiner Versehen gegeben hat, freilich übervollständig, da er nachträglich (p. 286)



selbst bemerken muss, dass ich den grössten Theil der früher übersehenen Lücken des cod. Lipsiensis hinterher (in der Ausgabe des lateinischen Hermas) schon selbst ausgefüllt habe. Wäre Hr. v. Gebhardt in der Angabe desjenigen, was er von mir angenommen hat, nur nicht unternommen gewesen! Wer anders als ich hat z. B. Sim. VI, 2, 5 in dem Lips. *ἀγρων* in *ἀλγειον* und *ῥόζους* in *ῥζους* verbessert?

Meinerseits bin ich fern davon, zu verkennen, dass wir Hrn. v. Gebhardt nicht wenige wesentliche Textverbesserungen verdanken, z. B. *Κούμας* für *κώμας* Vis. I, 1, 3. II, 1, 1. Er zählt seine Textverbesserungen selbst auf p. XL not. 2, wo ich nur Sim. IX, 6, 8 nicht glücklich verändert finden kann. Sonst finde ich aber doch, dass Gebhardt dem Sinaiticus, so weit derselbe reicht, gar zu sehr gefolgt ist. Vis. I, 1, 7 lesen wir die Worte des Hermas an das Weib, welches ihm vom Himmel her Vorwürfe macht: *οὐ πάντοτέ σε ὡς θεὰν* (Sin. L<sup>1</sup>, *θυγατέραν* Lips., *κυρίαν* aeth. Hg.) *ἠγγισάμην* (omnia om. L<sup>2</sup>); *οὐ πάντοτέ σε ἐνετραπίην ὡς ἀδελφὴν*; Die LA. *θεὰν* ist alt, aber auch schon früher anstössig gewesen, wie die var. lectt. *θυγατέραν* und *κυρίαν*, auch die völlige Auslassung des ersteren Satzes bei L<sup>2</sup> lehren. Dieser Anstoss ist aber nicht unbegründet. Denn wer hat mit Göttinnen weniger zu thun, als Hermas? Ich will nun mein *κυρίαν* gar nicht vertheidigen. Aber das *θεὰν* ist offenbar zu berichtigen in *θεῖαν*, Tante, wozu das folgende *ἀδελφὴν* gut stimmt. Ferner kann ich es nicht billigen, wenn Gebhardt Vis. I, 2, 3 auf die Frage der Greisin: *Τί στυγρός, Ἐρμᾶ, ὁ μακρόθυμος καὶ ἀστομάχητος, ὁ πάντοτε γελῶν, τί οὕτω κατηγὴς τῇ ἰδέᾳ καὶ οὐχ ἰλαρός*; die Antwort des Hermas ziemlich nach dem unberichtigten Sin. giebt (ohne das von dem Corrector des Sin. wesentlich, von L<sup>1</sup> vollständig vorausgeschickte: *Κυρία, ὀνειδισμός μοι γέγονεν*) *ὑπὸ γυναικὸς ἀγαθωπιάτης λεγούσης ὅτι ἡμαρτον εἰς αὐτήν*. Die eingeklammerten Worte sind unentbehrlich und können nur zufällig in Sin\*. Lips. aeth. fehlen. Auch damit kann ich mich nicht befreunden, wenn Gebhardt Vis. III, 1, 2 wieder nach dem unberichtigten Sin. bietet: *εἰς τὸν ἀγρὸν ὅπου χονδρίζεις*, wo das *χρονίζεις* des Correctors durch Lips. L<sup>2</sup> aeth. vollkommen bestätigt wird. Was soll bei Hermas, welcher vielmehr als Handelsmann erscheint, das Verfertigen von Graupen? Vis. III, 5, 4 ist der Exeget dieser Ausgabe aus guten Gründen nicht einverstanden mit dem Textkritiker, welcher ganz nach Sin. bietet: *Νέοι εἰσὶν ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοὶ νουθετοῦν*

ται δὲ ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸ ἀγαθοποιεῖν, διότι (οἱχ add. Lips. L<sup>1</sup> aeth., om. Sin. L<sup>2</sup>) εὐρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία. Auf diese Stelle werde ich noch schliesslich zurückkommen. Vis. III, 7, 6 fehlt nach ἐάν δὲ μὴ ἀναβῆ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν wohl in Sin.\* L<sup>1-2</sup> das μετανοῆσαι, was auch Gebhardt weglässt. Aber es wird mit Recht hinzugefügt von dem Corrector des Sin., Lips., aeth. Auch wo wir keine andere griechische Handschrift mehr haben, als den Lipsiensis, finde ich denn doch noch Einiges zu erinnern. Sim. IX, 6, 8 bietet Gebhardt: οἱ δὲ τρογγύλοι (λίθοι) οὐκ ἐτέθησαν εἰς τὴν οἰκοδομήν, οὐ σκληροὶ ἦσαν εἰς τὸ λατομηθῆναι αὐτοῦς, καὶ βραδέως ἐγένετο (ἐγένοντο Lips.). Aber wie erklärt sich da die Uebersetzung von L<sup>1</sup> (quoniam duri erant, et tardum videbatur circumcidere eos) L<sup>2</sup> (quoniam duri erant, tardumque videbatur, ut circumciderentur), auch aeth. (quoniam duriores erant quam qui excidi possent, et longa erat fabrica)? Mit Recht meine ich, von M. Schmidt unterstützt, herausgegeben zu haben: καὶ βραδέως ἐφαίνοντο [περικοπῆναι]. Sim. IX, 18, 3 hat Gebhardt den Lips., welchen er selbst nicht für richtig halten kann, abgedruckt, ohne meine einfache Besserung durch eine Einfügung nach L<sup>2</sup> anzunehmen. Für nicht passend halte ich auch das, dass der Herausgeber, so weit der Sin. reicht (Vis. I, 3, 3. III, 9, 1), ganz richtig παῖναι, wo aber nur der Lipsiensis erhalten ist (Sim. IX, 5, 1. 2), ἀναπαυθῆναι geboten hat. Gleichmässigkeit wäre wohl rathsam gewesen. Doch genug von der Textkritik, welche durch diese Bearbeitung wesentlich gefördert worden ist!

Wenden wir uns zu der sachlichen Kritik A. Harnack's! Derselbe will das Elxai-Buch durchaus nicht als Vorläufer des Hermae-Hirten gelten lassen, erklärt dasselbe (p. XIV. not. p. LXXIV. not. 3) für nicht vor Ende des 2. Jahrh. verfasst, beruft sich aber einfach auf Zahn und Lipsius, ohne meine Gründe für die Abfassung dieses Buches um 100 u. Z. irgendwie zu entkräften. In dem *Κήρυγμα Πέτρον* (p. 58, 14 sq. meiner Ausgabe) will er wenigstens keine sichere Spur des Hirten (Mand. I) anerkennen. Erst Irenäus soll ein sicherer Zeuge sein. Wenn nun aber Irenäus den Hirten als „heilige Schrift“ bezeichnet, so will das Harnack nicht in vollem Sinne verstehen. Allein wie tiefgewurzelt zur Zeit des Irenäus noch das Ansehen des Hirten als einer „heiligen Schrift“ ist, lehrt gerade das Muratorische Bruchstück, auf welches Harnack sonst so grosses Gewicht legt. Mit Rücksicht auf den bereits eingetretenen Widerspruch, welchen er nicht gut

heisst, hatte der Verfasser Z. 72. 73 von der Petrus-Apokalypse gesagt: *quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*. Mit Rücksicht auf eine bestehende Anerkennung und kirchliche Geltung des Hermas-Hirten, welche er so viel als möglich zu beschränken sucht, fährt derselbe Z. 73—80 fort: *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero, neque inter apostolos in finem temporum potest*. Harnack findet hier die ursprüngliche Ueberlieferung der römischen Kirche, welche er in jeder Hinsicht zu Grunde legen will. Ich finde hier vielmehr eine Neuerung, welche sich gegenüber einer bestehenden kirchlichen Geltung des Hirten erst Bahn zu brechen sucht, aber auf dieselbe noch grosse Rücksicht zu nehmen hat. Der Hirt soll erst der nachapostolischen Zeit angehören, daher von dem öffentlichen Gebrauche in der Kirche ausgeschlossen sein. Aber das *legi in ecclesia* kann der Verfasser bei dem Hirten doch nicht so ganz verneinen. Zugestehen muss er: *legi eum quidem oportet*. Harnack kommt (p. XLVI sq.) selbst auf die Vermuthung: *tum temporis in ecclesia Romanensi quosdam fuisse, qui auctoritatem Pastoris canonicam vindicare conarentur*. Richtiger wird die Wahrnehmung sein: *tum temporis in ecclesia Romanensi Pastoris auctoritatem canonicam talem fuisse, ut ne hic scriptor quidem eam omnino negare ausus sit*. Als die ursprüngliche Ueberlieferung der römischen Kirche darf diese Angabe gewiss nicht gelten. Zu Grunde braucht ihr gar nichts weiter zu liegen, als dass es ausser dem Hermas der apostolischen Zeit (Röm. 16, 14), welchem noch die Mehrheit den Hirten als „heilige Schrift“ beilegte, auch einen Hermas der nachapostolischen Zeit gab, welchem dieser Schriftsteller den Hirten zuzuschreiben unternahm. Seine Behauptung kann dann recht gut (ich meine, noch im 3. Jahrhundert) von dem Dichter gegen Marcion (Pseudo-Tertullianus III, 294 sq.), auch von dem Verfasser des Liberianischen Papstverzeichnisses (wenn nicht schon von Hippolytus in der Chronik) angenommen sein, hat aber doch im Morgenlande gar nicht, auch im Abendlande nur theilweise Anklang gefunden. Daraus, dass Pseudo-Tertullianus mit Hermas, dem Bruder des römischen Bischofs Pius, den *angelicus Pastor* in Verbindung bringt, darf man wahrlich nicht mit Harnack (p. LII) schliessen, „*tum temporis Romae Pastorem publice lectum non esse*“, ja der Dichter

habe den Hirten nur von Hörensagen gekannt. Der Bussengel erscheint ja in unserm Buche wirklich als angelicus Pastor. Die Anerkennung des Hirten als einer „heiligen Schrift“, welche die Annahme seiner Abfassung in der apostolischen Zeit in sich schliesst, ist keineswegs seit der Zeit des Muratorischen Ungenannten erst aufgekommen, sondern hat sich, trotz seinem Widerspruch, auch im Abendlande noch lange erhalten, wie Pseudo-Cyprianus de aleatoribus und die Claramontanische Stichometrie lehren. Vollends im Morgenlande ward der Hirt des Hermas als eine Schrift göttlicher Offenbarung anerkannt, wie Clemens von Alex. beweist. Origenes nennt dieses Buch wohl schon „von Einigen verachtet“, hält dasselbe aber immer noch für „sehr nützlich, und, wie ich meine, von Gott eingegeben“, auch für eine Schrift der apostolischen Zeit. Zu Röm. 16, 14 bemerkt er freilich: „Puto tamen, quod Hermas iste sit scriptor libelli illius, qui Pastor appellatur, quae scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata.“ Da kann Harnack (p. LIV sq.) schreiben: „Origenes primus coniecit, auctorem libri esse Hermam illum, quem Paulus Röm. 16, 14 salutavit,“ p. LVII: „Nulla traditione hic innititur Origenes.“ Allein wie hätten Irenäus und Clemens von Alex. den Hirten nur als heilige Schrift, als ein Buch göttlicher Offenbarung ansehen können, wenn sie ihn nicht von einem Hermas der apostolischen Zeit hätten verfasst sein lassen? Die erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts beginnende „Verachtung“ des Hirten erklärt es vollkommen, dass Origenes, wie die ältere Ansicht von göttlicher Eingebung des Hirten, so auch die (gleichfalls ältere) Annahme seiner Abfassung durch den Hermas der apostolischen Zeit nur noch mit einem puto vorträgt. Die Annahme, dass die ursprünglich ziemlich allgemeine Anerkennung des Hirten als einer eingegebenen Schrift der apostolischen Zeit erst allmählich Widerspruch erfuhr, wird noch durch Eusebius KG. III, 3, 6 bestätigt, welcher von dem Hermas der apostolischen Zeit noch ganz allgemein sagt: οὐ φασὶν ὑπάρχειν τὸ τοῦ Ποιμένου βιβλίον, dann mit Rücksicht auf den Widerspruch gegen jene Annahme hinzufügt: ἵστέον ὡς καὶ τοῦτο πρὸς μὲν τινῶν ἀντιλέλεκται, ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέκριται. ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον, καὶ τῶν παλαιωτάτων δὲ συγγραφέων κεκρημένους τινὰς αὐτῷ κατεῖληφα. So rücksichtsvoll musste sich noch Eusebius über den Hirten des Hermas äussern.

Dass man den Hermas der apostolischen Zeit ursprünglich für den Verfasser des Hirten gehalten hat, ist um so glaublicher, der Verfasser selbst als solcher erscheinen wollte. Dass er aber als solcher erscheinen wollte, wird doch sehr nahe gelegt durch die Erwähnung des Clemens Vis. II, 4, 3: *γράφεις ὄν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἐν Κλήμεντι καὶ ἐν Γραπτῇ. πέμψει ὄν Κλήμης εἰς τὰς ἕξω πόλεις· ἐκεῖνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. Γραπτῇ δὲ νοουθετήσῃ τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς. σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.* W. Heyne (Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit, Regimont. 1872, p. 15 sq.) hat hier wohl einen andern als den bekannten Hermas gefunden, und für diese Behauptung tritt A. Harnack sehr entschieden ein. Aber man prüfe nur die Gründe: „1) Tempore, quo fragm. Murator. scriptum est, nemo Romae Hermam aequalem clari presbyteri Clementis duxisse videtur; namque scriptor vix omisisset hanc opinionem refutare, si eam audiisset.“ Wie wenn der Verfasser sich in diesem Verzeichniss auf ausführliche Erörterungen hätte einlassen können, für welche er Z. 46. 47 geradezu auf einen andern Ort oder auf eine spätere Stelle seiner Schrift verweist! Und wie wenn nicht aus seinen Worten gerade die Annahme einer Abfassung in der apostolischen Zeit als die herrschende Ansicht hervorging! 2) Der Hirt, meint auch Harnack, könne nicht vor Kaiser Hadrianus geschrieben sein, lege sich aber sonst nirgends eine frühere Abfassungszeit bei. Am Ende doch wohl, wenn Vis. III, 5, 1 die rechtschaffenen Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen, diese Altvordern (mit Papias zu reden), welche die Grundlage des ganzen Kirchenbaues bilden, genannt werden: *οἱ μὲν κεκοιμημένοι* (vgl. Sim. V, 16, 5. 25, 2), *οἱ δὲ ἔτι ὄντες*. Mindestens unter diese superstites der apostolischen Zeit kann auch der römische Clemens gerechnet worden sein. 3) „Probabile videtur, Hermam, sicuti sibi ipsi utpote laico proposuit, ut librum in civitate Romana senioribus praelegeret, librum item per laicos extra civitatem Romanam promulgari voluisse.“ Aber wäre Clemens blosser Laie, so begreift man nicht das *ἐκεῖνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται*. Harnack übersetzt: „illi enim permissum est, scil. a me, i. e. ab ecclesia.“ Die Ekklesia sagt jedoch nicht: *ἐκεῖνῳ γὰρ ἐπιτρέπω* (oder *ἐπιτρέπει ὁ κύριος*), nicht einmal *ἐπιτρέπεται*, sondern *ἐπιτέτραπται*, lässt also allerdings an eine „vorher schon bestehende“ Bevollmächtigung, an eine durch die (wirkliche) Ekklesia gegebene Stellung denken, kraft welcher gerade dem Clemens und keinen Andern

die Uebersendung nach auswärts zukam. 4) „Accedit, quod a) praefectos ecclesiae Vis. III, 9. 7sq. acri studio petit, qui de honore et dignitate contendant, b) extraordinariam dei revelationem cum ecclesiis communicare iussus est.“ Ist es nicht um so bedeutsamer, dass Hermas das kirchliche Amt gleichwohl anerkennt? Ebenso wenig, als er sich selbst mit Beiseitlassung der Presbyter den Auftrag geben lässt, das Buch der römischen Gemeinde mitzuthemen, vergisst er auch bei der Uebersendung nach auswärts den Oberpresbyter oder Bischof Clemens. 5) „Denique grave videtur, Clementis nomen nude inveniri [wie wenn jemand nach Jahrhunderten beweisen wollte, ein ohne weiteres genannter Bismarck könne nicht der Reichskanzler gewesen sein!]. In v. 2 sane scriptum est: *εἰ ἦδη τὸ βιβλίον δέδωκα τοῖς πρεσβυτέροις*. sed errant, qui putent, Clementem hic in presbyterorum ordinem adscribi; respondent enim his verbis non illa in init. v. 4 de Clemente et Grapte, sed illa in extremo versu: *σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων*. Hermas iubetur (omnibus) presbyteris Romanis librum praelegere; vir iste, cui librum non praelegit, sed mittit, Clemens nempe, ipse presbyter Romanus prorsus non fuit.“ Aber mit welchem Rechte dürfen wir von den Presbytern, welchen Hermas das Buch noch nicht gegeben hat, den zuerst genannten Clemens ausschliessen? Auch die sodann genannte Grapte wird eine kirchliche Stellung gehabt haben, als eine Art Oberdiakonissin die Vorgesetzte der Wittwen und Waisen gewesen sein. Es handelt sich hier überhaupt um amtliche Mittheilung des übergebenen Buches. Bei derselben kommen keineswegs erst die letztgenannten Presbyter, sondern schon Clemens, welcher das Buch gar nach auswärts zu versenden hat, und Grapte, welche an der Spitze der Wittwen und Waisen steht, in Betracht. Gegen die Auffassung des Clemens als Oberpresbyter oder Bischof wendet Harnack wohl ein: „Tempore, quo Hermae liber scriptus est, munus monarchicum episcopi Romae nondum institutum erat.“ Aber dass der monarchische Episkopat in dem Hirten des Hermas schon werdend erscheint, kann auch Harnack zu Vis. III, 9, 7 nicht ganz verkennen. Zu den *προηγνομένοις τῆς ἐκκλησίας* oder den Presbyter-Bischöfen kommen schon hinzu die *πρωτοκαθεδραῖται*, womit man die innern Eifersüchteleien und Zwistigkeiten des Klerus (Vis. II, 2, 6. III, 1, 8, vgl. 5, 1) zu verbinden hat. Harnack kann selbst nicht umhin, nach Vergleichung von Vis. III, 10, 8—10 zuzugestehen: „inter ipsos presbyteros controversias, dissensiones,

discordiam tum temporis fuisse. Quod si verum est, verisimile profecto est, eos de *πρωτοκαθεδρία* concertasse.“ Vollends hat es nichts zu bedeuten, wenn Harnack schliesslich einwendet: „profecto vero Hermas Clementem minime una cum ignota Grapte nominasset, si indicare voluisset, Clementem episcopum vel presbyterorum archipresbyterum fuisse.“ Daraus dass die Grapte uns unbekannt ist, folgt noch lange nicht, dass sie auch den ursprünglichen Lesern unbekannt gewesen sein sollte.

Auch meine Ansicht, dass der Hirt des Hermas ein sehr gemildertes Judenchristenthum vertritt, wird von Harnack (p. LXXX, not. 3) zurückgewiesen, aber nicht eingehend bestritten. Desshalb kann ich mich nicht in eine eingehende Erörterung einlassen. Nur eines will ich hier nicht unerwähnt lassen. Vis. III, 5, 1 sq. wird dem Hermas der kirchliche Thurmbau gedeutet. Diejenigen Steine, welche *ἐκ τοῦ βυθοῦ* von selbst kommen (*ὑπαγόντων*), sind die rechtschaffenen Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen. Diejenigen, welche aus dem Abgrunde gezogen werden (*ἐλκόμενοι καὶ ἐπιτιθέμενοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν*), sind die christlichen Märtyrer. Aehnlich werden §. 3. 4 auch die Steine, welche aus dem Festlande kommen, unterschieden: *Τοὺς δὲ ἑτέροισι λίθοις τοὺς φερομένους ἀπὸ τῆς ξηρᾶς θέλω γνῶναι τινεὶ εἰσὶν, κυρία, ἔφην. τοὺς οὖν μὲν εἰς τὴν οἰκοδομὴν ὑπάγοντας καὶ μὴ λατομουμένους, τοὺς οὖν ὁ κύριος ἐδοκίμασεν, οὗτοι ἐπορεύθησαν ἐν τῇ εὐθύτητι τοῦ κυρίου καὶ κατορθώσαντο τὰς ἐντολάς αὐτοῦ. Οἱ δὲ ἀγόμενοι καὶ τιθέμενοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν τινεὶ εἰσὶν; Νέοι εἰσὶν ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοὶ νουθετοῦνται δὲ ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸ ἀγαθοποιεῖν, διότι οὐχ εὐρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία.* Was soll das heissen? Harnack bemerkt: „Vehementer errarunt, qui opinati sint, Hermam hic differentiam facere inter Iudaeo- et Ethnico-Christianos.“ Aber was soll man denn verstehen? Nicht den Unterschied der in den Bau von selbst kommenden unbehauenen und der in den Bau geholten und gelegten Steine, sondern nur der *νέοι ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοὶ* scheint Harnack im Sinne zu haben, indem er bemerkt: „Hermas hic duo genera perfectorum Christianorum distinxit, uti ostenderet, iam eos, qui *νέοι* sunt ἐν τῇ πίστει, si a malitia abstineant (lege p. 42, 1 οὐχ), statim membra verae ecclesiae esse.“ Aber der Ausdruck kann doch unmöglich sagen, wie Zahn erklärt, „dass es gleichgültig sei, ob einer schon lange oder erst kurze Zeit sich in diesem Stande befinde.“ Das wäre etwa *παλαιοὶ ἐν τῇ πίστει καὶ νέοι*. Halten wir uns an die weitere Ausführung in Sim. IX.

Da ist c. 12 der Fels alt (vorchristlich), das Thor neu (christlich). Die Steine *ἐκ τοῦ βουθού* werden 25, 4 gedeutet als erstes und zweites Geschlecht gerechter Männer, als Propheten und Diener (*διάκονοι*) Gottes, als Apostel und Lehrer der Predigt des Sohnes Gottes. Dass sie aus dem Abgrunde kamen, bezeichnet sie als Verstorbene (16, 3—6). Dass die vorapostolischen Geschlechter unbehauen in den Bau kommen, bezeichnet sie als die vorchristlichen Gerechten, offenbar aus dem jüdischen Gottesvolke (16, 7 *ἐν δικαιοσύνῃ γὰρ ἐκοιμήθησαν καὶ ἐν μεγάλῃ ἀγνείᾳ· μόνον δὲ τὴν σφραγίδα ταύτην οὐκ εἶχον*, wodurch die Deutung der gleichfalls unbehauenen Steine Vis. III, 5, 3 auf die vorchristlichen Gerechten des Judenthums völlig bestätigt wird). Die Steine von dem Festlande werden hier von den 12 Bergen geholt. Die 6 ersten Berge liefern nichts Gutes. Erst der 7te Berg liefert solche Gläubigen, welche tadellos sind, deren Einfalt und Kindlichkeit (*νηπιότητα* von Gebhardt glücklich gebessert für *ἡπιότητα*) der Herr sieht, welchen der Bussengel erklärt, dass der Herr sie gebilligt (*ἔδοκίμασε*) und in die Zahl der Engel eingeschrieben hat (c. 24). Gewiss eine Erinnerung an Vis. III, 5, 3. Sollten wir nicht auf Gläubige aus dem Judenthum gewiesen werden, da doch erst der 8te Berg die Apostel und Lehrer des Christenthums, erst der 10te geistliche Bischöfe, erst der 11te christliche Märtyrer bringt? Und werden wir nicht auf Gläubige aus dem Heidenthum hingewiesen, wenn c. 29 f. von dem 12ten, weissen Berge wieder kindliche Seelen kommen, in welchen nichts Arges ist? Das *οὐχ* Vis. III, 5, 4 wird hier völlig bestätigt, auch das *νέοι ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοὶ* erklärt. Wir lesen ja: *ὡς νήπια βρέφη εἰσὶν. οἷς οὐδεμία κακία ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν, οὐδὲ ἔγνωσαν τί ἐστὶ πονηρία, ἀλλὰ πάντοτε ἐν νηπιότητι διέμειναν . . . κακίαν μὴ ἔχοντες . . . μακάριοι οὖν ὑμεῖς, ὅσοι ἂν ἄρῃτε ἀφ' ἑαυτῶν τὴν πονηρίαν, ἐνδύσθητε δὲ τὴν ἀκακίαν· πρῶτοι πάντων ζήσεσθε τῷ θεῷ . . . πάντες ἀκακοὶ ἐβρέθησαν . . .* Hi autem omnes candidi inventi sunt, qui crediderunt (man denke an die *πιστοὶ* Vis. III, 5, 4) et qui credituri sunt (man denke an die *νέοι ἐν τῇ πίστει* daselbst). Auf alle Fälle ist die doppelte Unterscheidung Vis. III, 5, 3. 5. Sim. IX. 24, 29 f. genauer, als in der vorliegenden Erklärung, zu beachten, wenn es sich um das Judenchristenthum des Hermas-Hirten handelt. Sonst kann man Hrn Prof. A. Harnack für seine sorgfältige und kundige Erklärung auch bei diesem Buche nur dankbar sein.



Carl Schlau, Die Acten des Paulus u. der Thecla und die ältere Thecla-Legende. Ein Beitrag zur christlichen Literaturgeschichte. Leipzig 1877. 8. VI u. 94 S.

Tertullianus schrieb de baptismo c. 17: Quodsi, qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt, sciánt in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. Liest man diese Worte unbefangen, so wird man doch an eine unter dem Namen des Paulus selbst verfasste Schrift denken müssen, welcher der Thekla die Erlaubniss zu lehren und zu taufen gewährte. Obwohl, wie Tertullianus berichtet, der Fälscher des Buches, ein Presbyter in Asien, entdeckt und seines Amtes entsetzt ward, hat sich die Schrift doch lange genug im Gebrauche erhalten. Es fragt sich nur, ob das von Tertullianus erwähnte Buch auch auf uns gekommen ist.

Ernst Grabe meinte die von Tertullianus erwähnte Schrift wieder aufgefunden zu haben, als er durch John Mill das *Μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου πρωτομάρτυρος καὶ ἀποστόλου Θεκλας* in cod. Barocc. 180 der Bibliotheca Bodleiana nebst einer alten lateinischen Uebersetzung in cod. 39 Digbaei derselben Bibliothek erhielt und Beides mit Benutzung der Geschichten der Thekla von Basilius Seleuciensis und von Simeon Metaphrastes (aus welchem er eine Lücke jener griechischen Handschrift ergänzte) herausgab in seinem Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum seculi p. Chr. n. I. II. et III. Tom. I. sive sec. I. Oxon. 1698. p. 95—128, ed. II. ibid. 1700. Die Lücke ergänzte bald darauf Thomas Hearne (Appendix ad T. Lelandi Collectanea T. VI, Oxon. 1715. p. 67—69) aus einer Oxforder Handschrift Huntingdon's. Derselben Ansicht war auch Constantin Tischendorf, als er nach drei Handschriften der Pariser Nationalbibliothek aus dem 10. u. 11. Jahrhundert (ABC) die *Πράξεις Παύλου καὶ Θεκλῆς* herausgab (Acta apostolorum apocrypha, Lips. 1851). Dieselbe Ansicht vertritt noch Carl Schlau in der obigen Schrift, welche man als gründliche Bearbeitung eines noch wenig gebahnten Gebietes willkommen heissen darf. Allein man hat seit der Bekanntmachung der Acta Pauli et Theclae auch anders geurtheilt. Schon Joh. Stilling (Acta Sanctorum, Tom. VI, p. 546 sq.) erkannte, dass unsre Acta Pauli et Theclae nur auf Grund der von Tertullianus erwähnten

Schrift gearbeitet, diese also wesentlich umgearbeitet sei. In den „Unschuldigen Nachrichten“, Leipzig 1702, S. 136—138, ward gar behauptet, dass die von den Vätern angeführten Acten verloren gegangen, und nach Analogie derselben im 4. Jahrhundert andre, unsre jetzigen, Acten verfasst seien. Auch H. Ewald (Jahrbücher d. bibl. Wiss. 1852, S. 127) wollte diese Acten nicht mit Tischendorf für das von Tertullian gekannte Buch halten. Aehnlich habe auch ich mich geäußert in dem *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Lips. 1866, fasc. IV. p. 69. So muss ich mich auch jetzt gegen Schlau erklären.

Die Schrift, welche Tertullianus erwähnt, kann ich nun einmal nicht für einerlei mit unsern *Actis Pauli et Theclae* halten. Das *Pauli perperam scriptum*, welches ein asiatischer Presbyter verfasste, quasi titulo Pauli de suo cumulans, sollte eine Schrift gewesen sein, welche nur in gr. A. überschrieben ist *πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης*? Eigentlich dürfte man doch eine Schrift unter dem Namen des Paulus selbst erwarten. Und übt Thekla in der uns erhaltenen Schrift wirklich die *licentia docendi* tingendique aus? Die *licentia docendi* haben Grabe (l. c. p. 91 sq.), Schlau (S. 16) u. A. wohl nachgewiesen (c. 37. 39. 43). Aber die Vollmacht zu taufen ist doch, wie Schlau anerkennt, noch nicht mit Grabe aus c. 43 (*καὶ πολλοὺς ἐφώτισεν τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ*) erwiesen, wenn auch Niketas von Paphlagonien im 9. Jahrh. die Sache so darstellt (bei Schlau S. 32). Schlau kann sich in dieser Hinsicht nur auf die Selbsttaufe der Thekla berufen. „Es wird in cap. 34 erzählt, dass Thekla, als zu Antiochien die Thiere gegen sie losgelassen wurden, sich in einen Graben voll Wasser stürzt mit den Worten: Auf den Namen Jesu Christi taufe ich mich am letzten Tage, und als sie diese That dem Paulus mittheilt (cap. 40), missbilligt er sie nicht, sondern trägt ihr noch beim Abschied das Lehren auf.“ Aber ist die blosser Selbstnothtaufe wirklich schon eine *licentia tingendi*? Mindestens thut man gut, das Urtheil zurückzuhalten.

Entscheidung darf man vielleicht von Hieronymus hoffen, welcher de vir. illustr. 7. (über Lucas) schreibt: *Igitur περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. quale enim est, ut individuus comes apostoli (Lucas) inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit? sed et Tertullianus, vicinus eorum temporum, refert, presbyterum quendam in Asia, σπουδαστὴν apostoli Pauli, convictum apud Iohannem (a Iohanne al.),*

quod auctor esset libri, et confessum, se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse? Hier erhält man nicht bloss die Aufschrift *Περίοδοι Παύλου καὶ Θεκλής*, sondern auch Nachricht, dass die Thekla einen Löwen getauft hatte. Schlau (S. 22) muss zugestehen, dass von einem getauften Löwen in unsern Acten nichts vorkommt: „Jedoch erzählen sie kurz vor dem Bericht über die Selbsttaufe der Thekla und die von ihr dabei gesprochenen Worte von einer Löwin, auf die sie beim Festzug aufgesetzt und aufgebunden wird, und die ihr die Füße leckt. Am folgenden Tage wird dieselbe gegen sie losgelassen und thut ihr nicht nur nichts, sondern schützt sie sogar gegen die andern Thiere, sie zerreisst nämlich einen Bären, aber im Kampfe mit einem Löwen büsst sie dessen Tod mit dem eignen.“ Das ist immer noch kein getaufter Löwe. Gegen den getauften Löwen lässt Schlau (S. 23) freilich schon den Tertullianus zeugen. „Wenn dieser aber die Geschichte mit dem getauften Löwen gekannt hätte, er hätte — das darf man sicher annehmen — nicht verfehlt, diese Abgeschmacktheit zu brandmarken, oder die Autorität des von ihm gerügten Buches völlig unwirksam zu machen.“ (So schon Grabe l. c. p. 93). Diese Annahme ist nichts weniger als sicher, da Tertullianus das fragliche Buch gar nicht als solches, sondern nur gelegentlich wegen der licentia mulierum docendi tigendique besprochen hat. Nun hätte er wohl schreiben können, dass die Taufe eines Löwen durch ein Weib noch nicht das Recht, auch Menschen zu taufen, in sich schliesse. Aber wozu solche Erörterungen anstellen, da Tertullianus ja das ganze Buch als eine Fälschung betrachten konnte? Da brauchte er sich die Mühe gar nicht zu nehmen, auf die Sache noch weiter einzugehen und konnte den getauften Löwen in dem untergeschobenen Buche recht gut auf sich beruhen lassen. Den getauften Löwen lässt Schlau (S. 22) weder vor Hieronymus, noch nach ihm von jirgend jemand erwähnt worden sein. Und wie Hieronymus auf diesen merkwürdigen Zug gekommen ist, soll Ambrosius lehren. Derselbe schreibt de virginibus II, 19—21 (ed. Paris 1690. Tom. VI. p. 166 sq.): Ergo sancta Maria disciplinam vitae informet, Thecla doceat immolari, quae copulam fugiens nuptialem et sponsi furore damnata naturam etiam bestiarum virginittatis veneratione mutavit. namque parata ad feras, cum adpectus quoque declinaret virorum ac vitalia ipsa sacro offerret leoni, fecit ut qui impudicos detulerant oculos pudicos referrent. cernere erat lingentem pedes bestiam cubitare humi, muto testificantem sono, quod sacrum virginis corpus

violare non posset. ergo adorabat praedam suam bestia et propriae oblita naturae naturam induerat, quam homines amiserant. Aehnlich Epi. 63 ad Vercellensem ecclesiam (l. c. p. 1030). Quo munere autem venerabilis Thecla etiam leonibus fuit, ut ad pedes praedae suae stratae impastae bestiae sacrum deferrent ieiunium nec procaci oculo virginem nec ungue violarent aspero, quoniam et ipso adpectu virginitatis violatur sanctitas. Ambrosius“ — sagt Schläu — „erwähnt hier das Begebniss mit der Löwin Act. P. et Th. c. 28. 33, welches er selbst offenbar weiter ausgeschmückt hat. Es ist durchaus nicht zu folgern, dass in den Acta oder in der Erzählung, die Ambrosius gekannt hat, ebenso von der Löwin berichtet worden ist, wie er es thut, sondern er legt seine Gedanken in die Erzählung hinein, lässt in poetischer Weise die Thiere menschlich denken und empfinden, ja er verallgemeinert noch und spricht nicht von einer Löwin, sondern von mehreren Löwen. Wenn Ambrosius in dieser Weise die Thatsachen zur Verherrlichung der Virginität ausschmückt, dann war es nicht zu verwundern, wenn ein Witzling, um die Beweiskräftigkeit dieser Geschichte lächerlich zu machen, als Parallele zur Selbsttaufe Thekla's die Taufe der Löwin hinstellte, die dadurch aus einer natürlichen Feindin eine Freundin der Thekla geworden sei. Dass durch die Nachlässigkeit eines Abschreibers die Geschichte vom getauften Löwen in ein Exemplar gekommen, aus dem Hieronymus seine Geschichte geschöpft hat, oder dass jener Witzling sie in dasselbe hineingebracht hat, empfiehlt sich nicht: es macht vielmehr den Eindruck, dass Hieronymus die Acten nur flüchtig gelesen oder von ihrem Inhalt eine oberflächliche Kunde hatte und diese Fabel von sich aus im Geiste der Darstellung erfunden hat, welchen er in diesem ganzen Vorgang erkannt zu haben glaubt.“ Grabe l. c. p. 92 sq. bemerkt: „Unicum est, quod contra obiici possit, nempe baptizati leonis fabulam, cuius mentionem facit Hieronymus, in ea quam edimus historia non legi. Sed videtur Hieronymus aut Acta ista omnino non vidisse et ex falsa aliorum relatione fabulam baptizati leonis accepisse, aut in exemplar aliquod Actorum, sive nugatoris cuiusdam fraude, sive incuria scribae, depravatum incidisse.“ Hieronymus soll nach Schläu am Ende selbst der Witzling gewesen sein, welcher den getauften Löwen erfunden hat. Wäre nur nicht Ambrosius, genauer besehen, auf denselben Witz verfallen! Derselbe lässt ja die Thekla vitalia ipsa saevo offerre leoni, d. h. den grimmigen Löwen taufen, welcher dann sofort gegen die Jungfrau zahm wird. Anstatt den Ambrosius

und den Hieronymus die Geschichte der Thekla gleichmässig ausschmücken und dabei zusammentreffen zu lassen, haben wir vielmehr anzuerkennen, dass Ambrosius und Hieronymus gleichmässig treu berichtet haben, freilich eine ältere Darstellung, als die uns erhaltene, bezeugen. Ambrosius, welcher von mehreren bezähmten Bestien spricht, wird ohnehin bestätigt durch Gregor von Nazianz (*Praecepta ad virgines*, Opp. ed. Paris. 1840. Tom. VI. p. 348. v. 190 sq.):

*Τίς Θέκλαν ἐσάωσεν ὑπ' ἐκ πυρός, ἢ τίς ἔδησε  
Θηρῶν ὠμοβόρων κρατερόν μένος; ἢ μέγα θαῦμα.  
Παρθενίη καὶ Θῆρας ἐκοίμισεν, οὐδ' ἐτάλασαν  
Παρθενικῆς δέμας ἀγνὸν εἰς γενέσει μίγῃναι.*

Alles Zeugnisse für eine ältere, uns nicht unverändert zugekommene Darstellung. Insbesondere hat man den getauften Löwen, welchen noch Ambrosius ohne Anstoss hinnahm, späterhin beseitigt.

Dass Pseudo-Chrysostomus in einer Homilie über die h. Thekla (Opp. ed. Montf. II. p. 749 sq.) nicht bloss die Mutter derselben (Act. P. et Th. c. 8 sq.), sondern ihre Eltern erwähnt, auch nicht erst im Gefängniss des Paulus ergriffen wird (Act. P. et Th. c. 19 sq.), mag man mit Schla u (S. 43) allenfalls als Freiheiten der Ausführung ansehen. Aber Zeno von Verona, oder wer sonst der Verfasser ist, Lib. I. tract. 8 de timore, stimmt doch nicht so ganz wie Schla u S. 45 sq. meint mit den Act. P. et Th. c. 33 sq. überein, wenn er von der Thekla schreibt: *stimulis acuitur feritas in ferocitatem, et tamen hominibus mitior invenitur. ne quid scenae tam dirae inhumanitatis deesse videatur, immittuntur etiam marina monstra etc.*

Die auf uns gekommenen Acta Pauli et Theclae, aber ohne die Anhänge, werden erst durch Basilius von Seleucia in der Mitte des 5. Jahrhunderts sicher bezeugt. Vergleicht man die verschiedenen Handschriften und Uebersetzungen mit einander, so findet man, dass bald das Eine, bald das Andere ausgelassen oder hinzugesetzt ist, und wird in der Vorstellung bestärkt, dass wir diese Acta überhaupt nur in verschiedenen Umarbeitungen besitzen. Der griechische Text macht schon an sich den Eindruck einer Umarbeitung, wenn er von der Tryphäna, welche schon c. 27 eingeführt wird, erst hinterher (c. 36) die Königswürde aussagt, übrigens ein alter, durch A. v. Gutschmid (Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, Rhein. Museum 1864. Neue Folge, Bd. XIX, S. 176 f.) bestätigter Zug.

Die Vertreibung des Paulus aus dem pisidischen Antiochien

und seine Reise nach Ikonion (Act. P. et Th. c. 1), dann nach Daphne (Act. P. et Th. c. 22), ferner nach (dem syrischen) Antiochien (Act. P. et Th. c. 26), endlich nach Myra in Lykien (Act. P. et Th. c. 40) führte Baronius (ad a. 47) auf die erste Bekehrungsreise des Paulus Apg. C. 13. 14. zurück und hat, so viel ich sehe, wesentlich Recht (vgl. Apg. 13, 50 f. 14, 1 f.), obwohl ihm Schlau (S. 79. 88) widerspricht. Eine freiere Ausführung ist nicht zu verkennen. Der Anfang: *Ἀναβαίνοντος Παύλου εἰς Ἰκόνιον μετὰ τὴν φυγὴν τὴν ἀπὸ Ἀντιοχείας*, legt aber noch näher die Vermuthung, dass die von einem asiatischen Presbyter verfasste Schrift sich an die alten *πράξεις Παύλου* anschloss, welche uns in der Geschichte des NTlichen Schriftkanons begegnen (vgl. meine Einl. in d. NT. S. 156).

A. H.

Hermann Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter. Gotha 1877. 8. VI und 65 S.

Die Abhandlung, mit welcher die neue „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ (1876) eröffnet ward, erscheint jetzt, theilweise vermehrt und verbessert, freilich auch mit einigen Druckfehlern (wie S. 9, Z. 23 aus st. auch, S. 11 Z. 18 ihrem st. ihren, S. 33 Z. 10 fasst st. fast), als eigene Schrift. Den Fortschritt und die Umgestaltung der alten Kirchengeschichte findet der Hr. Vf. vor allem auf Eine Aufgabe angewiesen: „auf die volle Theilnahme an den Resultaten der allgemeinen und archäologischen Geschichtsforschung für alle Gebiete des antiken Cultur- und Religionslebens; — der vergleichenden Religionsgeschichte vermag sich die alte Kirchengeschichte nicht mehr zu entziehen.“ Gewiss hat man auch bei dem Ursprunge des Mönchtums dieses Ziel zu verfolgen.

Das christliche Mönchthum ist ein wichtiger Gegenstand der kirchengeschichtlichen Forschung. Zunächst hat sich dasselbe an jene Askese angeschlossen, welche bei den Christen von Anfang an geschätzt ward. Die Asketen wurden *μοναχοὶ* zunächst als Eremiten, welche das bürgerliche Leben verliessen, und schlossen sich dann zu eigenen Gemeinschaften der *κοινοβία* zusammen. Den Austritt aus dem bürgerlichen Gemeinleben, welcher den Anfang des Mönchthums bezeichnet, pflegte n bisher veranlasst werden zu lassen durch die grossen ristenverfolgungen des Decius und Diocletianus. Den ristischen Flüchtlingen sollte die Wüste, die Entfernung von menschlichen Wohnstätten, nicht bloss ein vorübergehender

Aufenthalt, sondern geradezu Heimat geworden sein. Wenigstens in die Zeit seit der Mitte des dritten Jahrhunderts setzen allerdings Hieronymus, als Biograph des Paulus von Theben, und Athanasius, oder wer sonst der Biograph des heiligen Antonius ist, die Weltflucht dieser beiden Stammväter des christlichen Mönchthums, ohne sie freilich durch jene Christenverfolgungen hinausgetrieben sein zu lassen. Als dann die Kaiser christlich geworden waren, also die Christen nicht mehr verfolgten, liess man diese sich gewissermassen selbst verfolgen durch die Askese des Mönchthums.

Man kann es Hrn. D. Weingarten wahrlich nicht verargen, dass er mit dieser gangbaren Vorstellung von dem Ursprunge des christlichen Mönchthums nicht einverstanden ist. Er beginnt gleich: „Paulus von Theben, der „erste Eremit“, und der heilige Antonius als die Stifter des Mönchthums, die Entstehung desselben in den Verfolgungszeiten der Kirche unter Decius und Diocletian, sein ursprünglicher Charakter als eine friedliche Art der Selbstaufopferung an Stelle des Märtyrertums nach dem plötzlichen Stillstand der Verfolgungen gehören zu den unbestrittenen Annahmen auch der neueren Kirchengeschichte. Eine genauere Prüfung freilich der Grundlagen, auf welchen jene Traditionen beruhen, führt zu ganz anderen Ergebnissen.“ Diese anderen Ergebnisse sind nun folgende: Die Annahme, dass das christliche Mönchthum den Verfolgungszeiten der christlichen Kirche angehöre, ist irrig und hat ein richtiges Urtheil am meisten getrübt (S. 37). Paulus von Theben, welchen Hieronymus als den ersten Eremiten feiert, hat nicht einmal gelebt (S. 6 f.). Die Lebensbeschreibung des h. Antonius ist eine reine Tendenzschrift, welche Athanasius nicht verfasst hat (S. 10 f.). Um das Jahr 340 hat es noch keine christlichen Eremiten gegeben (S. 45). Freilich muss das christliche Eremitenthum sehr bald darauf entstanden sein, in den Jahrzehnten nach Lactanz und Eusebius, die noch nichts von ihm wussten, aber vor den Jahren, in denen Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz in ihrer kleinasiatischen Heimat es umgestalteten, um 370, also etwa in den Ausgangszeiten der Regierung des Constantius (S. 22). Das abendländische Mönchthum ist dagegen erst um die achtziger Jahre des vierten Jahrhunderts entstanden (S. 15 f. 63). Was ist denn nun das christliche Mönchthum? Ein Stück von dem Uebergang aus dem antiken in das katholische Heidenthum (S. 15). In Aegypten entstanden, ist das christliche Mönchthum eben aus dem ägyptischen Heidenthum hervorgegangen (S. 30 f.). D.

Anfänge des christlichen Mönchtums in Aegypten zeigen nur die Uebertragung althergebrachter Formen des ägyptischen religiösen Volkslebens, namentlich des Serapisdienstes, in das Christenthum. Diesem Mönchtum fehlten ursprünglich alle spezifisch christlichen Züge (S. 39). Nach dieser Ansicht wäre das christliche Mönchtum im Grunde ein glänzender Sieg des unterliegenden Heidenthums über das siegende Christenthum. Weingarten (S. 53) muss aber selbst die Frage stellen: „Wie konnte dann das Mönchtum so grosse Anziehungskraft auf die reichsten Geister des Zeitalters ausüben und so grosse Verehrung erwerben?“ Der doppelte Grund, welchen er angiebt, läuft thatsächlich hinaus auf die Lichtseite und die Schattenseite des in das Christenthum eindringenden Heidenthums, freilich nicht gerade des ägyptischen: „Einmal, weil es (das Mönchtum) innerhalb der Welt griechischer Bildung sich mit dem ethischen Grundzug aller idealistischen griechischen Philosophie verschmolz und eine neue Gestalt gewann; der andere Grund, weil eine christliche Romanliteratur entstand, die das Mönchtum gerade dadurch populär und heilig machte, dass sie alle Elemente altheidnischen Sagen- und Wunderglaubens in dasselbe hineinrug, und so die alten Mächte antiken religiösen Volkslebens in neuer Form fortwirken liess.“ Die Lichtseite des christlichen Mönchtums findet Weingarten besonders durch Basilius d. Gr. ausgebildet. Er bezeichnet denselben als den Regenerator des [kaum geborenen] Mönchtums, welches durch ihn mit ganz neuen Motiven durchdrungen ward, für die griechische Welt. „Ihm war das Mönchtum nicht Unterdrückung, sondern Rückkehr zur Natur, und nicht Gegensatz, sondern Vollendung antiker Weisheit.“ „Vor allem hat Basilius gewarnt vor dem einsiedlerischen Leben, als dem *ἀμόστρος βίος*, und wohl hauptsächlich durch seinen Einfluss ist in der griechischen Welt die älteste Form des Mönchtums überwunden worden, als die nicht frei sei von bösem Verdacht“ (S. 57). „Aus solcher Schule und solchem Geist sind wohl Männer hervorgegangen von heroischer Selbstbeherrschung und Bedürfnisslosigkeit, geschaffen, die Welt zu überwinden. Asketen, wie Chrysostomus, dem Basilius gleich ein Freund und Schüler des Libanios, oder wie die *ἀδελφοὶ μακροί*, wie Isidorus von Lusium, mögen wohl einer Zeichnung werth sein, wie sie archard t entworfen hat. Dort hat sich auch ein Leben im eist hindurchgerungen, in welchem die enthusiastische Mystik ad Ethik des Neuplatonismus ihre christliche Erneuerung und



Verklärung gefunden und in den Schriften, die den Namen des Dionysius Areopagita tragen, eine durch Jahrhunderte reichende tiefgreifende Einwirkung auf die christliche Kirche ausgeübt hat“ (S. 58). Sehr bald trat aber auch die Schattenseite des christlichen Mönchthums hervor. „Ueberhaupt die Massen, denen das Kloster alsbald nur die bequemste Form sorgenloser Verpflegung war, mit dem Geruch der Heiligkeit und dem Selbstbetrug ihrer vermeinten höheren Tugend, — diese sind aus anderen Schichten hervorgegangen. In Betracht kommen sie für das fünfte Jahrhundert nur als die Trabanten und Freicorps der Hierarchie in den kirchlichen Parteikämpfen und in der Vernichtung der Denkmale heidnischer Culte. Aber die Literatur, die sich an sie angeschlossen, darf ein allgemeineres, culturgeschichtliches Interesse in Anspruch nehmen. Denn in ihr stellt sich der Fortschritt des antiken Romans und die Grundlage der kirchlichen Volksdichtungen des Mittelalters dar“ (S. 59). Wenn wir Weingarten's Darstellung bis zu Ende verfolgen, so erfahren wir, dass das abendländische Mönchthum erst später im guten Sinne fortgebildet ward: „Ein segensreiches Element des Culturlebens ward das Mönchthum erst durch den heiligen Benedict und die Benedictiner des beginnenden Mittelalters. — Die Heimat des ersten Mönchthums blieb die Wüste. Erst die Benedictiner haben Wüsten und Urwälder in Ackerland umgewandelt und neue Heimaten der Menschheit geschaffen. Sie haben das unverbrüchliche Gelübde an die Stelle der ursprünglichen Ungebundenheit gesetzt. Concentration, Organisation und römisch-hierarchische Bedeutung hat das Mönchthum durch Clugny und Citeaux gefunden. Zu einer religiösen Macht aber ist es erst durch den heiligen Franciscus geworden, und durch jene Klöster, in denen die erblühende deutsche Mystik dem christlichen Leben neue Gestalt und Inhalt gewann. Das war der Geist, aus welchem in der Augustinerzelle zu Wittenberg Luther sein Büchlein geschrieben hat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (S. 65).

Halten wir uns nur an den Ursprung des Mönchthums, so hat uns Weingarten ohne Zweifel viel Anregendes und nicht wenig Wahres geboten. Die Anfänge des christlichen Mönchthums sind von vorn herein so ausgeschmückt worden, dass die Kritik herausgefordert wird, und man kann es der herausgeforderten Kritik schon verzeihen, wenn sie etwas gar zu viel weggeschnitten haben sollte. Aegypten ist wirklich die Heimat des christlichen Mönchthums, wie es die Heimat des jüdischen Therapeutenthums gewesen ist. Aber sollte das christliche Mönchthum nichts als eine heidnische Schmarotzer

pflanze an dem emporwachsenden Baume des Christenthums gewesen sein? Ist die weite Verbreitung des Mönchtums innerhalb des Christenthums wirklich zu begreifen, wenn dasselbe dem Christenthum von vorn herein innerlich fremd gewesen sein sollte? Die grossen Christenverfolgungen des Decius und des Diocletianus genügen freilich nicht, um den Fortschritt von der althristlichen Askese zu dem Mönchtum zu erklären. Aber sollte eine plötzliche und unvermittelte Uebertragung heidnischer Askese Aegyptens auf das Christenthum die genügende Erklärung sein?

Suchen wir den Anfang des christlichen Mönchtums, so bietet allerdings Paulus von Theben, welchen Hieronymus um 375 als den ersten christlichen Eremiten gefeiert hat, keine Sicherheit dar, da er weder vor Hieronymus von irgend jemand, noch nach demselben von einem unabhängigen Gewährsmann bezeugt ist. Freilich eine reine Dichtung des Hieronymus braucht Paulus von Theben deshalb auch nicht gewesen zu sein. Einen Eremiten dieses Namens kann es schon gegeben haben. Vollends Antonius lässt sich als Anfänger des Mönchtums nicht so ganz tilgen. Die Lebensbeschreibung desselben, welche unter dem Namen des Athanasius erhalten ist, mag noch so viel Romanhaftes enthalten, immer ist sie alt genug und noch zur Zeit des Athanasius († 373) verfasst. Evagrius hat dieselbe, noch ehe er 368 Bischof von Antiochien ward, lateinisch übersetzt. Der Syrer Ephräm († 378) hat das Wesentliche dieser Lebensbeschreibung wiedergegeben (vgl. Athanasii opera ed. Bened. I, 2, 786 f.). Gregor von Nazianz († 390) hat dieselbe bald nach 380 als eine Schrift des Athanasius bezeugt (Orat. 21). Schon gegen das Ende des 4. Jahrhunderts findet auch Weingarten (S. 21) den Berg des Antonius bezeugt. Derselbe (S. 10 f.) findet es an der Zeit, dass sich über die Lebensbeschreibung des Antonius ein sicheres Urtheil bilde, und stellt die doppelte Frage: erstlich, ist Inhalt und Tendenz dieser vita Antonii Geschichte im eigentlichen Sinne? zweitens, kann sie von Athanasius verfasst sein? Aber Weingarten untersucht nicht einmal die sehr nahe liegende Frage, ob wir in dieser Lebensbeschreibung auch ein Werk aus Einem Gusse, nicht vielleicht die athanasianische Bearbeitung der Schrift eines Andern haben. So hat man am Ende auch die Doppelseitigkeit in der Gestalt des Antonius, welcher einerseits als ein ungebildeter Wüsten- und Felsen-eiliger erscheint, andererseits hohe philosophische Gedanken trägt, zu begreifen. Diese Doppelseitigkeit ist freilich nicht übertrieben. Dass Antonius *γράφματα μὲν μαθεῖν οὐκ ἐσχέρο* (c. 1, vgl. c. 73. 78), heisst keineswegs, dass er „nie

lesen gelernt“ (S. 11), sondern nur, dass er keine richtige Schulbildung besass. Wie hätte er sonst den Kaisern brieflich antworten (c. 81 *ἀντέγραψεν*), vollends seine Mönche c. 55 ermahnen können: *οὕτως ἕαν ὡς ἀπαγγέλλοντες ἀλλήλοις τοὺς λογισμοὺς γράφωμεν; μᾶλλον τηρήσομεν ἑαυτοὺς ἀπὸ λογισμῶν ὑπαρῶν, αἰσχυνόμενοι γνωσθῆναι· ἔστιν οὖν ἡμῖν τὸ γράμμα ἀντὶ ὀφθαλμῶν τῶν συνασκητῶν, ἵνα ἐρυθριώντες γράφειν ὡς τὸ βλέπεσθαι μὴδ' ὄλωσ' ἐνθρυμηθῶμεν τὰ φασίλα!* Antonius kann auch recht gut schon in engeren Kreisen bekannt gewesen sein, ohne dass ihn Eusebius in der Kirchengeschichte schon gekannt oder zu erwähnen für nöthig gehalten hätte (S. 8 f.). Weingarten (S. 7) behauptet überhaupt zu viel: „Dass aber Eusebius, als er die ersten Bücher seiner Kirchengeschichte schrieb, nicht lange vor dem Jahre 324, noch von einem Mönchthum nichts wusste, geht zweifellos gerade aus der Art hervor, wie er den christlichen Charakter von Philo's Schrift „περὶ βίου θεωρητικοῦ“ zu vertheidigen versucht: gegen Solche, die in dieser essenischen Zurückgezogenheit einen Gegensatz zur christlichen Lehre fanden, beruft er sich nur auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armut und Gütergemeinschaft, nicht auf gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selber; von einem christlichen Anachoretenthum redet die Kirchengeschichte des Eusebius mit keinem Wort.“ Da ist es doch nicht zu übersehen, dass Philo, welcher die jüdischen Therapeuten als Anachoreten beschreibt, dem Eusebius die christlichen Asketen zu schildern scheint (KG. II, 17, 2 *ἀλλὰ καὶ τὸν βίον τῶν παρ' ἡμῖν ἀσκητῶν ὡς ἐν μάλιστα ἀκριβέστατα ἱστορῶν*). Eben als christliche Asketen sieht Eusebius (ebdas. 9, 5) die Therapeuten Philo's (vit. contempl. §. 3 p. 474) *ἔξω τειχῶν προελθόντας ἐν μοναγρίοις καὶ κήποις τὰς διατριβὰς ποιεῖσθαι*. Dass er sich §. 6 nur auf die christliche Urgemeinde beruft, ist sehr begrifflich, da es sich ja um eine Erscheinung der apostolischen Zeit handelt. Nirgends aber streitet Eusebius „gegen Solche, die in dieser essenischen Zurückgezogenheit einen Gegensatz zur christlichen Lehre fanden“. Er verfiht nur eine neue, nicht eine bereits bestrittene Ansicht. Er will seine Leser davon überzeugen, dass die Therapeuten Philo's christliche Asketen waren, und nur um einem Widerspruche vorzubeugen, schreibt er §. 15: *εἰ δὲ τῷ μὴ δοκεῖ τὰ εἰρημένα ἴδια εἶνα τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας, δύνασθαι δὲ καὶ ἄλλοι παρὰ τοὺς δεδηλωμένους ἀρμόττειν, πειθέσθω καὶ ἀπὸ τῶ ἐξῆς αὐτοῦ φωνῶν*. §. 18: *εἰ δ' ἐπὶ τοῦτοις ἀπιλέγων τι εἴη σκληρόνιοτο, καὶ οὕτως ἀπαλλαττέσθω τῆς δυσπιστίας*

*ἐναργεστέραις πειθαρχῶν ἀποδείξουσιν, ἃς οὐ παρά τισιν, ἢ μόνῃ τῇ τῶν χριστιανῶν εὐρεῖν ἔστι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον θρησκεία.* Andre Schriften des Eusebius (de vita Constantini IV, 25, de laudibus Constantini 13) können vollends nichts gegen die Annahme beweisen, dass die allmählichen Anfänge des eigentlichen Mönchthums bis in die Zeit des Eusebius hinaufreichen.

Wie aber ist das christliche Mönchthum nur entstanden? Weingarten (S. 30 f.) hat gewiss nichts Unrechtes gethan, indem er die Forschungen von Letronne und Brunet de Presle über ein heidnisches Mönchs- und Klosterwesen des Serapiscultus zuerst für die Kirchengeschichte verwerthet. Thatsächlich ist Folgendes: Das Serapeion bei Memphis umschloss in seinen weiten Räumen eine Gesellschaft von Eremiten, die hier in jahrelanger, unverbrüchlicher Clausur lebten in Zellen, die an die einzelnen Capellen der Tempelgebäude angebaut waren. Diese *κάτοχοι*, *ἐγκάτοχοι* liessen bei ihrem Eintritt fast all ihr Hab und Gut zurück und waren auf das Brot angewiesen, das ihnen ihre Verwandten brachten. Denn sie selbst durften ihre Zelle nicht verlassen und verkehrten mit der Aussenwelt nur durch eine Art Luftloch. Unbedingte Armut scheint jedoch nicht bei ihnen geboten gewesen zu sein. Sie nannten sich Brüder und sprachen von ihrem (geistlichen) Vater. Es ist die Hoffnung, „rein“ zu werden in möglichst langem Dienste des Serapis, welche diese *κάτοχοι* in ihr lebendiges Grab führte. Um „rein“ zu werden, widmeten sich auch zwei Schwestern für kargen Lohn (täglich drei Brote, dazu jährlich einen Metretes Sesam- und ebenso viel Kikiöl) dem mühseligen Dienste, täglich 360mal aus durchlöcherten Gefässen Nilwasser auszugiessen als Todtenopfer vor den steinernen Altären des Serapis. Dergleichen reclusi oder reclusae finden sich auch ausser Memphis in den mit den Serapis-Tempeln oft verbundenen Isis-Tempeln. Dass nun freilich die *ἀπάθεια*, der immer höhere gradus impatibilitatis ihr Ideal gewesen, merkt man nicht gerade aus den Klagebriefen an Strategos und König, Hungers sterben zu müssen. So hat es nun, wie Rufinus (Hist. mon.) und Palladius (Hist. Laus.) lehren, auch christliche reclusi gegeben. „Auch diese christlichen reclusi empfangen, wie schon erwähnt, ihre Nahrung von Dienern, die ganz den *ιερόδουλοι* jener *κάτοχοι* entsprachen, durch das Luftloch ihrer Klause; andere wurden, wie auch aus der sogenannten Regel des Pachomius hervorgeht, ebenso wie jener Ptolemäus durch ihre Verwandten erhalten. Und wenn die Räuber so oft bei ihnen einbrachen, so darf man sie sich ebenso wenig in unbedingter Armut denken, wie

die Serapismönche. — An die strenge Abgeschlossenheit des Serapeum erinnert wenigstens noch jenes Monasterium des Isidorus in der Thebais, aus dem niemand, der eingetreten war, wieder heraus durfte (Rufin. hist. mon. 17). Und diese christlichen Asketen haben sie mehr gehungert, als jene armen Choëphoren der Isis? Am Ende doch weniger nach Brot geschrien. Und was sehen wir aus dieser Thatsache weiter, als dass das christliche Mönchthum jene Einzelheit der ägyptischen *κάτοχοι* mitunter nachgemacht hat? Können wir das ganze christliche Mönchthum aus dieser Einzelheit herleiten? Weingarten macht wirklich diesen Versuch, kommt aber auf solchem Wege schwerlich zum Ziele. Er bemerkt (S. 35): „Grade die Entstehungs- und die Hauptgebiete des ägyptischen Mönchthums lagen in unmittelbarer Nähe berühmter Serapistempel. Die Geburtsstätte des Antonius liegt bei Herakleopolis — in unmittelbarer Nähe des Serapeions von Memphis. Die erste Organisation des Mönchthums wird dem Pachomius zugeschrieben, auf der Nilinsel der oberen Thebais, Tabenne; unmittelbar derselben benachbart war der Isistempel zu Philä, wo ein glänzender Dienst des Osiris und Serapis sich erhielt bis ins sechste Jahrhundert hinein.“ Allein von jedem Hauptorte des ägyptischen Mönchthums wird ein Serapistempel — es gab deren 42 — oder sonst ein Tempel nicht allzu weit entfernt gewesen sein. Wie will man aber gerade den Ursprung des ägyptischen Mönchthums, die Zurückziehung in die Wüste, aus den Clausuren des ägyptischen Heidenthums herleiten? Weingarten (S. 44) findet einen nicht bedeutungslosen Fingerzeig in einer Aeußerung Chäremon's, dass die Aegyptier *καθ' ἅπαντα τινὰ ἱερὰ ζῶα* sämmtlich ehrten *τοὺς φιλοσόφους*, d. h. die Priester und Asketen. Diese werden also in Aegypten gleichfalls für sacrosanct gegolten haben. „In der Askese der Priester und der *κάτοχοι* war das Volk gewohnt den Höhepunkt religiöser Heiligkeit zu erblicken, und als das Christenthum im mittleren und im oberen Aegypten zur immer siegreicheren Volksreligion geworden war, sind jene durch eine Reihe von Jahrhunderten hindurch urkundlich nachweisbaren Formen altägyptischer Religiosität auch das Ziel eines irgeleiteten christlichen Strebens nach höherer Vollkommenheit geworden.“ Wäre aber das christliche Mönchthum auf solche Weise entstanden, so würde es doch vor allem den Tempeldienst der ägyptischen Asketen nachgebildet und sich eben an den Stätten der Gottesverehrung angesiedelt haben. Abgesperrt von aller menschlichen Gesellschaft konnte man hier freilich nicht werden. Aber um so mehr muss man zweifeln, dass die ersten christlichen Mönche nach Art der

ägyptischen Asketen sich hätten wollen einmauern oder lebendig begraben lassen. Weingarten strengt sich vergebens an, die ersten christlichen Mönche, welche sich in die Wüste zurückzogen, eben solche Heiligkeit, wie die ägyptischen Tempeldiener und Tempeldienerinnen, suchen zu lassen, indem er (S. 44 f.) schreibt: „Das lebendige Grab, das die einfachen christlichen Kirchen nicht so darbieten konnten, wie die riesigen Tempelgebäude zu Theben oder in Alexandria, suchte man in der Wüste, zu der doch die bewundernden und Almosen opfernden Schaaeren ebenso zahlreich strömten, wie zu den im Serapeion Begrabenen.“ Nicht um lebendig begraben zu werden, sondern um dahin zu gelangen, „wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual“; nicht, um gleich den heiligen Thieren der Aegyptier von den Menschen verehrt zu werden, sondern um sich den Menschen, wie sie sind, zu entziehen, flohen die ersten christlichen Mönche in die Wüste. Lässt sich also schon das ägyptische Mönchthum aus der ägyptischen Tempeldienst-Clausur nicht herleiten: so ist diese Herleitung vollends unmöglich bei den ausserägyptischen Anfängen des Mönchthums. Weingarten (S. 41 f.) bemerkt selbst: Wenn die Boskoi, welche gegen Ende des 4. Jahrhunderts in den südlichen Abhängen Armeniens hausten und auf die Weide gingen wie das Vieh, oder wenn die Mönchsbanden der Messalianer im Euphratgebiet zu den Zeiten des Valens (364--378) ihre Tänze aufführten, so waltet kaum ein Zweifel ob, dass die Muster für diese christlichen Fakirs im Fünfstromland und in den Gangesebenen zu suchen sind. Aber er fährt fort: „Doch jenes Mönchthum auf einem Boden, wo die östlichen Grenzen des römischen Reichs sich vielleicht schon mit den vorgeschobensten Posten des Buddhismus berührten, ist um ein Menschenalter jünger als das ägyptische, und wohl nicht ohne die Anregungen entstanden, die von der Thebais ausgegangen waren.“ Diese Anregungen würden sich blitzschnell verbreitet und doch ganz ausgeartet sein. Von den eingemauerten Tempeldienern des Serapis, welche gleich den heiligen Thieren verehrt wurden, käme man in Aegypten zu christlichen Einsiedlern in der freien Wüste, welche das Volk verehrungsvoll aufsuchte, am Euphrat zu halbnaekten Asketen, welche von den Hirten für wilde Thiere gehalten und mit Steinen verjagt wurden. Die Herleitung aus dem Serapismönchthum ist hier völlig undurchführbar. Und es drängt sich vielmehr die Frage auf, ob nicht indischer Einfluss, wie in den Mönchsbanden am Euphrat, so auch bei dem ägyptischen Mönchthum merklich sein sollte?

Weingarten (S. 42 f.) will von der Entstehung des ägyptischen Mönchthums allen indischen Einfluss fern halten.

Allerdings bestehe zwischen den Heiligen Oberägyptens und den alten brahmanischen Büssern vielfache äussere Aehnlichkeit; fast noch grössere mit dem buddhistischen Mönchthum. „Könnte man doch die beiden Stufen des buddhistischen höchsten ethischen Zieles, des nirvāna, die erste: völlige Unterdrückung aller Leidenschaft, die zweite: Aufhören des Daseins, fast als den bewussten Ausdruck für die Ideale auch der ägyptischen Asketen auffassen und in den buddhistischen Felsenklöstern im westlichen Indien, bei Ajanta und auf dem Udajagiriberge, nur die gewaltigeren Vorbilder für die Felsenhöhlen der thebaischen Ananchoreten erblicken. Aber entscheidend gegen die Zurückführung des ägyptischen Mönchthums auf indische Einflüsse ist die Thatsache, dass volksthümliche Berührungen der ägyptischen Welt mit den religiösen Gestaltungen der buddhistischen schlechthin unerweislich sind. In der christlichen Kirche gab es wohl eine gelehrte Kunde von den indischen Gymnosophisten und Philosophen, den Brahmanen, die Clemens Alexandrinus aus den Schilderungen des Megasthenes geschöpft hat, und ähnlich Tertullian. — Jene persischen und indischen Kauffahrer, die ihre Quartiere im östlichen und mittleren Aegypten hatten, sind sicherlich keine buddhistischen Büsser gewesen. Ueber Kabul, Taberistan und Kurdistan hinaus ist der Buddhismus nicht nach Westen vorgedrungen.“ Für die Behauptung, dass nach Aegypten der Buddhismus nicht gedungen sei, beruft sich Weingarten auf Chwolson, Ssabier I, 113. 145 u. ö. und Kessler, Zur Genesis des manichäischen Religionssystems 1876, S. 8. Die letztere Schrift konnte ich nicht bekommen. Aber Chwolson bemerkt nur gegen die Versuche, den (mittlern) Parsismus und den Buddhismus zur Erklärung der Gnosis herbeizuziehen: „Allein man hat bis jetzt (1856) nicht vermocht, historische Personen und Ereignisse, durch die Vorderasien und Mittelasien in jener Zeit (der Blütezeit des Gnosticismus) in einen näheren geistigen Verkehr getreten wäre, mit Sicherheit nachzuweisen.“ Mit Rücksicht auf die manichäische Zeit bemerkt Chwolson: „Ein so frühzeitiger Einfluss des Buddhismus in Vorderasien ist allerdings möglich; denn en-Nedim sagt ausdrücklich, dass der Buddhismus schon vor Māni auch in Transoxiana eingedrungen ist. Weber findet es sogar höchst wahrscheinlich, dass die buddhistischen Missionare, von ihrem frischen Religions-eifer getrieben, sich zu dieser Zeit (der griechischen Herrschaft) auch schon über die weiteren westlichen iranischen Länder verbreitet haben.“ Da weiss man denn doch nicht, ob der Buddhismus nicht gar bis Aegypten vorgedrungen ist. Indische Kauffahrer hat es in Aegypten gegeben.

Die Strasse des Welthandels war aber auch die Strasse religiöser Mission.

Wirklich berichtet eine buddhistische Quelle (bei C. F. Köppen, Die Religion des Buddha, Bd. 1, Berlin 1857, S. 193): „ein Jahrhundert nach dem dritten Concil (247 oder 246 vor Chr.) habe der Buddhismus geblüht zu Alexandria, „der Hauptstadt des Javana-Landes.“ Und ich habe (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, I, S. 105; 1868, III., S. 351) keinen Anstand genommen, bei der „Hauptstadt“ des Griechenlandes anstatt der entlegenen Alexandria ad Caucasum die weltbekannte Alexandria Aegypti zu verstehen. Der eigentliche Gründer des Mönchtums ist nun einmal der Buddhismus, welcher die Asketen zuerst zu einem gemeinsamen Leben vereinigte. Buddhistischen Einfluss wird man schon bei den palästinischen Essenern annehmen müssen. Auf Buddhismus weisen ja die vier Abtheilungen der essenischen Asketen zurück; buddhistisch ist die Enthaltung vom Salböl; die Enthaltung des Genusses von Fleisch und Wein, auch von der Ehe, vollends die Aufhebung der Leibeigenschaft und die Verwerfung blutiger Opfer. Einen Einfluss des Buddhismus wird man noch mehr bei den ägyptischen Therapeuten annehmen dürfen. Diese Therapeuten lässt W. Mangold (De monachatus originibus et causis, Marburgi Catt. 1852, p. 68 sq.) sich noch lange erhalten haben und zu Ende des dritten Jahrhunderts geradezu christliche Mönche geworden sein. Wirklich scheinen sich die Essener bis um 430 erhalten zu haben (vgl. Gieseler, Lehrb. d. Kirchengesch. Bd. I, Abthlg. 2, 4. Aufl. S. 230, Anm. 2). Und Weingarten (S. 31) behauptet zu viel, wenn er das Therapeutenthum Philo's in seiner Zeit ganz vereinzelt dastehen und nach der Mitte des ersten Jahrhunderts spurlos verschwunden sein lässt. Eine Nachwirkung des jüdischen Therapeutenthums auf das christliche Mönchthum in Aegypten kann man sehr wohl annehmen, ohne dieses zu einem blossen Ausfluss des Therapeutenthums zu machen. Der auch in dem alten Christenthum weitverbreitete Geist der Weltflucht hat sich gerade zu der Zeit, als die alte Welt seit Constantinus d. Gr. christlich ward, einen eigenthümlichen Ausdruck gegeben in dem Mönchthum. Denn zufällig ist es nicht, dass die Entstehung des christlichen Mönchthums mit dem Anfange des christlichen Reichs zusammenfällt.

Danken wir es dem Hrn. Vf., dass er den Ursprung des christlichen Mönchthums auf einem neuen Wege zu erforschen sucht hat, wenn uns dieser Weg auch nicht zum Ziele zu führen scheint. Anziehend und anregend ist auch die Schrift von ihm.

A. H.



Novum Testamentum extra canonem receptum. edidit, commentarium criticum et adnotationes addidit, librorum deperditorum fragmenta collegit et disposuit Adolphus Hilgenfeld. Fasciculus II. Barnabae epistula. integram graece iterum edidit, veterem interpretationem latinam, commentarium criticum et adnotationes addidit Adolphus Hilgenfeld. editio altera emendata et valde aucta. Lipsiae 1877. 8. XXXIX et 128 pp.

Meiner neuen Ausgabe des Barnabasbriefes, bei welcher ich durch die Güte des Herrn Metropolitens von Seres Philotheos Bryennios zum erstenmal den codex Hierosolymitanus benutzen konnte, darf ich wohl noch ein paar Bemerkungen beifügen, obwohl ich sie sonst für sich selbst reden lasse.

Prolegom. p. XVI habe ich die Stelle des Methodius Patarensis absichtlich so wiedergegeben, wie sie gedruckt ist, obwohl die Nöthigung zu ändern mehrmals am Tage liegt.

Ebdas. p. XXII hätten bei den Berührungen der Gnostiker mit dem Barnabasbriefe noch angeführt werden können die Valentinianer Philosophum. VI, 30 p. 188, vgl. Barn. Epi. c. 6 p. 15, 5—8. Desgleichen Philos. VI, 34 p. 193: *ἔστι δὲ οὗτος ὁ ἑλικὸς ἄνθρωπος οἰοεὶ κατ' αὐτοὺς πανδοχεῖον ἢ καιρικτήριον ποτὲ μὲν ψυχῆς μόνης, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ δαιμόνων κτλ.* vgl. Barn. Epi. c. 16 p. 40, 18 sq.

Zu p. XXXVI bemerke ich noch weiteres über Barn. Epi. e. 4 p. 10, 4. 5 *οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς ζωῆς ἡμῶν καὶ τῆς πίστεως.* Dass das nicht an geborene Christen geschrieben sein kann, liegt am Tage. Sonst vgl. Hermas Vis. IV, 2 p. 32, 12. 13 *καὶ τὰς λοιπὰς τῆς ζωῆς ἡμέρας ἡμῶν.* V. p. 34, 8. 9 *τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου.* Mand. XII, 3 p. 73, 19 *τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν.* c. 6 p. 77, 5. 6 *τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν.* Sim. VI, 3 p. 96, 12. 13 *τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν.* Nirgends findet man hier *τῆς πίστεως.*

Druckfehler sind bei aller Sorgfalt nicht ganz vermieden worden. Im Texte des Barnabasbriefes bemerke ich: c. 1 p. 5, 4 *μελλόνων* für *μελλόντων.* c. 4 p. 9, 11 *συντρέχειν* für *συντρέχειν.* c. 12. p. 33, 7 *Μωϋσῆς* für *Μωϋσῆς.* Ebdas. Z. 12 nach *φανερῶθεις* Kolon für Punkt. Andres ist schon angezeigt worden oder versteht sich von selbst. Prolegg. p. XIX, 1, 26 l. *ὁ, τι* statt *ὅτι.* Durch Versehen ist c. 1 p. 3, *ἡμᾶς* (L.) statt *ἡμᾶς* (I S et edd.) gedruckt worden. Ebdas. p. 4, 6 ist die Anmerkung ausgefallen: *καὶ Clem. Al. L V; Hg<sup>1</sup>, om. Ml. Gh.* Ebenso c. 2 p. 6, 21: *κυρίῳ I L, Θεῷ I Vr. Hg<sup>1</sup>. Ml. Gh.*

A. H.

## Nachtrag

zu der Abhandlung über das Muratorische Bruchstück etc. in diesem Hefte S. 25—35.

Die Schrift des Hrn. Jakobus Schuurmans Stekhoven über das Muratorische Bruchstück, welche oben von mir besprochen worden ist, hat inzwischen E. Schürer in der von ihm herausgegebenen „Theologischen Literaturzeitung“ 1877. Nr. 16, S. 445 f. angezeigt und über dieselbe bemerkt: „Der Verfasser folgt eklektisch bald dieser, bald jener Ansicht, und ist dabei nicht einmal in der Auswahl sehr glücklich gewesen. Namentlich hat er von Hilgenfeld gerade einige seiner verkehrtesten Vorschläge sich angeeignet.“ Den Ton, welchen Hr. Prof. Schürer auch gegen mich anzuschlagen begonnen hat, konnte ich freilich schon aus seiner Anzeige meiner „historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament“ (Theol. Stud. u. Kr. 1876. IV) merken. Da nun zu Anfang dieses Monats der Herr Herausgeber der „Protestantischen Kirchenzeitung“ in Jena war und mich um Beiträge bat, habe ich demselben eine kurze Anzeige jener Schrift gegeben, welche das Auftreten des Hrn. Prof. Dr. Schürer formell würdigt. Da nun aber in diesem Hefte zufällig noch etwas Raum auszufüllen ist, füge ich noch die materielle Würdigung hinzu.

Als „grundverkehrte“ Vorschläge von mir, welche Stekhoven sich angeeignet hat, kann ich nur zwei auffinden. Erstlich erklärt der genannte Holländer Z. 1 mit mir: quibus tamen interfuit (Petrus), et ita posuit (Marcus). Zweitens berichtigt er Z. 81. 82 arsinoi autem seu valentini vel mitiadis nihil in totum recipemus“ nicht mit Schürer's Collegen A. Harnack (in der Zeitschrift für luther. Theol. und Kirche 1874. II, S. 276 f.) in: „Arsinoi autem seu Valentini vel Tatiani nihil in totum recipimus“, sondern mit mir (Einl. in d. N. T. S. 94. 98. 106) in: „Marcionis autem seu Valentini vel Basilidis nihil in totum recipimus.“ Und das ist für Schürer genug. Er ruft über den Holländer aus: „Also selbst die gewaltsamen und ganz willkürlichen Aenderungen von Arsinoi in Marcionis und von Mt.ia.i in Basilidis verschmähst er nicht. Und letzteres wagt er aufzunehmen, ohne Harnack's wohlbegründete Conjectur Tatiani (die bereits a Leimbach, Zeitschr. f. luth. Theol. 1875, S. 461 ff. billigt worden ist) auch nur einer ersten Erwägung zu rdigen.“ Aber Schürer kann es selbst nicht verschweigen, es auf solche Weise das m für t nicht zu erklären ist. Er hat nichts gethan, um den räthselhaften Arsinous vor Valentis zu rechtfertigen, die ganz unvermittelte Erwähnung des

Basilides Z. 84 zu erklären. Ist Z. 83 Marcioni beizubehalten, Z. 84 Basilide unzweifelhaft, so wird es ja nur um so einleuchtender, dass Beide zuvor genannt sein müssen. Und wer, wie der unbekannte Verfasser, die Haupthäretiker seiner Zeit zusammenstellen wollte, konnte kaum andre zusammen stellen, als: Marcion, Valentinus, Basilides. Die Annahme, dass der unwissende Abschreiber *arsinoi* für *marcionis*, *mitia(s)* für *Basilidis* setzte, ist wenigstens nicht grundverkehrt, da wir Z. 53 lesen *tenaolenecinsis* für *Thessalonicenses*, Z. 54. 55 *thesaolecensibus* für *Thessalonicensibus*, Z. 71 *apocalpse* für *apocalypses*. Zu den namhaftesten Häretikern konnte man den Tatianus nicht rechnen. Auch scheint Tatian's erster Versuch einer Evangelien-Harmonie erst später gefährlich gefunden, im Abendlande so unbekannt geblieben zu sein, dass Victor von Capua (546) seine Kenntniss von diesem Werke Tatian's nur aus Eusebius schöpfte.

Noch ganz anders, als E. Schürer, hat sich so eben Theodor Zahn in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1877, Stück 29, S. 897 f., über meine neue Ausgabe der Clemensbriefe vernehmen lassen. Wie derselbe meine Ausgabe behandelt, erhellt schon aus der Bemerkung: „Namentlich Hilgenfeld, dessen Bearbeitung trotz des viel früheren Datums der Vorrede (22. April und 5. Mai 1876) erst an's Licht getreten ist, nachdem man längst von der bevorstehenden Veröffentlichung des Syrsers unterrichtet war, ist heute schon in sehr erheblichen Punkten völlig antiquiert.“ So hat Zahn meine Ausgabe gelesen, dass er das Datum der ersten Ausgabe (22. April 1866) auf die zweite, deren Vorrede ich am 5. Mai 1876 abschloss, bezieht! Und da von der syrischen Uebersetzung die erste Kunde am 17. Juni 1876 in die Welt kam, welche ich noch nach dem wesentlichen Drucke des Textes nachträglich in die Prolegomena p. XXIII aufnahm, so lässt Zahn den Zahn der Zeit schon ein paar Monate voraus nagen! Die Gebhardt-Harnack'sche Ausgabe erschien in der ersten, meine später, als ich wünschte, in der zweiten Hälfte des September 1876! Doch ich habe wenig Lust, diesen Gift-Zahn richtig auszuziehen.

Jena, d. 13. Aug. 1877.

A. H.

---

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

## VII.

# Die Wiederkunftsreden Jesu.

Von

**G. Ch. Bernhard Pünjer,**

Lic. theol. Dr. phil. in Jena.

Kaum eine Frage der theol. Wissenschaften dürfte während der letzten 40 Jahre mit solchem Eifer erörtert worden sein, als diejenige nach dem Leben Jesu; wie Vieles aber auch durch diese Untersuchungen ans Licht gestellt sein mag, über viele wichtige Fragen des Lebens Jesu schwankt noch heute der Streit unentschieden hin und her. Das gilt nicht nur von denen, die, durch vorgefasste Meinungen in ihrem Urtheil gebunden, die Einen Jesum für den auf der Erde wandelnden Gott, die Andern ihn für einen blossen Menschen haltend, eine unbefangene Beurtheilung der Geschichte nicht kennen, das gilt ebensowohl von denen, die möglichst voraussetzungslos aus den Evangelien ein Leben Jesu zu gewinnen suchen. Unter allen diesen zweifelhaften Fragen ist keine zweifelhafter als die, wie diejenigen Worte des N. T. aufzufassen seien, in denen uns berichtet wird, Jesus habe seine baldige glänzende Wiederkunft geweissagt. Der Grund davon ist unschwer zu finden: Zunächst gehören die in Betracht kommenden Stellen ohne Frage zu den schwierigsten des N. T., ferner knüpfen sich an die Entscheidung dieser Frage die weit gehendsten Folgerungen. Hat nämlich Jesus wirklich seine baldige Wiederkunft vorhergesagt, so hat er geirrt, kann aber ein des Irrthums Fähiger für den Erlöser oder gar für den Sohn Gottes gehalten werden? Oder sind die betr. Worte von Jesus entweder garnicht oder

(XXI. 2.)

in völlig anderm Sinne gesprochen, nur auf Rechnung der Jünger und Evangelisten zu schreiben, — kann man diesen dann überhaupt noch Glauben schenken? Das ist gewiss Grund genug, die Frage nach der wahren Bedeutung der Wiederkunftsweissagungen auf Grund einer vorurtheilsfreien kritischen Betrachtung der Evangelien stets von Neuem wieder zu erörtern, und das mag auch die Veröffentlichung dieser, schon Sommer 1874 von der theol. Facultät zu Jena eines akademischen Preises gewürdigten, jetzt nur formell etwas geänderten Abhandlung entschuldigen.

Geben wir zunächst eine möglichst kurze Uebersicht des bisher zur Erklärung der betr. Stellen Geleisteten.

Um den offenbaren Widerspruch zwischen dem N. T., das die Wiederkunft Jesu mit der Zerstörung Jerusalems aufs Engste verknüpft, und dem geschichtlichen Verlauf der Dinge nach Kräften zu beseitigen, versuchte man es mit einer Umdeutung der Schriftworte, nach welcher Jesus entweder nur von längst vergangenen oder von noch bevorstehenden Dingen sollte geredet oder doch wenigstens diese mit jenen nicht verknüpft haben. Als Beispiele der dabei angewandten exegetischen Kunstgriffe führen wir nur an, dass das besonders anstössige *ἐνθάδε* Mth. 24, 25. von Schott für falsche Uebersetzung des Hebr. *בְּהַרְבֵּי* statt *ἐξαιφνης* erklärt, von Paulus einfach dem Lat. subito gleich gestellt ward. Geistreicher, wenn auch ebenso haltlos war die Ausflucht Hengstenberg's und seiner Genossen: Der Weissagende sehe wohl die künftigen Ereignisse vorher, nicht aber Zeit und Ordnung ihres Eintritts; wie uns bei Betrachtung ferner Gegenstände die wahre Grösse und Höhe derselben, so entswinde dem Propheten bei seinem „perspectivischen“ Schauen die wahre Zeitfolge der künftigen Ereignisse<sup>1)</sup>.

Seitdem jedoch Strauss derartige Verdrehungen des Textes gebührend zurückgewiesen hat, wird allgemein zugestanden, dass das N. T. berichtet, Jesus habe seine baldige glänzende Wiederkunft geweissagt, und fragt sich nur noch, ob

<sup>1)</sup> Ausführlicheres über diese exeget. Kunststücke Strauss. *Leben Jesu. II, 325 f. Ebrard. Diss. p. 3 ff.*

diese Weissagungen von Jesus selbst herrühren oder von den Jüngern, sei es aus Missverständniß der Worte des Herrn, sei es ohne solche Veranlassung, hinzugefügt sind. Ersteres behaupten Strauss, Renan, Weizsäcker, Keim u. A., Letzteres Holtzmann, Schenkel, Colani, Baur, Hase u. A. Ausgehend von der Vergleichung der Stellen Mth. XVI 20. Luc. IX 27. Mc. IX 1. behauptet Holtzmann (Die synopt. Evgl. S. 409 ff.), Jesus habe eine dreifache Parusie gelehrt, eine „eschatologische“ zum Gericht, eine „historische“, indem das Evangelium fortwirkend in den Thatsachen der Geschichte den Sieg gewinnen werde, und eine „dynamische“, nämlich die Einwohnung in den Gläubigen, besonders durch die Ausgiessung des heiligen Geistes. Die historische und dynamische Parusie habe Jesus als nahe bevorstehend bezeichnet, die Jünger dagegen diese Aussprüche auf die eschatologische bezogen, zumal da Jesus zur Schilderung seiner unsichtbaren Wiederkunft die prophetische Beschreibung der sichtbaren Ankunft des Messias benutzte und die Jünger, den Gedanken an eine unsichtbare Wiederkunft zu fassen unfähig, die Worte des Herrn umdeutend nur das festhielten, dass Jesus binnen kurzer Zeit wiederkehren werde. Die Verknüpfung der Wiederkunft mit der Zerstörung Jerusalems erklärt sich dadurch, dass nach Jesu Erklärung der Untergang der heiligen Stadt am meisten beitragen würde zur Förderung seiner unsichtbaren Wiederkunft, d. h. zur Ausbreitung des Reiches Gottes. — In ähnlicher Weise behaupten auch Meyer, Schenkel, Baur, Hase, dass Jesus unter dem sinnlichen Bild einer herrlichen Wiederkunft nur den endlichen Sieg des Evangeliums und des Reiches Gottes vorausgesagt, die Jünger aber, durch falsche Vorstellungen getäuscht, diese Reden wörtlich von einer baldigen glänzenden Wiederkehr gedeutet hätten. Die Hauptgründe für diese Ansicht sind, dass das herrliche Reich des wiederkehrenden Messias nicht übereinstimmt mit dem von Jesus gepredigten Reiche Gottes, dass der Jesus, der das Leiden und Sterben als eine Aufgabe bezeichne, unmöglich seine Wiederkunft in himmlischer Herrlichkeit und göttlicher Majestät voraussagen könne,

endlich dass bei solchen Voraussagungen die Muthlosigkeit der Jünger nach des Herrn Tod unerklärlich sei.

Aehnlich ist die Ansicht Scherer's: (Strassburger Beiträge. Jahrg. 1851. Bd. II. S. 83—107). Davon ausgehend, dass Jesus bald von einer unsichtbaren Wiederkunft durch Ausbreitung des Reiches Gottes rede, bald von einer sichtbaren zur Abhaltung des Gerichtes, dass es unmöglich sei, alle Stellen, sei es von dieser, sei es von jener zu verstehen, sucht derselbe eine allgemeine, allen Aussprüchen des Herrn zu Grunde liegende Parusie und findet dieselbe in der Scheidung der Menschen durch die Kraft des Evangeliums, zur Verherrlichung der Gläubigen, Verwerfung der Ungläubigen. In diesem Sinne sei Jesus öfter, vor Allem aber in der Zerstörung Jerusalems wiedergekommen, die sichtbare Wiederkunft sei nur das Ende dieser fortgehenden unsichtbaren. Daraus erkläre sich, dass Jesus seine Wiederkunft mit der Zerstörung Jerusalems verknüpft und beide so verschiedenen Ereignisse mit denselben Bildern und Farben dargestellt, die Jünger aber die Aussprüche des Herrn über sichtbare und unsichtbare Wiederkunft mit einander vermischt haben.

Ganz ähnlich lässt auch Kienlen bei Betrachtung der eschatologischen Rede Mth. XXIV (Jahrbücher für deutsche Theologie. Jahrg. 1869. p. 706—9) die Jünger sowohl nach der Zeit der Zerstörung der Stadt, als nach dem Zeichen der Parusie und des Weltendes fragen, und diese beiden, von Jesus selbst sehr wohl unterschiedenen Dinge aus Unverstand mit einander vermischen.

Doch auch die entgegengesetzte Ansicht hat die bedeutendsten Vertreter. Strauss, der sich früher (Leben Jesu 4. Aufl. p. 351) unentschieden dahin äusserte, dass „wol auch Jesus seine Wiederkunft in nächster Zukunft erwartet habe“, spricht sich später (Leben Jesu für das deutsche Volk. S. 226 ff.) weit entschiedener dahin aus, dass unzweifelhaft Jesus selbst seine baldige Wiederkunft zu herrlicher Begründung seines Reiches vorausgesagt habe, wenn er auch diese Erwartung als leere Hoffnungen

und eitle Träumereien bezeichnet. Ebenso bezeichnen es Weizsäcker (Untersuchungen über die evgl. Geschichte S. 475) und Keim (Geschichte Jesu von Nazara II, S. 566 ff.) als über allen Zweifel erhaben, und als das sicherste Ergebniss der Kritik, dass Jesus selbst verheissen habe, nach kurzer Zeit in äusserer Macht und Herrlichkeit zur glänzenden Aufrichtung des Reiches Gottes wiederkommen. Die wichtigsten Gründe für diese Ansicht sind vor Allem, dass im ganzen N. T. Nichts so allgemein überliefert ist, wie diess, ferner, dass Jesus, sobald er die Anschauungen seiner Zeit über den Messias theilte, nothwendig auch eine glänzende Wiederkunft für sich erwarten musste.

Beide Ansichten sind von schwer wiegenden Consequenzen gedrückt: Hat Jesus selbst seine baldige glänzende Wiederkunft geweissagt, so hat er sich geirrt, — wer kann einen irrenden Menschen für den Erlöser halten und ihm folgen zur Erlangung des ewigen Lebens? Haben dagegen die Evangelisten falsch berichtet, — in welcher Rücksicht ist ihnen dann noch Glauben zu schenken? Diese Schwierigkeiten sind es, die neuerdings Weiffenbach veranlasst haben, einen neuen Weg aufzusuchen, der hier die Scylla, dort die Charybdis vermeiden und zu einer befriedigenden Lösung der Frage führen soll. Er knüpft an die kurzen und oft undeutlichen Bemerkungen Schleiermacher's (Christl. Glaube II, S. 484 ff.), weiter ausgeführt durch H. Ch. Weisse (Evgl. Geschichte II, p. 310 ff.), die wir jedoch der Kürze wegen nicht erst recapituliren wollen. Das Ergebniss der Weiffenbach'schen Untersuchung (Der Wiederkunftsgedanke Jesu) ist in der Kürze Folgendes: Aus der sorgfältigen Auslegung und kritischen Beleuchtung sämtlicher auf die Parusie bezüglichen Stellen des N. T. folgert er: Jesus selbst hat vorhergesagt, dass er binnen kurzer Zeit, bekleidet mit himmlischer Herrlichkeit, wiederkommen und das Reich Gottes mit Macht aufrichten werde; die Bilder dagegen und bestimmten Farben, die apokalyptischen Beziehungen und genauen Zeitangaben seien von den Jüngern theils aus dem A. T., theils aus Rabbinischen Schriften, theils aus der eignen Phantasie hinzugefügt. Jesus selbst



also hat seine Wiederkunft weder mit der Zerstörung der heiligen Stadt, noch mit dem Weltende verknüpft, sondern nur verheissen, in Kurzem wider Aller Erwarten plötzlich wiederzukommen und deshalb die Jünger zur Wachsamkeit ermahnt. Eine Reihe andrer Stellen dagegen lehre, dass die Wiederkunft des Messias verzögert werde, theils durch die Zerstörung der Stadt, theils durch die Bekehrung aller Völker, so dass die weit hinausgeschobene Wiederkunft mit dem Ende der Welt verbunden ward, jedoch so, dass die Juden dieselbe in diesen, die Heiden sie in jenen Aeon verlegen. Indem Weiffenbach nun nach dem Verhältniss der eschatologischen Reden und der Auferstehungs-Weissagungen fragt, geht er davon aus, dass Jesus erst in der letzten Zeit seines Lebens seine Wiederkunft verheissen und zu eben derselben Zeit auch seine Auferstehung vorhergesagt habe, und folgert dann aus Mc. VIII 27—IX 1, dass Wiederkunft und Auferstehung nicht bloss in derselben Zeit geweißt sind, sondern nach Jesu Meinung zu ebenderselben Zeit geschähen, ja, eine und dieselbe Sache seien, sowie aus Luc. XVII 22—25, dass Jesus die Wiederkunftshoffnung aufs Engste mit der Todeserwartung verknüpft habe. Jesus sei nämlich überzeugt gewesen, das Leiden und Sterben sei nothwendig zur Erfüllung seines Berufs; um seine Sache siegreich durchzuführen, müsse der Messias sterben und dann siegreich aus dem Tode hervorgehen. Die Weissagungen der Wiederkunft und die Voraussagungen der Auferstehung enthalten nach Weiffenbach ein und dieselbe Erwartung, nämlich einer persönlichen *restitutio in integrum*, was dadurch begründet wird, dass weder die Auferstehungs-, noch die Wiederkunftsweissagungen ursprünglich mehr enthielten, als jene *restitutio in integrum*. Dafür werden als Gründe angeführt: die Verzweiflung der Jünger nach Jesu Tod, ihre Furcht vor den Juden, die Verleugnung des Petrus, der sofortige Glaube an die Auferstehung des Herrn. Die Jünger hätten dann diese Aussprüche des Herrn getheilt und dieselben nach der Auferstehung theils auf diese, theils auf eine sichtbare Wiederkunft in Herrlichkeit bezogen. — Unser Urtheil über diese Ansicht ?

Zunächst scheint es uns weder mit einer besonnenen Auslegung der einschlägigen Stellen vereinbar, noch wegen der damals allgemeinen sinnlichen Messias Hoffnung wahrscheinlich, zu behaupten, Jesus habe nur ganz im Allgemeinen eine *restitutio in integrum* erwartet, ohne dieselbe näher zu beschreiben, ferner ist wohl richtig, dass Jesus zu ein und derselben Zeit und zwar erst gegen Ende seines Lebens seine Wiederkunft und seine Auferstehung verheissen hat, aus keiner Stelle aber, auch nicht aus Mc. VIII 32—IX 1, kann bei richtiger Auslegung auch nur mit einem Schein des Rechts gefolgert werden, dass Jesus Auferstehung und Wiederkunft in denselben Zeitraum versetzt oder gar als denselben Vorgang betrachtet habe. Noch mehr der gesammten biblischen Darstellung widersprechend und rein willkürlich vorgebracht ist die Behauptung Weiffenbach's, Jesus sei von der Nothwendigkeit seines Todes überzeugt gewesen. Freilich sehen wir, dass Jesus, als er von der Unausweichlichkeit des Todes sich überzeugte, auch diess schwere Geschick als von Gott geordnet und deshalb nothwendig hinnahm, nirgend aber findet sich auch nur Eine Stelle, aus der sich folgern liesse, Jesus habe den Tod für nothwendig zur Erfüllung seines Messianischen Berufs gehalten, daher denn auch die enge Verknüpfung von Wiederkunft und Tod nur in Weiffenbach's Gedanken existirt. Ueberdiess erreicht Weiffenbach seinen Zweck, Jesus von dem Vorwurfe des Irrthums zu reinigen, durchaus nicht. Die Auferstehung ist nämlich nach Weiffenbach nicht wirklich erfolgt; wo bleibt dann aber die geweißsagte *restitutio in integrum*? Ja, was ist eigentlich diese *restitutio*? — unsers Erachtens etwas höchst Unklares, das bei genauer Betrachtung schwimmt bis zur Unkenntlichkeit.

---

Bevor wir die Erklärung der betr. Stellen beginnen, müssen wir kurz unsre Stellung zu der kritischen Frage nach dem historischen Werth der verschiedenen Evangelien darlegen, wenn auch der Rahmen dieser Arbeit zu eng ist, um sie allseitig zu begründen. Was zunächst das 4. Evgl. betrifft, so treten wir

ohne Bedenken auf die Seite Derer, die behaupten, ein historisch treues Lebensbild des Herrn, besonders historisch sichere Aussprüche desselben nur aus den Synoptikern gewinnen zu können, doch werden wir der Vollständigkeit halber auch des Johannes Stellung zur Wiederkunftserwartung kurz berühren. Hauptquelle jedoch für Lösung unsrer Frage sind die synoptischen Evangelien, doch können wir auch deren Verhältniss zu einander und zu älteren Quellen hier nicht allseitig erörtern, sondern nur unsre Ansicht darüber kurz darlegen. Eine allen drei Synoptikern gemeinsame Quellenschrift, die besonders die Thaten Jesu, seine Wunder, Heilungen und Reisen euthielt, ist völlig unverkennbar; ebenso eine zweite, von Mth. und Luc. benutzte, welche vor Allem eine Sammlung der Reden Jesu enthielt; ausserdem schöpfen Mth. und Luc. noch aus andern, nicht genauer nachweisbaren schriftlichen Quellen, oder aus mündlicher Tradition. Was die Art der Benutzung dieser Quellen anlangt, so können wir uns der Ansicht Derer nicht anschliessen, die im 2. Evg. nicht nur der Materie, sondern auch der Form nach die treueste Ueberlieferung finden wollen. Ist auch nicht zu leugnen, dass Marcus, indem er sich nur an jene erste Quelle hielt, der ursprünglichen Ueberlieferung weniger Zusätze beigefügt hat, als Mth. und Luc., so finden wir doch besonders bei Mth. der Anzeichen gar viele, dass er die Nachrichten jener ältesten Quelle am ursprünglichsten bewahrt hat, während die beigefügten Zusätze sich leicht als solche erkennen und ausscheiden lassen. Es lässt sich daher unsers Erachtens aus Marcus der Umfang, aus Mth. der genaue, wortgetreue Inhalt jener Quelle mit grösserer Sicherheit erkennen. Betreffs der zweiten von Mth. und Luc. benutzten Quellenschrift erhellt auf den ersten Blick, dass weder dieser, noch jener die Reden Jesu in der Form und Ordnung berichtet, in der sie gehalten sind, liebt es doch Matthäus inhaltlich verwandte Reden zu grossen Gruppen zu vereinigen, während Lucas häufig aus der Rede selbst Anlass nimmt, für sie eine Situation zu schaffen. Wahrscheinlich hat der Verfasser die Reden Jesu entweder ohne jede, oder doch in andrer als der von Matth. und Luc. beobachteten Ordnung

aufgezeichnet, jedenfalls ist es unsre Aufgabe, soviel möglich die einzelnen Reden mit den passendsten Begebenheiten zu verbinden.

#### Das 4. Evangelium.

Das bekannte Wort Joh. 21, 22, wo Jesus' betreffs des Johannes sagt: „Wenn ich will, dass er bleibe, bis dass ich komme, was geht es Dich an“? — lassen wir füglich ausser Betracht, da auch die entschiedensten Vertheidiger der Aechtheit des 4. Evgl. das letzte Kapitel desselben als von einem Christen der spätern Zeit hinzugefügt preisgeben müssen. Dass im 4. Evgl. selbst Stellen vorkommen sollen, nach denen Jesus seine nahe bevorstehende Wiederkunft in himmlischer Macht und Herrlichkeit weissagt, erklären Manche für völlig unmöglich, weil unvereinbar mit dem Geiste des Verfassers, der alle Dinge in einem höhern, geistigen Sinn aufzufassen pflege, völlig frei von jüdischen Anschauungen und Vorurtheilen. Gewiss wird Jeder zugeben müssen, dass die Annahme einer sichtbaren Wiederkunft in himmlischer Herrlichkeit schwer vereinbar erscheint mit der Auffassung Jesu, nicht als des lang ersehnten jüdischen Messias, sondern des Wortes Gottes, von Ewigkeit her gleich mit Gott, der da sagt (12, 47), dass nicht er die Menschen richte, sondern das verkündigte Wort, indem es (3, 18) zwischen Guten und Bösen scheidend den Einen die höchste Seligkeit, den Andern Unseligkeit gebe (d. h. im eignen Herzen), oder Diejenigen selig nennt und Theilhaber des Himmelreichs, die (1, 13) aus Gott geboren oder (3, 3) von oben geboren sind, die das Wasser trinken, das er ihnen reicht (4, 13), oder seinen Leib essen, sein Blut trinken (6, 53), in seinen Worten bleiben (8, 23), die von oben sind, und nicht von unten. Wer jedoch den Charakter des 4. Evangelisten kennt, weiss, wie derselbe es liebt, Worte zu gebrauchen, die bald in äusserlich-körperlichem, bald in innerlich-geistigem Sinn verstanden werden können, so dass oftmals der Leser zwischen diesem und jenem Verstande ungewiss schwankt oder nach Willkür wählt. Bei dieser unbestimmt schillernden Art des 4. Evgl. darf es uns nicht wundern, dass, während 14, 16 von einer

Wiederkunft im Parakleten oder heiligen Geist spricht, 14, 3. 28. 16, 16—22 nur von einer wirklichen realen Wiederkunft des Herrn selbst zu verstehen sind, ja, Kap. 5, 6 Gericht, Seligkeit und Verdammniss bald als rein innerliche, im diesseitigen Leben voll und ganz eintretende Zustände gefasst, bald das Gericht über die Auferstandenen dem Sohn (d. h. doch dem wiedergekommenen) zugeschrieben wird, wie es ausser Mth. 24, 25 nur in den Episteln geschieht (1 Thess. 4, 16. 1 Cor. 15, 23). Dass der Verfasser des 4. Evgl. von der baldigen Wiederkunft Jesu überzeugt war, erhellt auch unzweifelhaft aus 1 Joh. 2, 18. 28, — mit keinem Worte aber sagt derselbe, wie und wann der Herr wiederkehren werde.

#### Bei Betrachtung

#### der Synoptiker

gehen wir aus von den Stellen, die allen Drei gemeinsam sind und desshalb vermuthlich aus der gemeinsamen schriftlichen Quelle stammen, und wenden uns zunächst zur Grossen eschatologischen Rede Mth. 24. Mc. 13. Luc. 21. Alle drei Synoptiker berichten übereinstimmend, dass Jesus, als die Jünger, oder Einer von ihnen, oder *τινες* ihn auf den Bau des Tempels aufmerksam machen, weissagend antwortet, dass kein Stein werde auf dem andern bleiben. Darauf fragt man ihn, nach Mth. und Mc., als er auf dem Oelberg sitzt, nach Luc. noch im Tempel, „wann wird das geschehen? und was wird das Zeichen sein, wann das geschehen wird?“ welche Frage Mth. dahin verändert, dass er nach dem *σημείον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος* fragen lässt. Auf den ersten Blick kann es zweifelhaft erscheinen, ob die Frage bei Mth. Zweierlei oder Dreierlei enthält, d. h. ob die Parusie Jesu und das Ende der Welt als zwei verschiedene, zeitlich auseinander fallende Ereignisse angesehen sind oder nicht, — da aber, wie wir unten sehen werden, noch an zwei andern Stellen des ersten Evgl. der Untergang der Welt mit der Wiederkunft des Messias eng verknüpft wird, in gleicher Weise wie in andern N. Tlichen. Schriften, so ist kein Grund vorhanden, die sprachlich am nächsten liegende Auffassung der Frage, dass nämlich Parusie und Weltende als zu einer und derselben Zeit eintretend ge-

dacht sind, aufzugeben. Nach diesem Eingang lassen nun die Synoptiker sämtlich Jesum zunächst über falsche Propheten oder falsche Christi, über Krieg und Kriegsgeschrei nebst grossen Unglücksfällen reden, dann über das traurige Geschick der Jünger, darauf über die Niederlage der Juden, zum Schluss über die Vorzeichen des Weltunterganges. Dass die Rede in dieser Form nicht von Jesus herrührt, erhellt sofort daraus, dass die Antwort Jesu der Frage der Jünger durchaus nicht entspricht, überdies die Rede ohne Zusammenhang und Fortschritt ist. Andererseits liegt auch kein Grund vor, alle hier überlieferten Worte für unächt und nicht von Jesus gesprochen zu erklären. Das Verfahren Weisse's freilich, der sämtliche Worte für Worte Jesu hält, nur zu anderer Zeit gesprochen, führt zu grenzenlosen Willkürlichkeiten, da nach ihm der Ausleger nicht bloss zu den ächten Worten des Herrn die einzelnen Veranlassungen aufsuchen, sondern zugleich die von den Evangelisten fleischlich missverstandenen Worte durch allegorische Auslegung auf den ächten geistigen Sinn zurückführen soll. Weit ansprechender und richtiger verfährt Colani (vgl. Weiffenbach S. 90—100), indem derselbe V. 4—35 als eine ursprünglich zusammengehörige apokalyptische Schrift von dem Uebrigen völlig ausscheidet. Als Hauptgrund dafür führt derselbe an, dass die Antwort Jesu der Frage der Jünger nicht entspreche, da die Jünger doch nur nach der Zeit der Tempelzerstörung hätten fragen können, nicht nach der Parusie und dem Weltende. Darin stimmen wir Colani völlig bei und müssen annehmen, dass bereits Mth. und Luc. die ursprüngliche Frage der Jünger verändert haben, lesen wir doch sonst nirgends davon, dass die Juden ein Wahrzeichen der Zerstörung Jerusalems erwarteten, ja, die Zerstörung einer so grossen und so befestigten Stadt war zu wenig das Werk eines kurzen Augenblicks, als dass es eines Zeichens derselben bedurft hätte. Freilich, wenn Colani dann die Antwort auf der Jünger Frage nach der Zeit der Zerstörung des Tempels in V. 3 findet („den Tag aber und die Stunde weiss Niemand, auch nicht die Engel des Himmels, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater allein“), so müssen wir ihm entschieden wider-

sprechen. *Ἡμέρα ἐκείνη* und *ὥρα* bezeichnen ja, wie Colani selbst annimmt, nicht ganz allgemein Tag und Stunde, sondern eben jenen bekannten, langersehnten Tag der Wiederkunft des Messias, entsprechen also nicht einer Frage nach der Tempelzerstörung. —

Einen sichern Anhaltspunkt für unsre Untersuchung dürften wir darin finden, dass die Evangelisten bald mehr übereinstimmen, bald mehr von einander abweichen; es stimmen am meisten überein Mth. V. 3—8, 15—22, 29—35. Mc. V. 3—9<sup>a</sup>, 14—20, 24—31. Luc. V. 7—11, 20—24, 25—33, weichen von einander ab Mth. V. 9—14, 23—28. Mc. V. 9<sup>b</sup>—13, 21—23. Luc. V. 12—19. Daraus lässt sich schliessen, dass die Evangelisten nicht bloss aus Einer Quelle geschöpft, sondern die allen gemeinsamen Verse aus einer, die andern aus einer andern entnommen, oder auch selbständig hinzugefügt haben. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, dass die allen gemeinsamen Verse einen völlig andern Inhalt haben, als die übrigen: jene handeln, nachdem die Jünger vor falschen Propheten gewarnt sind, von Krieg und Kriegsgeschrei, Erdbeben, Noth, Hunger und andern allgemeinen Unglücksfällen, befehlen dann den Jüngern, sobald sie sehen τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (nach Luc.: die Umzingelung der Stadt durch feindliche Heere), möglichst rasche Flucht, und führen schliesslich die Wahrzeichen der Wiederkunft des Menschensohnes vor. Diese dagegen reden von den Widerwärtigkeiten, welche die Verkündiger des Evgl. treffen werden, von falschen Lehrern, welche die Christen verführen, von der Verbreitung des Evgl. über den ganzen Erdkreis. Jene Verse also handeln vom Geschick des Volkes Israel und der Welt, diese von dem Evgl. und seiner Apostel, — ein Zusammenhang wird vergebens gesucht, daher tragen wir kein Bedenken, den Aufstellungen Weizsäcker's, Pfeleiderer's, Weiffenbach's folgend, die oben angeführten Reihen von Versen aus verschiedenen Quellen herzuleiten.

Wenden wir uns zunächst der Betrachtung der VV. Mth. 6—8, 15—22, 29—35 par. zu. Fragt es sich, bei welchem der drei Berichterstatter wir die ursprünglichste Form der Worte wiederfinden, so ist auf den ersten Blick klar, dass Lucas, der

zwischen V. 9 und 10 die Worte *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς* einfügt, V. 12 dahin ändert, dass die Verfolgungen der Jünger zeitlich vor den öffentlichen Unglücksfällen stattfinden, V. 20 von der Belagerung der heiligen Stadt spricht, dass also Lucas manche Stellen mit Rücksicht auf seine spätre Zeit geändert hat. Wir müssen vielmehr auch hier zu Mth. unsre Zuflucht nehmen. Es erscheint uns nämlich wahrscheinlicher, dass Mth. V. 15. Mc. V. 14 die Worte *τὸ ἦρθέν-διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου* von Mc. ausgelassen sind, als von Mth. hinzugefügt, ebenso fügt Mc. V. 15 *μηδὲ εἰσελθέτω* hinzu, während die Worte Mth. V. 20 *ἢ φυγὴ ἡμῶν* und *μηδὲ σαββάτω*, sowie V. 29 *εὐθέως* ausgelassen werden. Der Abschnitt Mth. V. 6—8, 15—22, 29—34 zerfällt offenbar in drei Theile, vom Verf. selbst als *ἀρχὴ ὠδίνων*, *Θλίψις* oder *ὠδίνες* und als *τέλος* bezeichnet. Fassen wir zunächst den mittlern Theil ins Auge und fragen vor Allem nach der Bedeutung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*. Dabei kommt wenig in Betracht die sprachliche Bedeutung des Ausdrucks oder die Anwendung desselben bei andern Schriftstellern. Beispielsweise nur sei erinnert an I Esdr. 7, 13. Esra 6, 21, *βδελύγματα τῶν ἐθνῶν* = *גַּבְרֵי־יִרְמִיָּהוּ נִשְׁמָהוּ* vergl. Gebet Manasse V. 10 *βδελύγματα στήσας* = *peccata faciens*. Zusätze zu Esther 4, 12 ff. *βδελύσσομαι* = *aegre fero*. Mth. führt selbst seine Quelle an, denn auf das Wort *τὸ βδέλυγμα*, nicht auf das *ἔστος ἐν τόπῳ ἁγίῳ*, bezieht sich V. 15 das citirende *τὸ ἦρθέν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου*, während auf dieses, nicht auf jenes das *ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω* hinweist, mit welchen Worten der Evangelist den Leser des Evgl. und nicht des Propheten zur Aufmerksamkeit ermahnt. An drei Stellen des Propheten haben die LXX dies Wort gebraucht zur Wiedergabe des Hebr. *מַשׁ גַּבְרֵי* = *τὸ βδέλυγμα ἐρημώσεως* (Dan. 12, 11) *מַשׁ מְגַבְרֵי* = *βδέλυγμα ἠφανισμένων* (Dan. 11, 31. dazu vgl. Judith. 4, 1. Holophernes gab die Tempel der Heiden hin *εἰς ἀφανισμόν* d. h. entweihte den Cultus ihrer Götter und hob denselben auf) *מַשׁ מְגַבְרֵי* = *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων*. Welche von diesen Stellen dem Autor vorgeschwebt hat, lässt sich nicht entscheiden, wahr-



scheinlich die letzte Dan. 9, 27, jedenfalls ist das *ἔστος ἐν τόπῳ ἁγίῳ* vom Autor hinzugefügt und nicht Theil des Citats. Da aber aus dem Propheten die genaue Bedeutung des Ausdrucks *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* sich nicht feststellen lässt, wenden die Meisten sich zu I. Makk. 1, 54, wo erzählt wird, dass viele Juden dem Gebot des Antiochus Epiphanes, dem väterlichen Gott nicht zu opfern, sondern fremden Göttern, Folge leisteten und (V. 54) *ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*. Weil es V. 54<sup>b</sup> heisst *καὶ ἐν πόλεσιν Ἰουδα κίκλῳ ᾠκοδόμησαν βωμούς* und V. 59 *θυσιάζοντες ἐπὶ τὸν βωμὸν ὃς ἦν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου* (cf. 6, 7), kann jenes *βδελ. ἔρ.* nur einen Altar bezeichnen, heidnischen Göttern geweiht. Es ist daher ein Irrthum, wenn man, besonders mit Berufung auf 2. Makk. 6, 2, wo doch nur berichtet wird, dass befohlen worden, den Tempel zu Jerusalem nach dem Namen des Olympischen Jupiter zu benennen, das *βδελ. ἔρ.* hat von einem im Tempel aufgestellten Bildniss des Jupiter verstehen wollen. Schon desshalb ist die Ansicht Baur's, nach welcher das *βδέλυγμα* auf die am Platz des zerstörten Tempels aufgestellte Statue des Kaisers Hadrian zu beziehen ist, durchaus unhaltbar. Wenn aber (vgl. O. F. Fritzsche und W. Grimm, Exeget. Handbuch zu den A. Tlichen. Apokryphen, Lief. I. p. 113, Lief. III 3, p. 31) der Verfasser des Buchs der Makkabäer die bewussten Worte aus der LXX entlehnt hat, so folgt daraus nicht, in welchem Sinn der Prophet Daniel dieselben anwendet. Was der Prophet damit bezeichnet, lässt sich ganz genau nicht angeben, jedenfalls hängt es noch zusammen mit dem Verbot der durch Moses angeordneten Opfer, ist also eine Hinderung und Entweihung des Mosaischen Cultus. — Kehren wir zu Mith. zurück. Zunächst kann das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* unmöglich auf die Zerstörung des Tempels bezogen werden, denn der *τόπος ἁγιος* kann ebenso wenig das ganze jüdische Land bezeichnen, wie *τὸ βδελ.* die Römischen Adler oder Heere, da diese nicht mit der Hinderung des väterlichen Cultus zusammenhängen, überdiess zur Zeit Jesu Römische Soldaten schon lange in Judäa und Jerusalem waren. Aus den Worten *ἔστος ἐν τόπῳ ἁγίῳ*

folgt vielmehr nothwendig, dass der Verfasser erwartete, der Tempel werde stehen bleiben, dass also diese Worte vor der Zerstörung der Stadt, also vor 70 p. C. n. geschrieben sind. Es fragt sich also, welches Ereigniss vor dem Jahr 70 vom Verf. als *res nefanda*, als *βδέλυμα ἐρημώσεως* bezeichnet sein kann. Bei der Unbestimmtheit und Allgemeinheit des Ausdrucks tragen wir kein Bedenken, mit Weiffenbach, Pfeleiderer, Bleek, Keim das *βδέλυμα* auf die grausigen und unheiligen Thaten zu beziehen, die nach dem Berichte des Josephus im J. 67 und 68 von den jüdischen Zeloten verübt wurden. Er berichtet Bell. Jud. IV, 3. 1. IV, 2, 1: nachdem ganz Judäa unterworfen worden, habe man erwartet, die Römer würden Jerusalem belagern. Die damaligen Zustände in der Stadt schildert Josephus Bell. Jud. IV, 6. 3 besonders mit folgenden Worten: *ἐγελᾶτο δὲ τὰ θεῖα καὶ τοὺς τῶν προφητῶν θεσμούς ὡσπερ ἀγρυπτικὰς λογοποιίας ἐχλείαζον* etc. viele Reiche verliessen die Stadt, die Armen wurden daran gehindert; Frühjahr 68. —

V. 17 und 18 schildern die Hast und Schnelligkeit der Flucht, V. 19 bemitleidet die Schwängern und Säugenden, weil sie an so rascher Flucht gehindert sind, V. 20 heisst sie bitten, dass die Flucht nicht am Sabbat oder im Winter stattfinde, ein Gebet, dass an jene Zeloten erinnert, die nach Jos. B. J. IV, 2. 3 (cf. 1 Makk. 2, 34 ff.) sowohl die Schlacht als die Friedensverhandlungen am Sabbat verbieten. Nach V. 20, 21 werden die Unglücksfälle in solcher Zahl und Schwere eintreten, dass es einer Verkürzung der Unglückszeit durch Gott bedarf, damit überhaupt Jemand gerettet werde. Aus diesen Worten spricht entschieden die Hoffnung, dass die Zeit der Leiden kurz vorübergehen werde, so dass wir schliessen dürfen, dieselben seien vor der Zerstörung der Stadt geschrieben. Lucas dagegen, der V. 20 von der Belagerung der heiligen Stadt spricht, schrieb jedenfalls erst nach 70 und änderte die unbestimmten Worte  
 · Quelle nach den veränderten Verhältnissen seiner Zeit.  
 · Lucas lange nach Mth. und Mc. schrieb, folgt auch daraus,  
 · er die Wiederkunft Jesu nicht sofort nach der Zerstörung

der Stadt erfolgen lässt, sondern V. 24 ganz unbestimmte *καιροὶ ἐθνῶν* annimmt, während welcher die heilige Stadt von den Heiden wird verwüstet werden. —

Das also sind die *ὠδῖνες* oder die *θλίψις* selbst; wenden wir uns jetzt der *ἀρχὴ τῶν ὠδίνων* zu. Mth. V. 6—8. par. Die Worte *ἀλλ' οὐπω τὸ τέλος* Mth. V. 6 können ihrem Inhalt wie dem Zusammenhang des Gedankens nach gar wohl ächt sein. Da aber die inhaltliche Uebereinstimmung mit den eingeschobenen Versen dagegen spricht, lassen wir diese Frage unentschieden. Da wir V. 15—22 auf geschichtliche That-sachen bezogen haben, liegt die Frage nahe, ob auch die *ἀρχὴ ὠδίνων*, für den zur Zeit der *θλίψις* selbst lebenden Verfasser bereits vergangen, auf geschichtliche Vorgänge könne bezogen werden. Krieg, Kriegsgeschrei, Erdbeben, Hungersnoth kommen allerdings zu allen Zeiten an allen Orten vor, so dass es natürlich wäre, wenn der Verf., auch ohne auf bestimmte Vorgänge sich beziehend, sein Bild mit solchen Farben gezeichnet hätte; da jedoch auch andre Schriftsteller, jüdische wie römische, von Kriegen (Partherkrieg, Jüdischer Krieg) und allgemeinen Unglücksfällen (Erdbeben zu Laodicaea i. J. 60, zu Pompeji i. J. 62, Hungersnoth unter Claudius und Nero) berichten; da wir aus den Paulinischen Briefen wissen, dass schon i. J. 58 die Gemeinden in Judäa, besonders in Jerusalem, in bedrängten Verhältnissen lebten, so hindert Nichts, anzunehmen, dass der Verf. bei seiner Schilderung diese bestimmten Vorgänge im Auge hat. —

Gehen wir zum *τέλος* selbst über. Mth. V. 25—31 par., so sehen wir wiederum, dass der Verfasser des 3. Evgl. unter veränderten Zeitumständen die Wiederkunft Jesu hinausschiebt. Während nämlich Mth. *εὐθέως μετὰ τὴν θλίψιν*, d. h. sofort nach jenen gewaltigen Unglücksfällen, Jesum wiederkommen lässt, sagt Luc. ganz allgemein ohne jede Zeitangabe: „Es werden sein Zeichen an Sonne und Mond“ etc., und verlegt zwischen die Zerstörung der Stadt und die Wiederkunft Jesu die „Zeiten der Heiden“, *καιροὶ ἐθνῶν*. Nach Angabe aller Evangelisten wird die Wiederkunft eingeleitet durch wunderbare

und Schrecken erregende Naturereignisse. Diese Schilderung ist bis ins Einzelste hinein aus dem A. T. entlehnt. Beachtung verdient nur das „Zeichen des Menschensohnes“, d. i. weder ein vorher genanntes Naturereigniss, noch der Messias selbst, sondern irgend ein Zeichen, das nach allgemeiner Annahme der Parusie des Messias unmittelbar vorhergehen sollte, etwa der Stern des Messias (vgl. Num. 24, 17. Mth. 2.) oder ein andres uns unbekanntes.

Die Verse Mth. 6—8. 15—22. 29—31, die aufs Beste zusammenhängen, bilden sicher ein Ganzes, und sind erst von spätern Schriftstellern mit andern, sei's ächten, sei's unächtigen, Worten Jesu vermischt. Daher fragt sich zunächst, ob dieser ausgesonderte Redetheil von Jesu selbst herrührt oder nicht. Dagegen sprechen der Gründe gar viele. Keiner wird die übertrieben ängstliche Ehrfurcht vor dem Sabbat (Mth. V. 20) oder das starke Bedauern über den Untergang des sichtbaren, aus Steinen gebauten Tempels mit dem sonstigem Verhalten Jesu oder mit seiner Lehre vereinbar finden. Wo sonst in der Geschichte Jesu finden wir ein so ins Einzelste gehendes Vorhersagen künftiger Ereignisse? Wie konnte Jesus, der seine Jünger so häufig ermahnt, alles Glück und Unglück dem Willen des himmlischen Vaters zu überlassen, ihnen betreffs seiner Wiederkunft so genaue Vorhersagungen geben, zumal in den allerletzten Stunden seines Lebens? Dass Jesus jene Rede nicht gesprochen haben kann, erhellt ganz unzweifelhaft aus den Worten *ὁ ἀναγνώσκων νοεῖτω*, die nicht auf die Stelle des Daniel zu beziehen sind, sondern auf diese Rede selbst, und aus denen hervorgeht, dass die Rede nicht gehalten ward, sondern geschrieben, um gelesen zu werden. Die Zeit der Abfassung erhellt aus dem oben zu V. 15 ff. Bemerkten. Sowohl der Inhalt als die Form des Fortschreitens in 3 Theilen erinnert an die apokalyptischen Schriften, von denen die Apokalypse des Johannes wol wenig später, jedenfalls (cf. Apok. 11, 2) vor der Zerstörung der Stadt i. J. 70, geschrieben ist. Auf die ihr untergeordnete Streitfrage, ob der Verfasser ein Jude gewesen sei oder ein judaisirender Christ, gehen wir nicht (XXI, 2.)

weiter ein, nehmen jedoch das Letztere an. Unser apokalyptisches Blatt für ein Bruchstück des Buches Henoch zu halten, scheint uns sehr gewagt, theils wegen des garnicht bruchstückartigen Charakters dieser kleinen Apokalypse, theils wegen unsrer Unsicherheit betreffs des Buches Henoch. Auch die Frage, ob dies Schriftchen identisch sei mit dem *χρησμός*, durch den nach Eusebius' Bericht die Christen zu Anfang des Krieges zur Flucht aus Jerusalem aufgefordert wurden (was Pfleiderer und Colani annehmen), scheint uns mit Sicherheit weder bejaht, noch verneint werden zu können.

Gehen wir jetzt zu den eingeschobenen Versen über. Dass dieselben später eingefügt sind, erhellt unzweifelhaft daraus, dass die Verse Mth. V. 9—14. 23—28 weder mit den andern zusammenhängen, noch unter sich einen rechten Fortgang haben. An drei Stellen (V. 5. 11. 24) lässt Mth. Jesum sagen, dass falsche Propheten und Christi kommen und die Jünger verführen werden; Marcus lässt freilich Mth. V. 11 aus und redet V. 9<sup>b</sup>—13 nur von den schweren Verfolgungen der Jünger, kehrt aber V. 21 wieder zu V. 5 zurück; Lucas ändert sehr viel. Bevor wir fragen, wesshalb diese Verse eingeschoben sind, erörtern wir den Inhalt derselben etwas näher. Gehen wir aus von Mth. V. 9—14. Mc. 9<sup>b</sup>—13. Luc. 12—19. In Betreff dieser Verse können wir allerdings Matthäus nicht für den treuesten Berichterstatter halten, sondern folgen dem 2. Evangelisten. Derselbe ermahnt V. 9<sup>b</sup> zunächst die Jünger zur Wachsamkeit, und befiehlt ihnen, V. 11, vor Richtern, Königen etc. ohne Furcht das zu reden, was der Geist sie lehren werde, schildert V. 12, wie die verschiedene Stellung zum Evangelium die engsten Bande des Bluts und der Familie zerreißen werde, und kehrt V. 13 zu der unglücklichen Lage der Christen zurück. Der V. 10, der aussagt, dass das Evangelium allen Völkern wird gepredigt werden, unterbricht den Zusammenhang so sehr, dass wir denselben unbedenklich als spätres Einschlebsel ausscheiden. Fragt es sich, ob dies Wort überhaupt für unächt zu halten ist, so ist freilich die Erwägung, dass Jesus unmöglich könne seine baldige Wiederkunft erwartet und doch gehofft haben, seine

Lehre werde bis dahin zu allen Völkern dringen, durch den Hinweis auf die Anschauung des Apostels Paulus sofort entkräftet. Aber wenn auch zuzugeben ist, dass Jesus aus dem Judenthum alles entfernte, was die allgemeine Verbreitung des Evangeliums hinderte, dass die Lehre Jesu ihrem innern Charakter nach durchaus für alle Völker bestimmt ist, so liegt doch in der, durchaus auf sein Volk sich beschränkenden Art seines Lehrens, sowie darin, dass er nur gegen Ende seines Lebens, als seine Volksgenossen ihn verwarfen, sein Auge auf die Heiden lenkte und in unzweifelhaft ächten Worten es aussprach, dass auch von den Heiden einige das Evangelium annehmen und das Reich Gottes erlangen würden, — Grund genug, die Aechtheit dieses Wortes zu beanstanden. Nach Entfernung des V. 10 handeln V. 9<sup>b</sup>—13 von zwei Dingen, zunächst von den Widerwärtigkeiten, welche die Apostel zu gewärtigen haben, dann von der Art, wie das Evangelium auf die Gemüther der Menschen wirkt, so dass man versucht wird, V. 13 mit V. 9<sup>b</sup>. 11 zu verknüpfen. V. 12 erinnert an Mtth. 10, 34—39, wo Jesus sagt, dass das Evgl. die engsten Bande der Verwandtschaft des Bluts lösen werde, da, wer ihm folgen wolle, alles Andre, Vater, Mutter, Brüder, Güter verlassen müsse, so dass keine Gemeinschaft sei zwischen den Freunden und Feinden des Evgl. Daher liegt kein Grund vor, dies Wort Jesu abzusprechen. — Was die Voraussagung der Leiden und Verfolgungen betrifft, welche den Jüngern bevorstehen, so wird sich Niemand wundern, dass Jesus, im Bewusstsein des ihm von Seiten seiner Feinde, der jüdischen Priester und Pharisäer, bevorstehenden Todes vorausschauend im Geiste, seinen Jüngern als den Vollendern seines Werkes ein ähnliches Schicksal weissagte, wenn auch die bestimmten Farben und einzelnen Striche dieses Gemäldes vielleicht den Verhältnissen der spätern Zeit entnommen sind. Damit die Jünger in ihrem Beruf nicht ermatten, sagt ihnen Jesus, dass nicht sie selbst ihren Richtern antworten werden, sondern der hlg. Geist, was sehr gut damit übereinstimmt, dass Jesus von sich sagt, rede und thue Nichts aus sich selbst, sondern nur, was sein Vater im Himmel wolle. Desshalb nehmen wir keinen Anstand,

diese Worte mindestens dem Inhalt und Gedanken nach als ächte Aussprüche Jesu zu betrachten, wenn auch die Form vielleicht später etwas verändert ist. — Matthäus hat diese Worte (10, 17 ff.) der Rede eingefügt, mit welcher er Jesum die Jünger zur Predigt des Evgl. aussenden lässt, es erhellt jedoch sofort, dass Jesus zu der Zeit, als er noch auf Bekehrung seines Volkes hoffte, nicht in dieser Weise reden konnte, sondern nur gegen Ende seines Lebens, als er seinen gewaltsamen Tod voraussah. Matthäus fügt dafür V. 11, 12 ein; V. 11 ist sowohl inhaltlich als formell V. 5 und 24 fast gleich, V. 12, keinem andern Vers des N. T. entsprechend, erinnert an Jos. B. J. 4, 6. 3. 4 Esdr. 5, 2. (vergl. Keim III S. 199, 1. Weiffenbach S. 136, 2) V. 13, 14 sind mit Mc. V. 13, 10 fast ganz übereinstimmend. — Noch mehr verändert Lucas diese Verse: Von der Zeitbestimmung ist bereits gesprochen, die Verheissung der allgemeinen Verkündigung des Evgl. (Mth. V. 14. Mc. V. 10), sowie des Gerettetwerden dessen, der in den Verfolgungen ausharren wird (Mth. V. 13. Mc. V. 13<sup>b</sup>), lässt Lucas aus, lässt dann die Predigt des Evgl. geschehen *εις μακρότερον* nicht den Heiden oder den Richtern, sondern den Aposteln selbst etc. Die meisten der hier eingefügten Worte sind inhaltlich der Art, dass kein Grund vorliegt, sie Jesu abzusprechen, nur dass sie, des fehlenden Zusammenhanges wegen, zu andrer Zeit und bei andrer Gelegenheit müssen gesprochen sein. —

Indem wir Mth. V. 26—28 als parallel mit Luc. 17, 22 ff. hier übergehen, wenden wir uns zunächst V. 23—25 zu. Dieselben stimmen mit Mc. V. 21—23 fast wörtlich überein, und berichten, dass Jesus seine Jünger warnt, sich nicht durch falsche Propheten und falsche Christi vom rechten Wege abbringen zu lassen. Gewiss lag es nahe, dass Jesus im Angesicht des Todes seine Jünger vor falschen Lehrern warnt, — es kann also nicht der Inhalt, sondern höchstens die bestimmte Form dieser Verse auf Rechnung des spätern Schriftstellers gesetzt werden. Das thut Weiffenbach (p. 143 ff.), besonders Anstoss nehmend an den *τέρατα καὶ σημεῖα* und an den *ψευδόχριστοι*. Was „die Wunder und Zeichen“ anlangt, so

lag in der eignen Erfahrung Jesu, dass das Volk solche äussere Beglaubigung verlangte, Grund genug zu der Erwartung, dass künftige falsche Lehrer sich durch dergleichen Thaten einzuführen und zu beglaubigen suchen würden. Betreffs der *ψευδόχριστοι* behaupten wir allerdings auf das Entschiedenste, dass die Juden zur Zeit Jesu einen persönlichen Messias erwarteten, dass auch die nach Jesu Tod auftretenden „Goeten“ Theudas und der Aegypter nach des Josephus Bericht in der Weise eines Messias auftraten und ohne Zweifel von ihren Anhängern dafür gehalten wurden; (vergl. Köstlin S. 17 ff.) so dass diese Bezeichnung allerdings von dem spätern Schriftsteller herrühren kann. Da aber Nichts hindert, dass Jesus selbst diejenigen Lehrer, die nach seinem Tode die Jünger vom Evangelium abzubringen versuchen würden, als falsche Christi bezeichnet habe, müssen wir die Frage, ob die einzelnen Ausdrücke und Worte Mtth. V. 23—26 von Jesus herrühren oder vom Evangelisten, unentschieden lassen.

Eine kritische Betrachtung der Verse, die vom Evangelisten der nicht von Jesus selbst herrührenden, sondern von einem judaisirenden Christen im Jahr 67 oder 68 verfassten eschatologischen Rede eingeschaltet sind, ergibt also, dass die grosse Mehrzahl derselben für ächte Worte Jesu zu halten sind, nur dass die nähern Umstände der Zeit und des Ortes verwischt sind, hier und da vielleicht auch die genaue wörtliche Form. Es fragt sich jetzt, zu welchem Zweck die Einfügung dieser Worte stattgefunden hat. Pfeleiderer, dem Weiffenbach folgt, giebt als Zweck an, die Retardirung oder Verzögerung der vorausgeschauten Ereignisse. Der Verfasser der Apokalypse nämlich habe die Wiederkunft des Messias nach kurzer Zeit, sofort nach den Unglücksfällen, von denen das jüdische Volk und die hlg. Stadt nicht lange Zeit heimgesucht werden sollte, geweissagt; der Verfasser der synoptischen Quellenschrift dagegen, der bereits später lebte, habe nun zwischen *ἀρχή* und *λήσις* einige Verse, besonders die Verheissung der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums, eingeschoben, den Eintritt der Wiederkunft hinauszuschieben. Wenn Keim (III. S. 194, 2)



dem entgegenhält, dass derselbe Zweck weit besser wäre erreicht worden durch Veränderung der Rede selbst, bes. Mth. V. 29, so übersieht derselbe, in welcher Art die drei Synoptiker die Apokalypse benutzen, und wie dieselben Verse einschieben. Lucas, der am meisten von der apokalyptischen Quelle abweicht, indem er nicht nur die *Θλίψις* auf die Zerstörung der hlg. Stadt durch Titus statt auf die Unglücksfälle des Jüdischen Krieges bezieht, sondern auch das wichtige *ἐβθέως* Mth. V. 29 auslässt, ja, sogar zwischen die Zerstörung der Stadt und die Wiederkunft des Messias die völlig unbestimmten „Zeiten der Heiden“ verlegt, und die Zeichen der Wiederkunft an Sonne, Mond und Erde garnicht in eine bestimmte Zeit setzt, gewinnt schon dadurch Zeit genug und mehr als genug, wenn auch nach der Zerstörung der Stadt viele Jahre hingehen, ohne dass die Parusie eintritt.  $\{$  Desshalb lässt auch der 3. Evangelist, indem er mit grosser Willkür die eingeschalteten Verse theils stark verändert, theils ganz auslässt, die *Θλίψις* unmittelbar auf die *ἀρχή* folgen. Aus diesem Verfahren lässt sich schliessen, dass schon Lucas den Zweck der Einschaltungen darin sah, für die apokalyptischen Ereignisse Zeit zu gewinnen, und deshalb dieselben so willkürlich benutzte, weil er denselben Zweck durch Veränderung der Apokalypse selbst in weit höherm Grade erreicht hatte. Daneben ist jedoch zuzugeben, dass Manches in diesen Versen Enthaltene, z. B. die Warnung vor falschen Propheten und Christi, die Vorhersagung der Verfolgungen der Jünger, jenem Zweck wenig entspricht, dass also der Schriftsteller in den eingeschobenen Versen zugleich seine Leser über die Zukunft belehren und vor Irrthümern bewahren wollte.

Betrachten wir jetzt den Eingang der Rede, Mth. V. 1—5 par. Die Synoptiker verknüpfen alle drei diese eschatologische Rede mit der Voraussagung der Zerstörung des Tempels. Ueber die Frage der Jünger ist bereits oben gesprochen, hier fragt es sich, ob Jesus selbst die Zerstörung des Tempels vorausgesagt habe, oder nicht. Zwei Gründe werden meist dagegen angeführt: zunächst, dass Jesus, wenn Mensch und nicht Gott, so einzelne Ereignisse unmöglich vorhersagen konnte, ferner, dass der Verfasser der Offenbarung noch hofft, dass vom

Tempel nur der Vorhof werde zerstört werden. Betreffs des ersten Arguments ist gar wohl zu unterscheiden zwischen einer bestimmten, das Einzelne betreffenden Vorhersagung und einem allgemeinen Voraussagen und Schliessen aus den Zeitverhältnissen. Niemand aber wird es unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich finden, dass Jesus, wenn er bedachte, wie die Juden bei jeder Gelegenheit voll Zorn und Hass gegen die Römische Oberherrschaft sich auflehnten, mit Zuversicht die Zerstörung des Tempels voraussah, sagt doch auch Josephus (cf. z. B. B. J. II 12.), das die Juden seit der Statthalterschaft des Cumanus, d. h. seit dem J. 48, die Verödung des Tempels erwarteten. Dass der Verfasser der Offenbarung kurz vor der Verwüstung der hlg. Stadt noch hoffte, der Tempel selbst mit Ausnahme des Vorhofs werde unversehrt bleiben (cf. Apok. XI. 2), macht es viel wahrscheinlicher, dass Jesus selbst die völlige Zerstörung des Tempels geweissagt, als dass ein späterer Schriftsteller ihm diese Weissagung in den Mund gelegt habe. Desshalb nehmen wir ohne Bedenken an, dass Jesus selbst die Zerstörung des Tempels geweissagt hat, zumal die Voraussagung in dieser bestimmten Weise nicht eingetroffen, der Tempel nämlich nicht zerstört, sondern verbrannt worden ist. Ausserdem liegt es nahe, dass Jesus, in gerechtem Unwillen darüber, dass das Volk das Evangelium nicht annahm, den Untergang des Tempels, d. h. des äusserlich ceremoniellen Gottesdienstes, vorhersagte.

Den Jüngern giebt der Herr auf ihre Frage: „Wann wird der Tempel verwüstet werden“? die Antwort: „Sehet zu, dass nicht Jemand Euch verführe“! Diese Antwort entspricht der Frage durchaus nicht, überdies stimmt die Warnung vor falschen Propheten völlig mit derselben Warnung V. 24 überein, weshalb Weiffenbach vermuthet, Mth. V. 4. 5 seien vom Schriftsteller eingefügt, um die apokalyptische Rede mit den Worten Jesu zu verknüpfen. Wir jedoch können V. 3 nicht mit Weiffenbach für ächt halten. Schon oben bemerkten wir, dass die Frage der Jünger sich nur auf die Zerstörung des Tempels beziehen könne, weshalb auch fast alle Kritiker die Worte: *πότε ταῦτα ἔσται* darauf beziehen. Auch das ist schon be-

merkt, dass zu dieser Frage V. 36 als Antwort nicht passt, auch die folgenden Verse mit der Ermahnung zur Wachsamkeit stimmen dazu nicht, theils weil die Zerstörung einer so grossen und festen Stadt wie Jerusalem nicht so plötzlich erfolgt, theils weil dies Ereigniss für die Jünger und die Predigt des Evangeliums von geringer Bedeutung ist. Dass V. 4. 5 mit der Frage der Jünger schlecht zusammenhängen, giebt Weiffenbach selbst zu, — für uns Gründe genug zu der Annahme, dass der Schriftsteller diese Frage der Jünger eingefügt habe, um die Verbindung zwischen den Worten Jesu und der Apokalypse herzustellen. Dagegen spricht nicht, dass V. 2 die Zerstörung des Tempels geweissagt ist, da der Schriftsteller entweder die Worte Jesu von einer blossen Entheiligung des Tempels verstehen oder auf diese eine völlige Zerstörung folgend annehmen konnte.

Jetzt bleibt uns noch der Ausgang der Rede übrig, Mith. V. 32 ff. par. Dieselben enthalten zunächst ein Gleichniss: Wie der Blätter treibende Feigenbaum den Menschen ein Zeichen ist, dass der Sommer naht, οὕτως καὶ ὑμεῖς ὅταν ἴδητε πάντα ταῦτα, γινώσκειτε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. Gegen die Aechtheit dieses Vergleichs lässt sich Nichts sagen, desto mehr jedoch dagegen, dass derselbe in diesem Zusammenhang gesprochen worden. Zunächst kann Niemandem die Unbestimmtheit der Parabel in diesem Zusammenhang entgehen, ist doch mit keinem Wort gesagt, was eintreten wird; ebenso unbestimmt ist das ταῦτα oder ταῦτα πάντα. In den vorhergehenden Versen, V. 24 ff., ist nämlich von der Wiederkunft selbst die Rede, diese aber kann unmöglich Zeichen der kommenden Wiederkunft sein. Deshalb will Weiffenbach die Parabel zwischen V. 35 und 36 stellen; aber auch dann lässt das ταῦτα sich nicht erklären, so dass wir, die Aechtheit des Gleichnisses durchaus nicht beanstandend, den ursprünglichen Platz und Zusammenhang desselben zu bestimmen nicht wagen. — V. 34 mit der Verheissung, dass die Wiederkunft (πάντα ταῦτα Zusammenfassung des Inhalts von V. 24—31) noch während der damaligen γενεὰ oder Generation geschehen werde, stimmt mit vielen unzweifelhaft ächten Aussprüchen Jesu (cf. Mith. 16,

28. Luc. 9, 27. Mc. 9, 1. Mtth. 10, 23) so völlig überein, dass die Aechtheit desselben unmöglich kann bezweifelt werden. — Die Verbindung dagegen mit V. 36 stösst auf grosse Schwierigkeiten. Wer diesen Zusammenhang festhalten will, muss schon in V. 36 ἡμέρα und ὥρα erklären als den ganz bestimmten Augenblick innerhalb des grössern Zeitraums des damaligen Geschlechts, und nicht als den allbekanntesten, längst erwarteten Zeitpunkt des Eintreffens der Parusie. Aber selbst dann ist V. 36 schwer mit V. 34 zu vereinigen. Wenn nämlich Jesus Tag und Stunde, d. h. den bestimmten Augenblick seiner Wiederkunft, nicht wusste, wie konnte er dann so bestimmt versichern, dass dieselbe noch während der damaligen γενεὰ eintreten werde? Dazu kommt noch, dass das Wort ἡμέρα im N. T. fast zu einem terminus technicus, zur Bezeichnung des Tages des jüngsten Gerichts oder der Parusie geworden ist (vergl. Mtth. 14, 25. Luc. 21, 34. 2 Tim. 1, 12. und dazu Weiffenbach S. 157), so dass auch hier das Wort ἡμέρα ἐκεῖνη auf den Tag der Wiederkunft zu beziehen ist. Von ein und derselben Sache sagt daher Jesus V. 36, dass er die Zeit ihres Eintritts nicht wisse, und V. 34, dass sie vor Ablauf jener Generation geschehen werde. Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als von V. 34 V. 36 zu trennen. Dass gegen die Aechtheit von V. 34 kein Grund vorliegt, bemerkten wir bereits oben, andererseits hängt V. 36 mit dem Folgenden, nämlich mit der Ermahnung zur Wachsamkeit auf's Beste zusammen, — welchen Vers sollen wir als ächt behalten? Aus dieser Schwierigkeit hilft uns vielleicht die Betrachtung des V. 35? „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen“! Diese Versicherung erinnert uns daran, dass fast sämtliche apokalyptische Schriften mit ähnlichen Be-theurungsformeln schliessen. Dazu kommt, dass V. 35 von allen Synoptikern fast wörtlich übereinstimmend berichtet ist, so dass wir Grund genug haben, V. 35 der benutzten apokalyptischen Schrift zuzuschreiben und zwischen V. 35 und V. 36 einen Abschnitt zu machen. Da V. 32. 33, wie oben gezeigt, nicht in diesen Zusammenhang passen, so sind V. 34. 35 als Schluss der Apokalypse eng mit V. 31 zu verbinden. Dass wir Bedenken

tragen, V. 32 33 zwischen V. 35 und 36. einzufügen, ist bereits oben gesagt; bemerkt sei noch, dass Weiffenbach dadurch zu einem sonderbaren Widerspruch veranlasst ist: Nachdem p. 157 bewiesen ist, dass ἡμέρα nur den Tag der Wiederkunft bezeichnen kann, lesen wir p. 158: Die Wiederkunft ist nahe (V. 29), über die bestimmte Zeit des Eintritts derselben (ἡμέρα, ὥρα ἐκείνη, V. 32) aber kann ich Euch Nichts sagen. — Die folgenden V. Mth. 37—51. Luc. 34—36 betrachten wir später.

Fassen wir das Resultat unsrer Untersuchung kurz zusammen: Der grossen eschatologischen Rede ist eine apokalyptische Schrift eingefügt, im J. 67 oder 68 von einem judaisirenden Christen verfasst, welche umfasst Mth. V. 6—8 (ὁ ἄλλ' οὐπω τὸ τέλος gehört, oder nicht, haben wir unentschieden gelassen) 15—22. 29—31. 34. 35. Diese Schrift ward bereits von dem Verfasser der ersten Quellschrift seinem Bericht einverleibt, so dass V. 3 die Frage der Jünger nach der Zerstörung des Tempels, der Parusie des Messias und der Welt Ende eingeschaltet ward, und eine Reihe theils ächter, theils unächter Worte Jesu eingeschoben, theils um die geweissagten Ereignisse zu verzögern, theils um über das Geschick der Christen, besonders der Jünger, zu belehren, nämlich Mth. V. 4. 5. Mc. V. 9<sup>b</sup>—13. 21. 22. 28. 29. 32—37. Von diesen Versen mussten wir Mth. V. 14. Mc. V. 10 für unächt erklären, die übrigen dagegen sind der Art, dass, vielleicht abgesehen von bestimmten Farben und einzelnen Strichen, gegen ihre Aechtheit gegründete Bedenken nicht vorliegen; Zeit, Ort, nähere Umstände ihres ersten Ausgesprochenenseins lassen sich nicht feststellen. Für die Entscheidung unsrer Frage gewinnen wir Nichts weiter, als dass Jesus Mc. V. 32—37 sagt: er werde plötzlich und unerwartet wiederkehren zu einer Zeit, die nur Gott wisse, weshalb seine Jünger wachsam sein sollen.

Matth. 16, 27. 28. Mc. 8, 38. 9, 1. Luc. 9, 26. 27.

Die Synoptiker stimmen alle drei darin überein, dass Jesus, nachdem er bei Caesaraea Philippi zum ersten Mal Christus, der Sohn Gottes, genannt worden, sein Leiden und Sterben in

der hlg. Stadt vorausgesagt habe. Zu derselben Zeit habe er gelehrt, dass Keiner ihm nachfolgen könne, der nicht dasselbe zu leiden bereit sei; denn wer das Leben so hoch schätze, dass er Unglück nicht ertragen könne, der komme in Gefahr, das ewige Leben zu verlieren, da es ein *ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς* nicht gebe, zumal da des Menschen Sohn bei seiner Wiederkunft Jedem nach seinen Thaten vergelten wird. In diesem Zusammenhang stehen die unsrer Betrachtung unterliegenden Worte. Auch hier folgen wir Mth. und nicht Mc. Zunächst passt es gar nicht, dass Jesus diese Worte, wie Marcus berichtet, zum Volk gesprochen habe. Jesus nämlich war nach Caesarea Philippi gezogen, um, von allem Volke Galiläa's fern, in der Einsamkeit sich zu sammeln und die Jünger über seine Zukunft zu belehren; — Galiläer waren ihm nicht gefolgt, Heiden hatten sich sicher nicht versammelt, woher also das viele Volk? Daher liegt auch kein Grund vor, Mc. V. 9, 1 von V. 8, 38 zu trennen, denn mit welchem Recht behauptet Weiffenbach (S. 196, 2), dass Mc. 9, 1 zu den Jüngern und nicht mehr zum Volk gesprochen sei? Ferner folgt es schon aus dem Inhalt der fraglichen Worte, dass dieselben nicht zum Volk sondern zu den Jüngern gesprochen sind. Beziehen dieselben sich doch nur darauf, dass ein Jünger Jesu gleich ihm müsse leiden können. Auch darin können wir Weiffenbach nicht zustimmen, wenn derselbe Mc. V. 38<sup>b</sup> die Worte *ὅταν-ἄγιον* für unächt und später eingeschoben erklärt, unter Berufung auf Mth. 24, 31., denn dass dort ähnliche Worte vom Verfasser der apokalyptischen Schrift gebraucht sind, ist kein genügender Grund, dieselben auch hier Jesu abzusprechen; es findet sich aber keine Stelle, in der Jesus bestreitet, in äusserer Macht und Herrlichkeit wiederzukommen. Doch, selbst das zugegeben, auch in V. 38<sup>a</sup> ist von der Wiederkunft die Rede, denn das *ἐπαισχύνεσθαι τινα* und *ὁμολογεῖν ἐν τινι* (cf. Mth. 10. 32) was ist das anders, als im Gericht Gott als dem Richter diesen Menschen als den seinigen bezeichnen, jenen verwerfen? Jesus also wird bei seiner Wiederkunft von den zu richtenden Menschen die Einen als die Seinen

aus erwählen für's Himmelreich, die Andern verwerfen. Betreffs der Zeit der Wiederkunft sagt V. 28: „noch während dieser Generation; bevor noch alle Anwesenden gestorben sind“! Dass nur *τινες* und nicht alle Anwesende die Parusie erleben werden, darf man nicht als Zeichen späterer Abfassung ansehen, liegt doch gar kein Grund vor, dass nicht Jesus selbst so gesprochen habe.

Matth. 19, 27—29. Mc. 10, 28—30. Luc. 18, 28. 29.

Nachdem Jesus den reichen Jüngling entlassen und erklärt hat, dass leichter ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als ein Reicher in's Himmelreich, fragt ihn Petrus als Sprecher der Zwölfe: *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*; Darauf antwortet der Herr, dass sie Alles, was sie an Gütern verlassen oder verloren haben, hundertfältig wiedererhalten werden, zu welcher Verheissung Mth. noch hinzufügt, sie werden sitzen auf 12 Stühlen und richten die 12 Stämme Israels, wann des Menschen Sohn in der *παλιγγενεσία* sitzen werde auf dem Thron seiner Herrlichkeit. Da Lucas und Marcus den V. 28, bei Matthäus, der allein von der Wiederkunft handelt, nicht haben, so fragt sich zunächst, aus welcher Quelle derselbe entnommen ist. Da Luc. ungefähr dieselben Worte (22, 30) mit der Erzählung vom Abendmahl verknüpft, könnte man annehmen, der Vers stamme aus der 2, Quellenschrift, aus der Redesammlung; dagegen spricht jedoch, dass Luc. den Vers ohne Zweifel in falsche Verbindung gebracht hat, sowie, dass derselbe mit der spätern Erzählung von der Bitte der Söhne Zebedäi jedenfalls Einer Quelle entnommen ist. Betrachten wir das Einzelne näher, so besteht der Hauptunterschied der Berichte darin, dass nach Mc. und Luc. die Jünger die aufgegebenen irdischen Güter schon in diesem Aeon *πολλαπλασίουνα* oder *ἐκατονπλασίουνα* wieder erlangen werden und dazu im andern Aeon gleichsam als Zugabe das ewige Leben, während nach Matthäus eine solche Unterscheidung nicht gemacht, sondern Beides in die Zukunft verlegt wird. Wir können (gegen Weiffenbach S. 199, Holtzmann 197) nicht annehmen, dass diese Unterscheidung bei Mc. und Luc. ursprünglich und erst bei Mth. ausgelassen ist. Offenbar sind die

Worte *μετὰ διωγμῶν* bei Mc. V. 30 späterer Zusatz. Wenn Weiffenbach V. 30 dahin erklärt: Nicht die verlorenen Güter selbst werden die Jünger wieder erlangen, sondern an ihrer Stelle *πολλαπλασίονα* d. h. eine Fülle von Gütern, welche die verlorenen weit ersetzen, vor Allem die Liebe und Hülffleistung der Brüder etc., so ist diese Allegorie höchst willkürlich, und den klaren Worten des Schriftstellers entgegengesetzt; sagt derselbe doch, dass die Jünger die verlorenen Güter selbst, Haus, Familie, Aecker etc. hundertfach erhalten werden. Marcus und Lucas also lassen Jesum sagen, dass die Jünger bereits in diesem Aeon, vor Eintritt der Parusie, diese Belohnung mit äussern Gütern erhalten werden und dazu in jenem Aeon das ewige Leben; Matthäus dagegen lässt die Jünger Beides zu derselben künftigen Zeit, ohne Zweifel nach der Wiederkunft des Messias, erlangen. Wer wird es wahrscheinlich finden, dass Jesus selbst oder ein Jünger, der bald nach des Meisters Tode schrieb, voll von der Erwartung, dass derselbe binnen ganz kurzer Zeit wiederkommen und mit seinem Reich den andern Aeon begründen werde, schon in diesem Aeon, vor der Parusie, die Belohnung der Jünger durch äussre Glücksgüter erwartet habe? Daher müssen wir auch hier dem Matthäus als dem getreuesten Berichtstatter folgen, und finden keinen Grund, diese Worte Jesu abzuspochen, wie wir auch (gegen Weiffenbach, S. 199, 1.) den Zusammenhang von Mth. V. 28 mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden durchaus nicht vermissen. Wir halten also Mth. V. 28. in der von Matthäus überlieferten Form für entlehnt aus der ersten Quellschrift, und nehmen an, dass dieselbe von Marcus ganz ausgelassen, von Lucas verändert und umgestellt ist. Bevor wir die Aechtheit erörtern, Einiges über die *παλιγγενεσία*. Das Wort bezeichnet nach seiner Zusammensetzung aus *παλι* und *γεννησις* eigentlich eine wiederholte Geburt, Tit. 3, 5 in moralischer Beziehung die Erneuerung des Herzens, kirchlich Wiedergeburt genannt, ausserdem „Wiederherstellung“, hier *restitutio mundi in statum integrum* (cf. Bleek, II S. 271, Keim III S. 36). Die Juden nämlich erwarteten, dass Gott durch den Messias oder der Messias selbst, die Welt wieder in



den ursprünglichen Stand vor dem Sündenfall zurück versetzen werde, und von dieser gleichsam physischen Wiederherstellung der Welt, nicht von der Auferstehung der Todten oder der Bekehrung der Menschen zum Guten, ist hier die Rede (vgl. Bertholdt, Christologie, S. 215). Nach dieser Wiederherstellung, so verheisst Jesus, werden die Jünger sitzen auf 12 Stühlen und richten die 12 Stämme Israels, d. h. werden an des Messias Herrschaft über das wiederhergestellte Volk Theil nehmen, (dasselbe, was auch der Apostel Paulus erwartet, 2 Tim. 2, 11. Röm. 8, 17); denn das *κρίνειν* bezeichnet hier nicht bloss die Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammniss bestimmen, sondern Theil nehmen an der Messianischen Herrschaft. Gegen die Behauptung, das Wort *παλιγγενεσία* stamme nicht von Jesus selbst, sondern aus späterer Zeit, wollen wir nicht streiten, dagegen finden wir keinen Grund, „den Thron der Herrlichkeit“ des Messias, Mth. V. 28, für spätre Zuthat des Evangelisten zu erklären. Die höchste Gewalt und Majestät schreibt der Messias sich selbst zu, seine Jünger lässt er Theil nehmen an seiner Würde und seinem Amt. — Gegen die Aechtheit dieser Worte führt man besonders an, dass Jesus nach dem Bericht des Mth. und Mc. die Söhne Zebedäi heftig tadelt wegen ihrer Bitte, in seinem Reiche ihm zur Rechten und zur Linken sitzen zu dürfen. Mit der dortigen Antwort (Mth. 20, 23): „Meinen Kelch zwar werdet Ihr trinken, aber das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu verleihen, ist nicht meine Sache, sondern wird zu Theil, welchen es bestimmt ist von meinem Vater“, scheint die Verheissung (Mth. 19, 28), dass „die Zwölfe sitzen werden auf 12 Stühlen und richten die 12 Stämme Israels“, völlig unvereinbar. Dennoch darf man diesem Schein nicht zu viel nachgeben. Weiffenbach selbst muss ja zugeben, dass gar wohl zu unterscheiden ist zwischen den 12 Richterstühlen und den 2 höchsten Ehrenplätzen, zwischen allgemeiner Verheissung und bestimmtem Verleihen, dass überdies die Antwort Jesu an die Söhne Zebedäi der von ihnen gemachten Voraussetzung, dass es im Messiasreiche zwei solche Ehrenplätze geben werde, garnicht entgegnet. Eine genauere Betrachtung der beiden Stellen ergibt sogar ihre

völlige Uebereinstimmung. Die Söhne Zebedäi weist Jesus nicht ohne Weiteres ab, indem er das Vorhandensein dieser Ehrenplätze verneint, sondern er weist sie hin auf die Bedingung, unter welcher die gewünschten Ehren zu erlangen sind: Wer denselben Kelch trinkt, oder mit derselben Taufe getauft wird, wie der Messias, der wird, wie er an seinen Leiden Theil genommen hat, so auch an den Ehren und Aemtern seines künftigen Reiches Theil nehmen; je grösseres Leid er erduldet hat, desto grössere Ehre wird derselbe erlangen. Die Zebedäiden freilich zweifeln garnicht daran, dass sie diese Bedingung erfüllen werden, aber Jesus sieht voraus, wie die Jünger unter den Verfolgungen schwanken werden und will ihre Bitte nicht bestätigen. Ausserdem war es nicht Jesu Sache, einzelne Dinge aus der Zukunft zu verheissen. Deshalb antwortet er: Diese höchsten Ehrenplätze werden Denen zu Theil, denen sie von Gott bestimmt sind. Damit streitet durchaus nicht, dass Mth. 19, 28 Jesus den Jüngern verheisst, dass sie auf 12 Stühlen sitzend die 12 Stämme richten werden. Zunächst sagt ja Jesus hier nicht, dass er selbst den Jüngern jene Ehren- und Machtstellung übergeben werde. Ferner wird ja auch dort die Erwartung äusserer Macht und Herrlichkeit im künftigen Messiasreich nicht abgewiesen, im Gegentheil, dort wird Denen, die Ehre und Macht im Messiasreich erbitten, entgegnet, dass der Weg dazu Leid und Unglück im Dienste des Herrn sei; hier wird den Jüngern als Ersatz für ihre grossen Opfer künftige Macht und Herrlichkeit verheissen, also in beiden Stellen derselbe Gedanke, dass Leiden im Dienste des Evangeliums in diesem, Belohnung und Macht in jenem Aeon, untrennbar zusammen gehören. Dazu kommt noch, zunächst, dass Jesus Mth. 19, 32 noch eine Parabel hinzufügt, allzu hoch gehende Hoffnungen der Jünger zu demüthigen; ferner, dass die Bitte der Zebedäiden erst aus jener Verheissung Jesu erklärlich wird. — Auch aus Mth. 20, 24—28 lässt sich ein gewichtiger Grund gegen die Aechtheit unsers Berichts nicht entnehmen: Der einzige Weg zu den Ehren und Freuden des Messianischen Reiches geht durch Leiden und Unglück. Wer in diesem Aeon

herrschen und den ersten Platz einnehmen will, ist nicht im Stande, Verfolgungen und Leiden zu ertragen, wird also auch im kommenden Aeon keinen hohen Rang im Messiasreich einnehmen; wer dagegen bereit ist, sich unterzuordnen, Leiden und Missgeschick zu ertragen, der wird dort hoher Ehren theilhaft. Es herrscht also volle Uebereinstimmung zwischen Mth. 19, 28 und 20, 24—28.

Wir kommen also am Schluss unsrer Untersuchung zu folgendem Resultat: Die Worte sind in der von Mth. überlieferten Form der ältesten Quellschrift entnommen; gegen ihre Aechtheit, vielleicht das Wort *καλιγγενεσία* ausgenommen, ist Gegründetes nicht einzuwenden. Jesus also weissagt, dass er, bekleidet mit äusserer himmlischer Macht, wiederkommen werde, um voll Macht und Herrlichkeit das Messianische Reich aufzurichten, und dass seine Jünger, nachdem sie jetzt Leid und Verfolgung mit ihm erduldet haben, auch an den Ehren, Aemtern und Gütern des Messianischen Reiches Theil haben werden.

Matth. 26, 29. Mc. 14, 25. Luc. 22, 16—18.

Diese Worte sind nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller drei Synoptiker während des letzten Mahles gesprochen, aber nach Lucas vor, nach Mth. und Mc. nach Einsetzung des Abendmahls; ausserdem lässt Lucas Jesum dasselbe fragen in Bezug auf das Essen des Brodes und sagt: *ὡς ὅτου πληρωθῆναι ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ*. Für unsre Frage ist die Auslegung des *καὶνὸν* gleichgültig, ob es von neuem Wein oder von wiederholtem Trinken gedeutet wird; ohne Zweifel sagt Jesus hier, dass er in diesem Aeon nicht mehr Wein trinken werde, wohl aber im andern, nach Aufrichtung des Messianischen Reiches, dass er also binnen Kurzem, noch bei Lebzeiten der Jünger, wiederkommen werde, sein Reich zu befestigen und zu vollenden.

Matth. 26, 64. Mc. 14, 62. Luc. 22, 69.

Die Aechtheit dieses Wortes wird von Volkmar und Colani desshalb angegriffen, weil in der Sitzung des Synedriums keiner von den Jüngern zugegen gewesen sei; uns scheint jedoch dieser Einwand wenig gewichtig und die Aechtheit des Wortes

durch seinen innern Charakter hinlänglich verbürgt. Wir folgen auch hier dem Matthäus. Vom Hohenpriester gefragt, ob er sei Christus, der Sohn Gottes, antwortet Jesus: „Du sagst es. Ausserdem sage ich Euch, von jetzt werdet Ihr sehen den Sohn des Menschen sitzend zur Rechten der Macht und kommend auf den Wolken des Himmels!“ Zunächst fragt sich, ob das Sehen, Sitzen, Kommen wörtlich zu verstehen ist oder bildlich; Jenes behaupten Bleek und Keim, nur darin von einander abweichend, dass Jener das  $\alpha\pi' \alpha\gamma\tau\iota$  nur auf  $\kappa\alpha\theta\acute{\eta}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , Dieser es sowohl auf  $\kappa\alpha\theta.$ , als auf  $\acute{\epsilon}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  bezieht, Dieses De Wette, Meyer, Weiffenbach. Niemand wird leugnen, dass durch die allegorische Auslegung viele grosse Schwierigkeiten vermieden werden; da aber der rein moderne Begriff einer rein geistigen Wiederkunft im heiligen Geist und der in den Menschen wirkenden Predigt des Evangeliums Jesu schwerlich zuzuschreiben ist, wenigstens in andern ächten Aussprüchen Jesu sich nicht findet, so müssen wir entschieden die wörtliche Auslegung festhalten.  $\alpha\pi' \alpha\gamma\tau\iota$  dürfte nur zu  $\kappa\alpha\theta\acute{\eta}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  zu beziehen sein,  $\acute{\omicron}\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$  entweder zu erklären, wie Act. 7, 56, oder vermittelt eines Zeugma zu  $\kappa\alpha\theta\acute{\eta}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  ein  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$  zu ergänzen. — Jesus verheisst also hier mit klaren, ausdrücklichen Worten, dass er binnen kurzer Zeit, bekleidet mit himmlischer Macht und Herrlichkeit, kommen werde.

Gehen wir jetzt zur Betrachtung derjenigen Stellen über, die von Mth. und Luc. berichtet werden, und die deshalb wahrscheinlich der 2. Quellenschrift entnommen sind.

Luc. 17, 22—37. Matth. 24, 26—28. 37—41.

Zunächst weichen die beiden Berichterstatter darin von einander ab, dass Matthäus bei seiner Neigung, verwandte Reden zu verknüpfen, die Verse auseinandergerissen und an zwei Punkten neben Aehnlichem untergebracht hat. Ferner in Bezug auf Zeit und Rede: nach Matthäus spricht Jesus diese Worte, wie er wenig Tage vor seinem Tode auf dem Oelberg sitzt, nach Lucas, wie er aus Galiläa nach Jerusalem zieht, dort zu den Jüngern, hier zu den Pharisäern, — was das Richtigere ist, ist sich unsrer Ansicht nach nicht feststellen. Luc. V. 24,

(XXI, 2.)

Mth. V. 27 vergleicht Jesus seine Parusie mit dem Leuchten des Blitzes. Das tertium comparationis liegt weder in dem Glanz des Blitzes und der δόξα des wiederkehrenden Messias, noch darin, dass, wie der Blitz über die ganze Erde hinleuchtet, so der Messias bei seiner Wiederkunft allen Menschen der ganzen Welt entgegentreten wird, sondern nur darin, dass die Parusie des Messias ebenso plötzlich und rasch eintreten wird, wie das Leuchten des Blitzes; — ein Gedanke, der uns auch in andern unzweifelhaft ächten Stellen entgegentritt. Mit V. 24 hängt V. 26 eng zusammen: die Parusie wird nicht nur plötzlich eintreten, sondern auch völlig unerwartet. Es werden nämlich die Tage vor der Sündfluth verglichen mit den Tagen vor der Parusie (und nicht die Parusie selbst mit der Sündfluth), und zwar nur, um an einem Beispiel das völlig unerwartete und unvorausgesehene Eintreten der Parusie darzustellen. Wer, in die Sorgen und Bestrebungen der Welt verstrickt, die Parusie nicht erwartet, wird zur Zeit derselben verloren gehen, — ein Gedanke, der auch in andern Worten des Herrn wiederkehrt. Demnach müssen wir entschieden Weiffenbach widersprechen, der diese Worte als unächt entfernen will, mit Ausnahme des: *καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, ὁμοίως καὶ ὡς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Λῶτ: κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται ἡ ἡμέρα ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται*, weil jetzt durchaus kein tertium comparationis vorhanden ist, — denn Noah und Lot wussten vorher, zu welcher Zeit die grosse Fluth und die Verbrennung Sodom's eintreten würde, überdies kann der eine Tag der Parusie unmöglich mit der langen Zeit des Noah und Lot vor Eintritt der Fluth und der Zerstörung der Städte verglichen werden. Deshalb können wir V. 26—30 nicht als unächt aufgeben, sondern verknüpfen dieselben mit V. 24., da es uns wahrscheinlich ist, dass V. 25, obgleich entschieden ein ächtes Wort Jesu, weil es hier offenbar den Zusammenhang durchbricht, ursprünglich in anderem Zusammenhang gesprochen ist. V. 31. 32 mit ihrer Ermahnung zu möglichst rascher Flucht passen offenbar in diesen Zusammenhang nicht, da beim Eintritt der Parusie die Flucht bereits unmöglich ist, so dass wir

annehmen müssen, Lucas habe dieselben, die wir fast wörtlich Mth. 24, 17 ff. wiederfinden, nur an einen unpassenden Ort gestellt. Ebenso enthält V. 33, dass, wer sein Leben zu behalten suche, es verlieren werde, wer es verliere, gewinnen, allerdings einen Gedanken, den wir auch sonst öfter von Jesus ausgesprochen finden (cf. Mth. 16, 25. 10, 39 par.), gegen dessen Aechtheit also Nichts einzuwenden ist, aber in einem durchaus nicht passenden Zusammenhang. Wir müssen also V. 25. 31—33 aus dieser Rede ausscheiden, jedoch ohne diese Verse für unächt zu erklären. V. 34, 35 fügen sich dann auf's Beste an V. 30 an: Plötzlich und schnell wird der Messias wiederkommen, ohne dass ein Mensch es erwartet; zu der Zeit werden Menschen, die auf das Engste mit einander verbunden sind durch äussere Lebensverhältnisse, getrennt, der Eine wird angenommen, der Andere verworfen (dasselbe sagen Mth. 10, 21. 34—36. 24, 41 par). Gewöhnlich freilich wird diese Scheidung als Wirkung des Evangeliums bezeichnet, da aber mit dem Eintritt der Parusie das Reich Gottes vollendet wird, wird auch besonders dann die Scheidung der Menschen vor sich gehen in die Angehörigen des Reichs und die davon Ausgeschlossen. *Ποῦ, κύριε*; fragen darauf die Jünger, d. h. wo wird in dieser Weise geschieden zwischen Gläubigen und Ungläubigen, dass von Menschen, die auf's Engste verknüpft sind, der Eine aufgenommen, der Andere verworfen wird? Jesus antwortet mit einem Sprichwort: „Wo das Aas ist, sammeln sich die Adler“! d. h. an allen Orten, wo gläubige Jünger oder Auserwählte sind, wird der Messias bei seiner Rückkehr dieselben aussondern und in sein Reich aufnehmen. Alle andern Deutungen dieses Worts müssen wir verwerfen; sollte Jemand daran Anstoss nehmen, dass Jesus sich mit dem Adler vergleicht, seine Anhänger mit dem Aas, so müssen wir eben auf die Incongruenz aller Vergleiche hinweisen. — Gehen wir zum Eingang der Rede über. Jesus sagt zu den Jüngern: Es werden Tage kommen, wann Ihr wünschen werdet, Einen der Tage des Menschensohnes zu sehen und werdet nicht sehen. Zunächst ist auffallend, dass hier von „Tagen“ des Messias die

Rede ist, was wir sonst nur V. 26 finden. „Tag“ des Messias wird sehr oft der Tag der Wiederkunft selbst genannt, V. 26 sind die „Tage“ des Messias die Zeit vor Eintritt der Wiederkunft, hier bezeichnen die „Tage“ des Messias die Zeit nach der Parusie im künftigen Aeon, wenn die Gläubigen im Reich des Messias Freude und Glück geniessen. Ferner widerstreitet dieser Vers dem, dass Jesus seine Wiederkunft als ganz nahe bevorstehend bezeichnet, denn hier wird ein längerer Zeitraum zwischen Tod und Wiederkunft gesetzt; überdies erinnert die Bedrängniss und Noth der Jünger stark an jene *θλίψις*, Mth. 24. Desshalb müssen wir uns Denen anschliessen, die V. 22 für unächt und später eingeschoben erklären. V. 23 stimmt fast wörtlich mit Mth. 24, 23 überein.

Das Ergebniss unserer Untersuchung ist dieses: Jesus sagt, dass er plötzlich und rasch, ohne dass Jemand es erwartet, kommen und bei seinem Kommen die Einen in sein Reich aufnehmen, die Andern verwerfen werde, Diejenigen aber verderben, die seine Ankunft nicht erwarten, sondern sorglos dahinleben.

Matth. 23, 37—39. Luc. 13, 34. 35.

Dass beide Evangelisten diese Verse fast bis auf's Wort gleich berichten und nur in der Angabe von Zeit und Ort von einander abweichen, lässt vermuthen, dass dieselben aus gemeinsamer Quellenschrift entlehnt sind. Wenn dagegen Hilgenfeld diese Worte, weil auf die bereits erfolgte Verwüstung der heiligen Stadt bezüglich, für späteres Einschiebsel erklärt, so wird diese Ansicht schon allein dadurch widerlegt, dass das *ἔρημος* Mth. V. 38 sogar textkritisch unsicher ist. Betreffs der näheren Umstände berichtet Lucas, Jesus habe so gesprochen zu den Pharisäern, die ihn aus Galiläa weglocken wollten, Mth. dagegen zu Volk und Jüngern in der heiligen Stadt selbst. Sicher ist es wahrscheinlicher, dass Jesus eine Anrede an Jerusalem hält, wenn er in der Nähe weilt, als wenn er in Galiläa umherzieht; dagegen aber dürfen wir nicht ausser Acht lassen, dass die ganze Rede Mth. 23 aus vielen verschiedenen Aussprüchen, gethan theils gegen das Volk, theils gegen die Jünger, zusammengesetzt ist, sowie vor Allem, dass die Einwohner Jerusalems den Vorwurf

des Unglaubens nicht verdienten, da Jesus dort nie länger gelehrt hatte. Wer nun mit Keim (III, p. 186) Jerusalem nur für bildliche Bezeichnung des ungläubigen Jüdischen Volkes hält, muss es gleichgültig finden, ob diese Worte in Galliläa oder in der heiligen Stadt gesprochen sind, ja, in Jerusalem hörte diese vorwurfsvollen Worte nur das gläubige Volk und die Jünger, in Galiläa dagegen die ränkevollen und ungläubigen Pharisäer, so dass Jesus nur in Galiläa, nicht aber in Jerusalem sagen konnte: *ὄχι ἠθελήσατε*. Hat aber, wie wir annehmen, Lucas die Worte im ursprünglichen und richtigen Zusammenhang überliefert, so beziehen dieselben sich garnicht auf die Parusie, weder auf die sichtbare, noch auf die unsichtbare oder historisch-dynamische, sondern auf den Einzug in die heilige Stadt (Mth. 21, 9. Luc. 19, 31), beziehen sich also garnicht auf die uns vorliegende Frage.

Matth. 24, 43—51. Luc. 12, 39—46.

Die beiden hier vorliegenden, von Matthäus der grossen eschatologischen Rede eingefügten Parabeln trennt Lucas durch die Frage des Petrus (V. 41), ob diese Parabel zu den Zwölfen gesprochen sei, oder zum Volk; — jedenfalls ein späteres Einschubsel des Schriftstellers. In der ersten Parabel wird der Eintritt der Parusie mit der Ankunft des Diebes verglichen: Wie der Hausvater, weil er nicht weiss, zu welcher Stunde der Dieb kommt, die ganze Nacht wachen muss, so müssen auch die Jünger stets bereit sein, da sie Tag und Stunde der Parusie nicht kennen. Die Parabel lehrt also, dass der Messias plötzlich und rasch, aber binnen Kurzem wiederkommen wird, nämlich zu Lebzeiten der Jünger, — ein Gedanke, der uns schon so oft begegnet ist, dass wir an seiner Aechtheit nicht zweifeln können.

Auf die Jünger im weiteren Sinn, d. h. auf alle Anhänger des Evangeliums bezieht sich die erste Parabel, die zweite dagegen geht auf die Zwölfe. Wie der Herr, wenn er vom Hause fortgeht, von seinen Dienern Einen setzt *ἐπὶ τῆς οἰκίας* (Mth.) der *ἐπὶ τῆς θραπέας* (Luc.), dass er den übrigen zu rechter Zeit Speise gebe, so stehen nach Jesu Fortgang die Jünger dem Kreise der Anhänger vor; wie der Knecht bei der Rückkehr



des Herrn belohnt wird, wenn er seine Pflicht treu erfüllt hat, dagegen hart bestraft, wenn er mit Vernachlässigung seiner Obliegenheiten seinem Vergnügen gelebt hat, — so wird es auch den Jüngern ergehen. Matthäus hat V. 51 die Worte *ἐκεῖ — ὁδόντων* hinzugefügt, V. 48 *κακός*, da ein so handelnder Knecht *κακός* ist. Weiffenbach findet in unserer Parabel mehrfache Anzeichen späterer Zeit, ist jedoch nach unserer Ansicht in diesem Punkt allzu scharfsinnig. Zunächst soll das Wort *χρονίζειν* Mth. V. 48 auf die spätere Zeit hinweisen, als man schon lange vergebens auf die Parusie gewartet hatte; das Bedenken wird jedoch schon allein dadurch entkräftet, dass es bei Mth. heisst: *ἐὰν δὲ εἴπη — χρονίζει* und nicht *ἐὰν δὲ δοῦλος χρονίζοντος τοῦ κυρίου ἄρξῃται* (cf. Mth. 25, 5). Ferner soll der Gedanke, dass die Jünger der Gemeinde vorstehen werden, die verschiedenen Stände und Ordnungen der bereits eingerichteten Christengemeinde verrathen, in Wirklichkeit aber ergibt sich diese Stellung ganz natürlich daraus, dass die Jünger das Licht der Welt, das Salz der Erde genannt werden, etc. Das Loos im künftigen Aeon im Messianischen Reich ist also abhängig von dem Eifer und der Sorgfalt, mit der sie hier ihren Pflichten obliegen.

Denselben Gedanken enthält die Parabel von den Talenten.

Matth. 25, 14—30. Luc. 19, 11—27.

In der Erzählung dieses Gleichnisses weichen Matthäus und Lucas so sehr von einander ab, dass man zweifeln kann, ob sie nicht ein verschiedenes Gleichniss berichten. Lucas allein berichtet den Grund der Abreise des Herrn, nach Lucas giebt er 10 Knechten 10 Talente, nämlich Jedem eines, nach Matthäus vertheilt er unter drei Knechte alle seine Güter, so dass der Eine 10 Talente erhält, der Andere 5, der Dritte 1; nach Lucas entspricht der Lohn genau dem Erworbenen, nach Matthäus werden zwei auf gleiche Weise belohnt und belobt, der Dritte bestraft; ausserdem lässt Lucas den Herrn nicht bloss seine Knechte, sondern auch seine Feinde richten. Die Knechte sind die Jünger oder Anhänger des Herrn, die mit verschiedenem Eifer und deshalb auch mit verschiedenem Erfolg für's Reich Christi wirken, und je nach-

dem belohnt oder bestraft werden. Wie hängt dieser Inhalt mit der Parusie zusammen? Nach Mth. V. 14 soll die Parabel zum Beweis dienen, dass Niemand die Zeit der Wiederkunft wisse und man deshalb wachsam sein müsse, — dennoch sagt die Parabel selbst Nichts darüber, dass der Messias plötzlich und rasch kommen werde, oder dass die Knechte lange vergebens auf den Herrn gewartet haben (mit Ausnahme der, eine spätere Zeit ganz deutlich verrathenden Worte Mth. V. 19 *μετὰ πολὺν χρόνον*). Lucas (V. 11) lässt das Gleichniss gar gesprochen sein, um der Erwartung einer baldigen Wiederkunft entgegenzutreten, was jedoch mit vielen ächten Worten des Herrn zu sehr streitet, als dass der spätere Ursprung dieser tendenziösen Worte zweifelhaft sein könnte. Die Parabel selbst dagegen führt nur den Gedanken aus, dass das künftige Ergehen im Messianischen Reich der Arbeit und dem Wirken für dasselbe genau entspricht, enthält dagegen Nichts über Zeit und Art des Eintritts der Parusie.

Von den für uns in Betracht kommenden Stellen finden sich bei Lucas allein:

Luc. 12, 35 — 38.

Auch durch diese Parabel, wie durch so viele andere Aussprüche des Herrn, werden die Jünger zur Wachsamkeit ermahnt, da Niemand wisse, wann der Messias kommt; Jesus wird nämlich mit dem Hausherrn verglichen, der zur Nachtzeit von einer Hochzeitfeier zurückkehrt; die Jünger mit den Knechten, welche den Herrn erwarten, ihn zu empfangen, und für ihre Wachsamkeit dadurch belohnt werden, dass der Herr ihnen dient. (Das Hochzeitfest bezeichnet nicht die Freuden des Messianischen Reichs, oder gar die Nacht die nächtliche Zeit der Parusie, sondern sind Nichts als bestimmtere Farben des Bildes.) Der Inhalt der Parabel ist um so weniger anzufechten, als dieselbe mit dem Vorhergehenden und Folgenden in sehr gutem Zusammenhang steht; wir sehen also auch hier, dass Jesus verheißt, plötzlich und rasch, vor dem Ableben der Jünger, also binnen kurzer Zeit, wiederzukehren, und die Jünger, als sie wachsam sind, alsdann mit hohen Wohlthaten zu belohnen.

## Luc. 18, 1—8.

Offenbar ist V. 1 nicht auf alle V. 1—8 zu beziehen, handeln doch V. 2—6 von dem anhaltenden, unablässigen Gebet, V. 7, 8 von dem Gebet der Auserwählten um Rache an ihren Feinden. Gehen wir von V. 7, 8 aus: Von den schwersten Unglücksfällen betroffen, flehen die Auserwählten Tag und Nacht zu Gott um Hülfe, — viele fallen in Zweifel, da die Wiederkunft sich verzögert, — unter solchen Umständen werden die Christen belehrt, dass der Messias sicher *ἐν τάχει* kommen werde. Wer sieht da nicht sofort die sicheren Kennzeichen späterer Zeit? Desshalb behaupten wir entschieden die Unächtheit dieser Verse. V. 1—6 dagegen hängen durchaus nicht mit der Parusie zusammen, andererseits stimmen dieselben betreffs des Inhalts wie der Form so genau mit Luc. 11, 5—8 überein, dass wir keinen Grund finden, dieselben Jesu abzusprechen. Ob V. 7—8 erst vom Evangelisten oder bereits früher hinzugefügt sind, lässt sich nicht entscheiden.

## Luc. 21, 34—36.

Diese Worte bilden bei Lucas den Schluss der grossen eschatologischen Rede; ihr Inhalt ist: Die Jünger werden ermahnt, sich nicht in die alltäglichen Sorgen des Lebens zu verstricken und so das ewige Leben zu verlieren, da der Messias plötzlich und rasch kommen werde. Dieser Gedanke ist uns schon öfter in ächten Worten des Herrn begegnet.

Allein bei Matthäus finden sich folgende in Betracht kommende Stellen:

## Mth. 10, 23.

„Wenn aber man Euch verfolgt in dieser Stadt, flihet in die andere, denn wahrlich ich sage Euch, Ihr werdet nicht vollenden die Städte Israels, bis dass kommt des Menschen Sohn!“ Dieses Wort ist von Matthäus der Rede eingefügt, mit welcher Jesus die Zwölfe aussendet, das Evangelium zu predigen; es findet sich jedoch sonst nirgends berichtet, dass Jesus bereits damals, im erfolgreichen Anfang seiner Thätigkeit, die Wiederkunft verheissen habe, im Gegentheil, alle übrigen auf die Parusie bezüglichen Stellen fallen in die spätere, sogar in

die letzte Zeit seines Lebens. Dazu kommt, dass im Vorhergehenden den Jüngern Verfolgungen und Nachstellungen, gewissagt werden, was zu den Verhältnissen der damaligen Zeit nicht passt. Damals nämlich, als Jesus seine Jünger aussandte, das Evangelium zu predigen, hoffte er noch, dass sein Volk ihm gläubig zufallen werde, und sah noch keine Verfolgungen und Widerwärtigkeiten vorher, die er allerdings später oft voraussagte, als kurz vor seinem Tode seine Volksgenossen sich von ihm abwandten, Pharisäer und Priester ihn heftig anfeindeten. Deshalb halten wir den Zusammenhang, in dem diese Worte bei Matthäus vorkommen, nicht für den ursprünglichen. Was die Worte anlangt, so ist das *τελέσθητε* sicher nicht auf die Verkündigung des Evangeliums zu beziehen, sondern auf das Fliehen aus einer Stadt in die andere; ferner halten wir es für überflüssig, noch ausdrücklich die Deutung des Kommens des Menschensohnes von der dynamischen Ankunft in der Ausgießung des heiligen Geistes oder der Zerstörung der heiligen Stadt zu widerlegen. Der Vers enthält also dasselbe, wie so viele andere Aussprüche Jesu, nämlich die Erwartung, dass er binnen kurzer Zeit wiederkommen und die Seinigen aus Verfolgung und Bedrängnis erretten werde.

Matth. 25, 1—13.

Der Hauptgedanke dieser Parabel wird V. 13 ausdrücklich dahin ausgesprochen: „Wachet, denn Ihr wisst nicht den Tag, auch nicht die Stunde“! Diese Zeit ist sicher, auch wenn die Worte des *textus receptus*: „Wenn des Menschen Sohn kommt“ aufgegeben werden, nur auf die Parusie des Messias zu beziehen, ausserdem lehrt unser Gleichniss, welche Belohnung den wachsamem Jüngern bevorsteht, welche Strafe den andern, enthält also denselben Gedanken, wie das bei Matthäus vorausgehende. Mth. 24, 45—51 (cf. Luc. 12, 41—46). Gegen den Inhalt der Parabel lässt sich also Gegründetes nicht einwenden: wie man über die Form derselben urtheilt, hängt davon ab, was man für blosse Zeichnung und genauere Ausmalung hält, und was für zur Sache gehörig. Keim (III S. 215 vergl. Strauss, Volkmar) sieht ein Zeichen späterer Zeit darin,

dass alle zehn Jungfrauen entschlafen, dass von denen, die den Messias erwarten, die Hälfte verworfen wird; Weiffenbach auch darin, dass der Bräutigam verzieht. Dagegen ist zu bedenken, dass, wenn Jesus die Jünger zur Wachsamkeit ermahnte, es ihm durchaus nahe lag, zu sagen, dass einige verloren gehen würden, (cf. Mtth. 25, 24. 24, 48), das Andere dagegen gehört nur zur genauern Zeichnung des Bildes, ist aber für die Sache selbst gleichgültig. Deshalb finden wir auch keinen Grund zu der Behauptung, dass diese Parabel in dieser Form nicht von Jesus herrühre.

Es erübrigt jetzt noch, zwei Stellen zu betrachten, die von den bisher betrachteten sich dadurch unterscheiden, dass sie die Wiederkunft mit dem jüngsten Gericht verknüpfen und den Messias bei seiner Wiederkunft als höchsten Weltrichter fungieren lassen.

Matth. 13; 24 — 30, 37 — 43.

Die eine dieser Erzählungen handelt vom Unkraut unter dem Weizen, die andere vom jüngsten Gericht. Der Inhalt unserer Parabel ist: In einem und demselben Acker, d. h. der Welt, ist guter Same gesät und schlechter. Dieser Same ist so gemischt, dass das Unkraut nicht in diesem Aeon ausgeschieden wird, sondern erst im künftigen. Deshalb können wir auch nicht zugeben, dass der Grund und die Wurzel unsrer Parabel in Mc. 4, 26—29 vorhanden sei. Dort wird nämlich die innere Kraft, die selbst keimende und sprossende Natur des Evangeliums geschildert, hier die Mischung des Guten und Bösen auf Erden. — Gehen wir aus von der Erklärung der Parabel V. 37—43. Des Menschen Sohn ist es, der auf seinen Acker guten Samen sät; der Acker ist die Welt, — des Menschen Sohn also wird als Herr der ganzen Welt bezeichnet. Der Messias sendet am Ende dieses Aeons seine Engel, welche aus seinem Reich alle Bösen entfernen und in den Feueröfen werfen, während die Gerechten im Reiche ihres Vaters leuchten werden gleich der Sonne. Das Reich des Vaters ist sicher dasselbe wie dasjenige des Messias; ist der Acker die Welt, so kann auch das Reich des Messias nur die Welt sein. Der

Messias wird also aus der ganzen Welt die Bösen in den Feuerofen werfen, die Guten in's ewige Leben einführen lassen. — Keinem kann es entgehen, dass an keiner andern Stelle derartige Ansichten über den Messias und seine Macht vorgetragen werden. Nach sonst allgemeiner Anschauung ist Gott der Herr der Welt, Gott der Vater der Gerechten, wird Gott die Bösen strafen, die Guten in's ewige Leben einführen, sendet Gott die Engel, ist Gott der Herr der Ernte und sendet seine Schnitter, die Frucht zu schneiden, — nicht der Messias. Besonders Jesus selbst ordnet sich stets mit grösster Demuth dem Vater unter, Grund genug, die Auslegung unserer Parabel nicht Jesus selbst, sondern einem Christen der spätern Zeit zuzuschreiben. — Je nachdem wir nun das Verhältniss der Auslegung zur Parabel selbst bestimmen, werden wir auch diese als unächt aufgeben müssen oder als ächt festhalten können. Der gute Same wird in der Auslegung auf die Söhne des Reiches bezogen, die ζιζάνια auf die Söhne des Bösen, und doch können die Menschen weniger mit dem, sei's von Gott, sei's vom Teufel ausgestreuten Samen verglichen werden, als mit der Frucht desselben, welche entweder in die Scheuern gesammelt oder in's Feuer geworfen wird. Das ist jedoch von geringer Bedeutung, von weit grösserer wäre es, wenn der (von Weiffenbach S. 323) behauptete Widerspruch zwischen V. 41 und V. 24 wirklich vorhanden wäre, indem V. 24 das Himmelreich als von der Welt verschieden bezeichnet würde, so dass innerhalb der Grenzen der Welt sowohl das Himmelreich liege, als das Reich des Bösen, V. 41 das Himmelreich mit der Welt zusammenfalle und die ζιζάνια innerhalb des Himmelreiches seien. Dem können wir jedoch nicht zustimmen. Sicher gehören die ζιζάνια zum Himmelreich, d. h. innerhalb der äusseren Grenzen des Himmelreichs sind sowohl der gute Same oder die guten Menschen, gleichsam das wahre und ächte Himmelreich, als der schlechte Same oder die bösen Menschen; wäre nämlich V. 24 das Himmelreich verschieden von dem Acker des Herrn, so hätte es heissen müssen: Auf einem Theil des Ackers säete der Herr guten Samen, auf dem

andern der Feind schlechten, oder ζιζάνια. — Die Hauptfrage ist die, ob V. 24 jener ἄνθρωπος σπείρας (denn so ist zu lesen und nicht σπείρων) Jesus ist, oder nicht? Mth. 13, 3 freilich ist ὁ σπείρων Jesus, aber in unserer Parabel wird ὁ σπείρας genannt οἰκοδεσπότης, befiehlt den Knechten, lässt die Schnitter die Guten und die Bösen sondern, — alles Dinge, die wir in Rücksicht auf andere N. Tliche Stellen Jesu nicht zuschreiben können. Dagegen hindert uns Nichts, unter dem Herrn und Säemann Gott zu verstehen, denn gar oft wird Gott οἰκοδεσπότης genannt (vergl. Mth. 20, 1. 11. 21, 33. Luc. 14, 21), (Jesu dagegen wird diese Bezeichnung nur Mth. 10, 25. Luc. 13, 25 beigelegt, dort mit Bezug auf die Jünger, hier in Beziehung zu den Auserwählten und Verworfenen), oder κύριος. Dann ist der Inhalt der Parabel folgender: Gott hat in der Welt, d. h. in den Herzen der Menschen durch seine Abgesandte, d. i. Propheten, Jesus und seine Jünger, guten Samen ausgestreut, der Teufel dagegen schlechten Samen; beide wachsen und nehmen zu bis an's Ende, dann werden die Guten und die Schlechten gesondert. — Danach liegt kein Grund vor, dies Gleichniss als unächt aufzugeben, die Auslegung freilich müssen wir der späteren Zeit zuschreiben, das Gleichniss selbst enthält aber über die Wiederkunft Nichts.

Matth. 24, 31 — 46.

Hier findet sich derselbe Gedanke, dass des Menschen Sohn oder der Messias am Ende der Welt wiederkommen und über alle Völker des Erdkreises Gericht halten werde, nur weiter ausgeführt, mit deutlichen Farben und bestimmten Strichen ausgemalt. Ob in diesen Versen vielleicht einzelne ächte Worte Jesu enthalten sind, untersuchen wir nicht näher, dass die Erzählung in dieser Form nicht von Jesus selbst herrührt, ist unleugbar. Gar oft freilich sagt Jesus, dass seine Lehre und das Verhalten zu ihr die Regel und Norm des Gerichtes sein werde, nirgends sonst aber legt Jesus sich selbst das Gericht über alle Völker bei, ja, diese Auffassung widerstreitet vielen ächten Aussprüchen des Herrn ganz entschieden. Erst später legten die Christen Jesu das Amt eines Weltrichters bei, so

dass wir ohne Bedenken diese Erzählung als späterer Zeit angehörig bei Seite lassen.

Fassen wir kurz das Resultat unserer kritischen Untersuchung der einschlägigen Stellen zusammen, so ist dasselbe folgendes: a) Wenn irgend etwas aus der evang. Geschichte feststeht, so ist es dies, dass Jesus selbst wiederholt es ausgesprochen hat, er werde binnen ganz kurzer Zeit, jedenfalls noch während der Generation, wiederkommen. b) Ebenso unzweifelhaft feststehend ist, dass Jesus hoffte und voraussagte, er werde kommen, bekleidet mit himmlischer Herrlichkeit und göttlicher Macht um sein Reich, einzurichten und zu vollenden. c) Dagegen wird in keinem ächten Ausspruch des Herrn, sondern nur in Zusätzen aus späterer Zeit die Ankunft des Messias mit der Zerstörung Jerusalems und dem Ende der Welt in Verbindung gebracht. d) Die Wiederkunftsweissagungen Jesu stammen erst aus der Zeit, als die Volksgenossen sich ungläubig abwandten, Priester und Pharisäer den Verführer des Volks immer heftiger anfeindeten, Jesus also voraussehen konnte, dass er sein Wirken werde mit dem Tode büssen und besiegeln müssen. e) An keinem Ort sagt Jesus, dass der Tod zur Vollendung seines Werkes erforderlich und insofern, d. h. als durchaus zugehörig zu seinem Messiasberuf, nothwendig und von Gott geordnet sei, — noch weniger hat er jemals über das Verhältniss von Tod und Wiederkunft gesprochen, oder gar letztere mit der Auferstehung identificirt.

Zum Schluss bleibt uns noch die wichtigste Frage zu erörtern übrig, nämlich die: Wie steht das Resultat unserer Untersuchung mit den übrigen Lehren Jesu und mit der Gesamtauffassung seines Lebens in Uebereinstimmung?

Vor Allem wird uns entgegen gehalten, dass die Erwartung einer baldigen sichtbaren Wiederkunft in himmlischer Macht und Herrlichkeit völlig unvereinbar sei mit der Lehre Jesu, besonders mit der rein geistigen und innerlichen Auffassung Jes Reiches Gottes. Gehen wir darauf etwas näher ein.



Das Reich Gottes oder der Himmel ist der Hauptinhalt der Predigt Jesu, gleichsam der Kern und Stern des ganzen Evangeliums; dass dies Reich komme, ist der Inhalt der ersten Predigt, sowie der Botschaft, welche die Jünger dem Volk bringen sollen. Das Reich Gottes, seine Gesetze und Ordnungen legt der Herr in allen Gleichnissen und sonstigen Lehrreden dem Volk und den Jüngern dar. Was ist dies Reich Gottes? Der Begriff desselben erhellt sicher zunächst aus dem jüdischen Glauben und dessen Urkunde, dem A. T. Hier werden die Juden das Volk Gottes genannt, durch den Bund am Sinai ihm geweiht; auf diesem Bundesverhältnisse, nach welchem die Israeliten Gottes Volk, er ihr König war, beruht das ganze Judenthum. Dies Bundesverhältnis aber, oder dies Reich Gottes hatte von vorneherein eine doppelte Seite, so zu sagen eine äussere und innere. Aus allen Völkern der ganzen Erde hat Gott selbst sich das israelitische auserwählt zu seinem Eigenthum; indem er dasselbe aussonderte, hat er es zugleich zu wiederholten Malen aus grosser Gefahr und Bedrängniss errettet, durch seine mächtige Hülfe die Feinde desselben überwunden und unterworfen, und ihm ein reiches, fruchtbares Land zum sicheren Wohnsitz überwiesen. Dieser äusseren Seite steht jedoch die innere gegenüber: Das Volk ist das Volk Jehovah's, es darf desshalb keinem andern Gott Verehrung darbringen, denn das wäre Abfall von seinem Gott, dessen Gesetzen und Forderungen es durchaus nachkommen, dem allein es dienen soll. Diese beiden Seiten sind im ganzen Alten Testament mit einander auf's Engste verknüpft; nur wenn Israel sein Volk sein will, will Jehovah sein Gott sein; bei der Bundesschliessung selbst am Sinai wird das auf's Entschiedenste betont; die ganze A. Tliche Geschichtschreibung bestätigt diese Auffassung, denn so oft die Israeliten Gottes Gesetze und den von den Vätern überlieferten Gottesdienst verliessen und sich andern fremden Göttern zuwandten und dadurch zugleich heidnische Art und Lebensweise annahmen, ebenso oft entzog Gott seinem Volk seinen Schutz und seine Hülfe, und gab sie in die Hand fremder Völker, dass sie in's Exil geführt und geknechtet

wurden; sobald dagegen das Volk sich bekehrte und wieder dem Herrn und der väterlichen Religion zuwandte, trat auch der Herr mit seiner Hülfe wieder ein und errettete das Volk aus der Hand seiner Feinde. Als später der Jüdische Staat zerfiel, und das Volk, von Feinden schwer bedrängt, in eine immer elendere Lage gerieth, gab es die Hoffnung auf dereinstige Wiederherstellung und Vollbereitung des Reiches Gottes nicht auf, sondern je trauriger die gegenwärtige Lage war, mit desto grösserer Zuversicht erwartete es, dass Gott mit seinem Volke endlich Erbarmen haben und in Zukunft entweder selbst oder durch den zu sendenden Messias sein Reich aufrichten werde, als dessen schwächeres Vorbild später meist die herrlichen Zustände des mächtigen Davidischen oder Salomonischen Reiches dienten. Auch in den Aussprüchen der Propheten, die mit seltener Glaubenszuversicht diese Hoffnung aussprachen und beim Volke wachzurufen suchten, so mannichfaltig dieselben auch im Einzelnen sind, tritt diese doppelte Seite des Reiches Gottes sehr entschieden hervor. Zunächst hoffen dieselben, dass zu der Zeit alle Feinde überwunden oder gar unterworfen, alle Volksgenossen dagegen aus allen Reichen der Erde gesammelt und im hlg. Lande vereinigt werden, und Gott diesem neu hergestellten Staatswesen Sicherheit und Ruhe nach Aussen, Glück und Wohlfahrt im Innern verleihe. Daneben aber spricht sich auch die Erwartung aus, dass alsdann alle Israeliten die Gebote und Forderungen Gottes voll Eifer und Sorgfalt erfüllen und niemals einem fremden Gott dienen werden, dass dann überhaupt aller Götzendienst und aller Ungehorsam ausgetilgt sei. Tritt auch bald die eine, bald die andere Seite mehr hervor, so findet man doch nirgends eine völlig vernachlässigt, sondern stets beide neben und mit einander.

An die A. Tlichen Propheten, besonders an Jesajah sich anschliessend, trat dann Johannes der Täufer auf mit der Predigt: *Μετανοείτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Schon diese Verbindung, dass das Nahen des Himmelreichs als Grund zur Busse angeführt wird, lässt keinen Zweifel darüber, welche Seite des Begriffs Himmelreich oder Gottesreich bei ihm in

den Vordergrund trat. Das Reich Gottes ist ihm in erster Linie ein gleichsam moralisches; daher seine Ermahnung, Busse zu thun, das Leben zu ändern und zu bessern, daher die Taufe als äusseres Zeichen der Busse und Besserung, denn nur der Gerechte, der Gottes Geboten folgt, kann Bürger seines Reiches werden. Dennoch können wir nicht behaupten, dass der Täufer die andere, mehr äussere Seite ganz ausser Acht gelassen habe, nicht nur fehlt jeder dahin gehende Ausspruch, sondern darin, dass die innere Busse nur den Eintritt in's Gottesreich bedingt, nicht dasselbe selbst bringt, liegt schon, dass dasselbe als äusseres Reich aufgefasst ward, was auch unzweifelhaft daraus hervorgeht, dass nicht nur die Herrscher von der Wirksamkeit des Täufers Aufwiegelung des Volkes fürchteten, sondern auch dieser selbst aus Jesu niedrigem, unscheinbarem Wirken Anlass nahm, an seiner Messiaswürde zu zweifeln. — Nach der Gefangennahme des Täufers begann Jesus seine Wirksamkeit mit ebenderselben Predigt: „Thut Busse, denn das Reich der Himmel ist nahe gekommen!“ Nach dem Vorbergehenden muss die Vermuthung nahe liegen, dass auch für Jesus der Begriff des Reiches diese zwei von einander untrennbaren Seiten hat. Zunächst wird Jeder zugeben müssen, dass bei Jesus ebenso wie bei seinem Vorläufer die innere Seite entschieden in den Vordergrund tritt, aber es findet sich bei den Synoptikern keine Stelle, höchstens das Wort Luc. 17, 20, 21 zweifelhafter Deutung, in welcher Jesus die andere, äussere Seite ganz verneint und etwa ausspricht, dass das von ihm verkündete Reich kein äussres und irdisches sei. Freilich weicht Jesus in mehreren wichtigen Punkten betreffs dieses Reiches von der Auffassung seiner Zeitgenossen ab, indem er (vergl. Keim II, S. 49 sq.) zunächst das irdische Reich in besonderer, eigenthümlicher Weise auffasst, ferner niemals den Versuch macht, dies äussere Reich durch Macht und Gewalt einzurichten, und überdies als seine Aufgabe und den Zweck seines Kommens nur das ansieht, die Menschen zur Busse und zur Annahme der Tugenden zu leiten, bei deren Vorhandensein das Reich Gottes kommen werde. Desshalb halten wir es für

durchaus ungerechtfertigt, zu behaupten (vergl. z. B. Strauss, *Leben Jesu für's deutsche Volk*. Aufl. 2. S. 240 ff.), Jesus kenne nur ein innerliches, rein geistiges Gottesreich, und mit dieser Anschauung, dem Fundament und dem Hauptinhalt seiner ganzen Lehre, sei die Erwartung einer sichtbaren Wiederkunft zur Einrichtung und Vollendung des (dann jedenfalls auch äusserlich-sichtbaren) Messiasreiches völlig unvereinbar.

Dagegen fragt sich jetzt noch, wie es mit dem Gange des Lebens Jesu vereinbar ist, dass anfangs die eine, später die andere Seite des Gottesreiches mehr hervortrat, sowie, wie die Wiederkunftshoffnung mit der Todeserwartung und mit den späteren Schicksalen des Herrn zusammenhängt. Im Anfang seiner Wirksamkeit fand die Predigt Jesu grossen Anklang und versprach allgemeinen Erfolg. Von allen Seiten lief das Volk ihm zu, wenn auch vielleicht im Anfang mehr neugierig als bussfertig und gelockt durch den Ruf der wunderbaren Thaten; sein Ruf drang durch alle Lande, und im Vollgefühl erfolgreichen Wirkens sandte er auch seine Jünger aus, das Wort seiner Predigt unter's Volk zu tragen. Damals hatte Jesus Grund genug zu der Hoffnung, das Volk werde wirklich von Grund seines Herzens aus Busse thun, sich bessern und seinem Gott wieder zuwenden, wenn aber das geschehen sei, sobald das jüdische Volk geheiligt und bereit sei, das lange erwartete Reich Gottes zu erlangen, werde dasselbe durch Gottes Hülfe unfehlbar eintreten. Das Streben und Wirken Jesu war allein darauf gerichtet, die Volksgenossen durch seine Predigt zur Busse zu leiten, damit von dieser Seite Alles vorbereitet sei zum Eintritt des Gottesreiches; diesen selbst stellte er voll Demuth dem Vater anheim. Später änderte sich die Sachlage. Das Volk selbst folgte nicht so entschieden und gläubig der neuen Predigt, wie es anfangs schien. Die Machthaber, Pharisäer sowohl wie Priester und Schriftgelehrte, traten dem Neuerer immer offener und entschiedener entgegen und strebten mit allen Mitteln dahin, ihn zu verderben, die Predigt von dem Kommen des Reiches Gottes, das schon die Väter gehofft, die Propheten geweihsagt hatten, ward mehr in dem äusserlichen Sinn einer

glänzenden Wiederherstellung der Davidischen Königsherrschaft genommen, als in dem inneren einer Reinigung der Herzen und Bekehrung zum väterlichen Gott und seinen Geboten. Jesus sah, dass er auf dem bisherigen Wege nicht zum Ziele kommen würde, denn er sah voraus, dass eine allgemeine Bekehrung seines Volks nicht zu erreichen sein würde; damit ergab sich für ihn die Nothwendigkeit, entweder auf seinen Messiasberuf zu verzichten, oder von Gott in anderer als der bisher versuchten Weise die Aufrichtung des Messianischen Reiches zu erhoffen. Das Erste war unmöglich; deshalb unmöglich, weil in Jesus das Bewusstsein, der Messias, der Begründer des Gottesreiches, der Retter seines Volkes zu sein, bereits zu sehr befestigt war, weil sein Innerstes ihm sagte, dass er und nur er die Kraft habe, dies Reich der Himmel seinem Volke zu bringen und dasselbe auf Erden aufzurichten. Das Andere dagegen, ein Festhalten des Messiasberufs trotz des Unterliegens in der jetzigen Art der Wirksamkeit lässt sich sehr wohl denken. Der Gedanke freilich, Jesus habe in der innerlich fortwirkenden Kraft des Evangeliums und der Wirksamkeit des heiligen Geistes den Sieg seiner Sache auch nach dem Untergang seiner Person und damit gleichsam seine eigne Wiederkunft gesehen, erscheint uns so völlig modern, so wenig dem antiken Denken, das Person und Sache unmöglich in dieser Weise trennen konnte, entsprechend, auch den Begriff des Reiches Gottes, das auch in Jesu Lehre stets eine äussere Seite hat und nicht bloss nach schillernd Johanneischer und moderner Auffassung in der Herrschaft Gottes in den Herzen der Menschen besteht, so wenig ausfüllend, dass wir denselben unmöglich Jesu heiligen können. Dagegen bot eben jene äussere Seite des Gottesreiches, sobald dieselbe mehr in den Vordergrund trat, Anhaltspunkte genug zu einer etwas andern Anschauung. Gott selbst sollte entweder unmittelbar oder durch den Messias das neue Gottesreich im bekehrten Volk einrichten. Tritt die menschliche Bedingung, die Bekehrung des Volkes besonders hervor, so wird der Messias zum Busseprediger; wird die göttliche Begründung des Messianischen Reiches betont, so wird der Messias zum Mittler dieser göttlichen Allmachterweisung

und erhält damit eine ganz andere Stellung. Es ist ganz natürlich, dass zur Zeichnung dieser Seite der Messianischen Wirksamkeit die einzelnen Farben aus den A. Tlichen Schilderungen des Eintritts des lang verheissenen Gottesreiches entlehnt wurden. Daher, besonders aus dem Propheten Daniel, sowie aus den Erwartungen der Zeitgenossen, stammt des Menschen Sohn, sitzend auf den Wolken des Himmels, angethan mit himmlischer Macht und Herrlichkeit, begabt mit göttlicher Gewalt, um auf solche Weise das herrliche Gottesreich aufzurichten, das sogar die Zeiten David's und Salomo's an Macht und Herrlichkeit überstrahlen sollte. Es erhellt also unzweifelhaft, dass diese so völlig verschiedene Auffassung des Messias mit jener ersten durchaus nicht in Widerspruch steht, sondern dass beide aus dem zweiseitigen, aber einheitlichen Begriff des Reiches Gottes sich ganz von selbst ergeben, je nachdem diese oder jene Seite in den Vordergrund tritt, dass aber dies verschiedene Betonen zuerst der einen, dann der andern Seite, aber stets mit Beibehaltung auch der andern, eine ganz erklärliche Folge des geschichtlichen Ganges der Wirksamkeit Jesu ist.

Schliesslich bleibt jedoch noch die Frage zu erörtern: Wie ist die Erwartung dieses glänzenden Kommens in Macht und Herrlichkeit mit der sichern Voraussicht des Todes vereinbar? Dass dies Leben und Wirken in Niedrigkeit nicht dienen könne zur Aufrichtung eines äussern Reiches in Macht und Herrlichkeit, musste Jesus klar sein auch ohne die glänzenden Schilderungen, die das A. T. und noch mehr der Glaube der damaligen Zeit von dem Begründer des Messianischen Reiches entwarf, — es musste also dem Kommen auf den Wolken des Himmels in göttlicher Macht und Herrlichkeit notwendig ein irgend welches Entnommenwerden aus den bisherigen Verhältnissen des Lebens in Niedrigkeit vorausgehen. Ein solches Entnommenwerden aus diesem Leben sah Jesus gegen Ende seiner Wirksamkeit in Folge der Feindschaft der Priester und Pharisäer immer sicherer und unausweichlicher sich nahen, nämlich den Tod, und zwar den gewaltsamen Tod als Gipfel- und Endpunkt vielen Leidens. Nun geht die Meinung vieler Gelehrten dahin: Jesus habe gehofft, er werde

allerdings erst sterben, dann aber nach dem Tode von Gott aus dem Grabe erweckt oder in den Himmel erhoben werden, um von dort auf den Wolken des Himmels, angethan mit grosser Macht und göttlicher Herrlichkeit, zurückzukommen zur Erde, um hier das herrliche Reich des Messias aufzurichten. Uns erscheint diese Ansicht aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich und weit eher anzunehmen, dass es sich folgendermassen verhalten habe: Jesus hoffte zunächst, sobald bei dem Misserfolg seiner Predigt der Gedanke an das äusserlich aufzurichtende Gottesreich in den Vordergrund trat, dass Gott ihn aus der Hand seiner Feinde erretten und lebend, nicht erst nachdem er gestorben und aus dem Grabe wieder erstanden sei, sondern ohne ihn vorher den Tod schmecken zu lassen (vielleicht unter Annahme einer Entrückung nach Art des Elias oder Henoch), mit himmlischer Macht und Herrlichkeit bekleiden und mit göttlicher Macht ausgerüstet kommen lassen würde, das lang verheissene Reich des Messias wirklich aufzurichten. Später freilich erkannte er, dass bei der immer offener hervortretenden Feindschaft der herrschenden Kreise der Tod nach menschlicher Berechnung unvermeidlich sein würde, und sagte denselben seinen Jüngern voraus, da aber jene Hoffnung für ihn der einzige Ausweg war, seinen Messiasberuf festzuhalten, so gab er dieselbe nicht auf und weissagte auch jetzt noch seine herrliche Wiederkunft, wie Alles, so auch dies voll demüthiger Unterordnung und kindlichen Vertrauens dem Vater im Himmel überlassend, wie er Beides fügen und leiten werde. Zur Begründung dieser Ansicht, die besonders deshalb auf den ersten Anblick so wenig annehmbar erscheinen mag, weil dieselbe in dem Bewusstsein Jesu eine ungelöste Unklarheit über seine letzten Schicksale statuirt, einen ungelösten Widerstreit zwischen der, aus dem Messiasbewusstsein geschöpften Hoffnung des Erscheinens in himmlischer Macht und Herrlichkeit und der, bei dem thatsächlichen Gang der Dinge unausweichlichen Erwartung eines gewaltsamen Todes von der Hand seiner Feinde, — ein Widerspruch, dessen Lösung Jesus nicht findet und nicht finden kann, den er gleichsam versenkt in sein un-

bedingtes, kindliches Vertrauen auf die weise Führung des himmlischen Vaters; — zur Begründung dieser Ansicht dient uns vor Allem Folgendes: Zunächst fliesst Jesu die Erwartung des Todes nicht aus dem Bewusstsein seines Messianischen Berufes. Es ist durchaus falsch und heisst die spätere Entwicklung der christlichen Lehre auf ihren Begründer zurückdatieren, wenn man behauptet, Jesus sei von Anfang seiner Thätigkeit an von der Nothwendigkeit seines Todes überzeugt gewesen, weil derselbe von dem Beruf des Messias untrennbar sei. Findet sich doch zunächst im A. T., so oft dort auch von dem Propheten auf den künftigen Messias hingewiesen wird, niemals, den leidenden „Knecht Gottes“ im Deutero-Jesajah ausgenommen, dessen Messianische Deutung wohl erst der christlichen Zeit angehören dürfte, also niemals der Tod als nothwendiges Schicksal des Messias, und auch in den synoptischen Evangelien findet sich kein Ausspruch Jesu, der sein Leiden und Sterben als aus dem Messianischen Beruf nothwendig folgend und zu dessen Erfüllung erforderlich darstellt. Freilich sagt Jesus öfter, dass er leiden und sterben müsse, aber diese Nothwendigkeit ist nur eine menschliche, d. h. hervorgehend aus dem ablehnenden und offenbar feindlichen Verhalten, das die leitenden Kreise des Volkes gegen ihn und seine Predigt einnahmen, eine göttliche dagegen nicht unmittelbar, als aus dem Gottgewollten Messiasberuf folgend, sondern nur mittelbar, sofern ja alles irdische Ergehen und menschliche Handeln von Gott als letztem Herrn aller Dinge geleitet und geordnet ist. Daraus folgt, dass für Jesu Bewusstsein der Tod nicht die Bedeutung haben konnte, wie das, aus dem Messiasberuf unmittelbar herfließende Kommen in Herrlichkeit, so dass er die Hoffnung auf letzteres auch dann noch festhalten konnte, als ersterer schon völlig unabweichlich war, sogar schon nahe bevorstand, wie das Gebet in Gethsemane zeigt.

Diess Gebet ist bei der gewöhnlichen Ansicht fast unerklärlich. Gar nicht zu reden von den Mühen und Künsten derer, die in Jesus den Mensch gewordenen Gott sehen, und daher ein Zagen und Zweifeln garnicht annehmen dürfen; auch



wer entweder den Tod von Jesus als nothwendigen Theil seines Messiasberufes oder als nothwendigen Uebergang zur Herrlichkeit angesehen werden lässt, kann dies Gebet nicht erklären. Folgte der Tod nothwendig aus dem Messiasberuf, so hätte Jesus nicht nur von Anfang an den Tod klar voraussehen müssen, es wäre auch dies Gebet, das den Tod für vermeidlich hält, eine, wenn auch nur zeitweise Aufgabe des Messiasberufes, dessen Leiden und Opfer Jesus schon längst hätten bewusst sein müssen. Sah dagegen Jesus den Tod als das von Gott geordnete Ende dieser Wirksamkeit in Niedrigkeit an, um durch den Tod hindurch zu gehen zu der himmlischen Herrlichkeit, in welcher er wiederkommen sollte zur Aufrichtung des Messianischen Reichs, so bleibt unerklärt und unerklärbar, sowohl die Furcht vor dem Tode, der dann doch nur der Durchgang zu himmlischer Macht und Herrlichkeit war, wie auch die Meinung, dass der Tod vielleicht noch zu vermeiden sei, da derselbe dann der Gott geordnete Weg war zu herrlicherer Würde. Völlig verständlich und durchaus nicht anstössig (wie viel Mühe und Kunst haben die Exegeten nicht schon verschwendet, das Zagen und Zittern in Gethsemane nicht als eine Schwäche des „Gottes“ oder es als uns anheimelndes Zeichen „des Menschen“ erscheinen zu lassen) ist dies Gebet nur unter unsrer Voraussetzung. Das Kommen in Herrlichkeit folgte aus dem Begriff des Reiches Gottes und dem Messiasbewusstsein, stand also, weil mit göttlicher Nothwendigkeit geordnet, unumstösslich fest; das Sterben von der Hand der ungläubigen Volksgenossen erfolgte dagegen nur in Folge menschlichen Unglaubens. Die Erwartung desselben war freilich eine immer sicherere, aber nur aus menschlicher Nothwendigkeit, nicht wegen Zusammenhangs des Todes mit dem Gott geordneten Messiasberuf. Daher konnte Jesus bis zur letzten Stunde hin, auch als die Anzeichen des unvermeidlichen Todes sich von Tag zu Tage mehrten, noch hoffen, dass Gott ihn demselben entnehmen, und ohne denselben als wahren Messias in Macht und Herrlichkeit senden werde, daher konnte er auch wenig Stunden vor seiner Gefangennahme noch beten: „Ist es

möglich, Vater, so lass diesen Kelch an mir vorübergehen“! — freilich mit dem Zusatz: „Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe“! d. h.: Hast Du beschlossen, durch den Tod mich hindurchzuführen zum herrlichen Kommen, so bin ich auch dazu bereit. Deshalb liess die Gefangennahme und der stets näher kommende Tod ihn nicht die Hoffnung auf jenes herrliche Kommen in himmlischer Macht und göttlicher Glorie aufgeben, sondern jetzt war ihm sicher, dass der Tod der Gottgewollte Durchgang zur Herrlichkeit sei. —

Dass Jesus nicht erwartete, nach dem Tode in Messianischer Herrlichkeit wiederzukommen, sondern ohne den Tod zu schmecken, erhellt ferner daraus, dass Jesus in keinem einzigen Wort über das Verhältniss von Tod und Wiederkunft etwas sagt, was doch sonst so nahe gelegen hätte, besonders zur Belehrung der Jünger, sondern stets beide Erwartungen, die des Todes wie die der Wiederkunft unvermittelt neben einander sich finden. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich die Muthlosigkeit der Jünger bei dem Tode und der Zweifel derselben bei der Auferstehung des Herrn. Hatte Jesus nämlich den Tod als nothwendigen Durchgangspunkt für das Wiederkommen in Herrlichkeit erwartet und bezeichnet, wie konnten dann die Jünger durch den Tod ihres Meisters so völlig entmuthigt und aus der Fassung gebracht werden, da sie wussten, dass auf denselben die herrliche Wiederkunft folgen werde? Und wenn der Tod nicht diese Wiederkunftshoffnung störte, wie erklärt sich dann, dass die Jünger so lange zweifeln, als ihnen Kunde wird von der Auferstehung, da ja in dem Fall die Auferstehung nur einer lang genährten, durch Weissagungen des Meisters gestützten Hoffnung entsprochen hätte? Ueberdiess bezeugt uns ja Luc. 19, 11, dass man, als Jesus sich Jerusalem näherte, den sofortigen Eintritt des Gottesreiches erwartet habe, also jedenfalls vor Eintritt des Todes und ohne durch diesen hindurchzugehen, was doch mit grosser Sicherheit auf dahin zielende Aeusserungen Jesu schliessen lässt.

Bei unsrer Annahme dagegen erklärt sich Alles sehr gut: Jesus, das Kommen in Herrlichkeit als nothwendig mit seinem

Messiasberuf verknüpft wissend, andererseits den Tod in Folge der Feindschaft der leitenden Volkskreise immer sicherer voraussehend, freilich hoffend, dass der Tod, weil nur menschlich nothwendig, dem herrlichen Kommen, weil göttlich nothwendig, weichen müsse und nicht eintreten werde, aber voll demüthiger Ergebung Alles der Weisheit seines himmlischen Vaters anheimstellend, sagt sowol das herrliche Kommen wie Leiden und Tod voraus, ohne das Verhältniss beider näher zu bestimmen oder darüber auch nur ein Wort zu sagen. Die Jünger, mehr fleischlicher Hoffnung hingegeben, halten nur die Weissagungen des machtvollen Kommens fest, in der sichern Erwartung, dass der Tod des Meisters nicht eintreten, sondern Jesus von Gott, vielleicht auf wunderbare Weise, den Händen seiner Feinde entrissen werde, und machen sich gänzlich vertraut mit dem Gedanken, dass der Weg zur Messianischen Herrlichkeit erst durch den Tod gehen könne. Deshalb die völlige Entmuthigung als der Tod wirklich eintritt, denn damit ist für die Jünger zugleich die Hoffnung aufgegeben, dass ihr Meister kommen und das Reich Gottes in Macht und Herrlichkeit aufrichten werde, Diese Hoffnung wurde erst wieder wach nach der Auferstehung, und als auch der Auferstandene das Reich nicht aufrichtete, (vergl. Act. 1, 6), ward die glänzende Wiederkunft des gen Himmel Gefahrenen die Hoffnung und der feste Fels der jungen Christenheit.

## VIII.

# Die Entwicklung des Religionsbegriffes in der Schule Hegel's.

Von

Dr. H. Holtzmann.

### I.

Der Bedeutung, welche Hegel selbst in der Geschichte der Religionsphilosophie einnimmt, ganz gerecht zu werden, wird so lange mit erheblichen Schwierigkeiten verknüpft sein,

als das allgemein wissenschaftliche Bewusstsein der Zeit noch irgendwie in Rückströmung gegen den von jenem gegebenen Impuls begriffen ist und nur einzelne Geister auf eigene Gefahr hin es versuchen, inmitten dieser allgemeinen Flutung festen Fuss zu fassen, wobei es sich dann natürlich sofort zeigt, dass auch unter ihnen der Eine mehr, der Andere weniger weit mit fortgeschwommen oder vielmehr fortgeschwemmt worden ist, ehe er Grund suchen und finden konnte. Noch merkwürdiger sind die Veränderungen, welche, erinnernd an die unendlichen Variationen gnostischer Grundgedanken, die von Hegel in Curs gesetzten Ideen selbst erlitten haben, indem sie, Kieseln gleich, die im Flussbett fortgetrieben und abgeschliffen werden, aus den Zeiten der Restauration, welchen sie ihre Entstehung verdanken, in diejenigen der Revolution und dann wieder der Reaction hinübergespült wurden.

1) Was liegt doch Alles zwischen jenem Anfang und diesem Ende, also gleichsam, um mich concret auszudrücken, zwischen Hegel dem Vater, dessen hundertjähriger Geburtstag über dem gewaltigen Schlachtlärm des deutsch-französischen Krieges fast nur in esoterischen Kreisen gefeiert werden konnte, und Hegel dem Sohne, dessen Name gleich darauf in die neu gewonnene Herrlichkeit mit so fahlem Lichte hereinschien und in der That die zunächst für das Deutsche Reich in Aussicht genommene Staatsreligion charakteristisch vertritt? Unter so mannigfach sich entgegengesetzten Mittelgliedern ist zunächst zu nennen Philipp Marheineke, welchen nach dem Tode des grossen Philosophen die s. g. Rechte seiner Schule gewöhnlich als den rechtmässigen Nachfolger, als das eigentliche Haupt zu proclamiren liebte. Jedenfalls hat er die Sache der Religion ganz im Sinne der Restaurationslust des Meisters vertreten. Bezeichnend genug sind Orakelsprüche wie: Die Religion ist Denken, ihr Ansichsein ist die ewige Idee Gottes (Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 2. Aufl. 1827, S. 12); in der Religion ist die Idee Gottes die bewegende Seele, und diese Idee Gottes ist Gott selbst (System der christlichen Dogmatik, 1847, S. 21. 45 fg.). Aber nicht umsonst hatte

Feuerbach seine Zeitgenossen daran erinnert, die Religion sei vor Allem Praxis. Obwohl dieser Satz auf die Begriffslosigkeit der absoluten Philosophie so zersetzend und tödtlich wirken musste, wie einst auf die Scholastik der Uebergang der Hegemonie des Intellects auf den Willen, so werden wir doch seine Unabweisbarkeit auch von der in Rede stehenden Schule allmählig bestätigt sehen. Viel interessanter als die angeführten Phrasen Marheineke's und jedenfalls für die richtige Werthung der Leistungen des Hegelianismus entscheidender ist zunächst die Frage nach der Kehrseite, welche ein derartiges esoterisches Wissen von der Religion darbietet, wenn es die Metamorphose aus dem Begriff in die Vorstellung durchgemacht hat.

Wie Marheineke lehrte, wenn er nicht auf dem Katheder der Universität stand, sondern als Pfarrer oder Religionslehrer Unterricht erteilte, wenn er mit Einem Worte „praktisch“ wurde, das zeigt sein „Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien“ (2. Aufl. 1836), welches die Religionslehre auf ihrem Uebergang vom Katechismus, d. h. der „kindlichen Vorstellung“ (S. V), zur eigentlich wissenschaftlichen Darstellung behandeln soll. Mit Nachdruck wird versichert, dass auf allen diesen Stufen der christliche Glaube, auf welchen die Taufe geschehen und welcher nunmehr Grundlage einer höheren Erkenntniss werden soll, „durchaus der eine und selbige ist“ (S. VII). „Erst durch das Anschliessen an das christliche Glaubensbekenntniss, welches seinem Inhalte nach mit Recht das apostolische heisst und in dieser Hinsicht ebenso gut das biblische heissen könnte, und welches die Grundlage der Taufe und des Kinderunterrichts war, ist die Gewissheit declarirt, dass der Unterricht auf allen Stufen seiner Entwicklung, was den christlichen Glauben betrifft, derselbige sei und wahrhaft und wirklich den objectiven Glauben der Bibel und Kirche zu seinem Gegenstande habe“ (S. IX). „Hat der Unterricht wirklich den Glauben der Kirche in dem Bekenntnisse der drei Artikel desselben zu seiner Grundlage, so ist ebendamit die Eintheilung auch gegeben und der Gang bestimmt,

den er zu gehen hat. Es ist das Grosse der christlichen Religion, dass sie, auf der ewigen Wahrheit beruhend, mit ihrer Lehre auch in dieser Hinsicht dem Bedürfniss der Wahrheits-erkenntniss entgegenkommt und uns den erwünschtesten Schutz darbietet gegen uns selbst und unser eigenes Belieben, welches uns mit dem Schein der Freiheit schmeichelt, aber die grösste Abhängigkeit ist von uns selbst“ (S. XV). Denn es „droht der evangelischen Kirche und ihrem bestimmten Glauben von solcher Freigeisterei offenbar ein viel grösseres Unglück, als sie irgend im Unglauben des nackten Deismus und Naturalismus überstanden hat“ (S. XXVI). Siehe da das Programm der preussischen Staatskirchenräson, wie es im Grunde seither consequent festgehalten und bekanntlich auch durch neueste Erlasse kirchlicher Behörden wieder in Erinnerung gebracht worden ist! Die „drei Artikel“ machen ein Stück jener „Wirklichkeit“ aus, welche nach der Anweisung der autorisirten Staatsphilosophie für schlechtweg vernünftig zu halten ist, wenigstens innerhalb bestimmter, auf der Landkarte verzeichneter Grenzen, wo sie den Werth der Kleinmünze besitzen, welche auf das, von der ehemaligen Staatsphilosophie geprägte, nunmehr als unpraktisch ausser Cours gesetzte, massive Goldstück herausgegeben wird.

Doch die Praxis dieses sehr nachhaltig wirkenden Hegelianismus kennen wir genugsam, und es ist hier nicht unsere Aufgabe, uns mit ihr auseinander zu setzen. Uns interessirt zunächst der Religionsbegriff, die Vermittelung, in welche der Begriff tritt mit den Elementen der Vorstellung und des Gefühls. Denn „die Ueberzeugung, dass kein menschlicher Gedanke das Wesen Gottes erreiche oder mit demselben wirklich übereinstimme“ (S. XXI), bezeichnet ja hier genau das Band, wodurch die Fuchsschwänze aller als häretisch gebrandmarkten Weisen, über Religion zu denken, zusammenhängen. Erst dem richtigen Gottesbegriff kann auch „die wahre Gemüthsbildung in der Religion“ entstammen (S. XXII); „in dem Erwachsenen muss das Fühlen nur aus dem Erkennen der Wahrheit kommen“ (S. XVIII). So durchweg verräth sich als leitender Gedanke

dieser ganzen Deduction der Gegensatz zu der Theologie Schleiermacher's, dass von einem „Gefühl der Abhängigkeit“ (S. 103) nur da die Rede ist, wo die Religion noch „aus der Furcht vor der Naturgewalt herkommt“ (S. 102), im Heidenthum, während im Christenthum, d. h. wo „Gott gewusst da ist als der sich in sich selbst als Vater, Sohn und Geist unterscheidende“ (S. 106), die Gefühlsreligion nur noch eine „traurige Einseitigkeit“ bezeichnet (S. 108). Denn „vom Gefühl geht die subjective Religion, d. i. die Frömmigkeit, aus; es ist die noch in der Knospe verschlossene Blüthe; was aber da sich regt im Gefühl und nach der Befreiung von der sinnlichen Beimischung und Dunkelheit ringt, ist der Gedanke Gottes“ (S. 107). Unzweideutig wird hier das Gefühl als „unmittelbares Wissen“ bezeichnet und gesagt: „Es kann das Fühlen ohne Denken kein wahres und wahrhaft frommes sein“ (S. 108), und nur dass „auch auf der höchsten Stufe des Denkens“ jenes Gefühl, „welches das Denken im Glauben zu seiner Seele hat und das Subject nur mit der erkannten Wahrheit zusammenschliesst“, sich erhalten könne und sogar solle (S. 109), kann als Concession an die heterodoxe Theologie und zwar als eine solche betrachtet werden, welcher auf Seite der Schule Schleiermacher's die sofort von fast allen Jüngern des Meisters mehr oder weniger bestimmt statuirte Nothwendigkeit für das Gefühl, nach einer Vermittelung des Denkens zu streben, entspricht. Für correct im Sinn des ursprünglichen Entwurfes ist weder das eine noch das andere dieser gegenseitigen Zugeständnisse zu halten.

2) Wenn Marheineke fordert, der Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses, worauf schliesslich alles sein „Wissen von Gott“ hinausläuft, müsse auch Gegenstand des höheren Unterrichts bleiben und sich als „in diesem enthalten und wohl aufgehoben“ erweisen (S. X), so hat eine andere Richtung, die s. g. Linke, dieses doppelsinnige „Aufgehoben“ bekanntlich anders verstanden. Als ihr ältester und angesehenster akademischer Vertreter darf wohl Wilhelm Vatke gelten, der in seiner 1841 erschienenen Schrift über „die menschliche Freiheit

in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade“ nicht bloss vielfach noch eine Sprache führt, welche derjenigen Marheineke's zum Verwechselln ähnlich lautet, sondern auch sachlich mit ihm darin übereinstimmt, dass Religion und Philosophie zwar objectiv genommen verschiedene Sphären darstellen, welche Sphären sich aber in demselben Subjecte berühren oder treffen können, ja müssen (S. 25), so dass also auch dem philosophirenden Geiste die Religion niemals abhanden kommen darf (S. 20 fg.). Denn sie birgt einen unauflöslchen Rest, ein Geheimniss in sich, welches auch ihr beredtester Prophet nur bis zu einem gewissen Grade zu enthüllen vermag (S. 24). Hier wird also mit jener Bestimmung Hegel's, wonach die Religion die Art und Weise des Bewusstseins darstellt, wie die Wahrheit für Alle ist, mehr Ernst gemacht, als bei Hegel selbst, sofern dieser ein solches πάντες offenbar im Sinne von οἱ πολλοί oder τὸ πλῆθος verstanden hatte. Einen noch entschiedeneren Schritt über Hegel hinaus thut Vatke dadurch, dass er die ausschliessliche Beziehung auf die Vorstellung, überhaupt jede einseitig theoretische Fassung der Religion zurückweist und jener oben angedeuteten Errungenschaft Feuerbach's sich nähert. Denn im Unterschiede von der Speculation bedeutet die Religion eine praktische Grundrichtung des Geistes, nämlich die praktische Vermittelung mit dem Göttlichen (S. 21); ihre Ueberlegenheit gegenüber jener beruht auf der praktisch sittlichen Macht, die sie übt, und nur in zweiter Linie und im weiteren Sinne kommt hier das theoretische Moment in Betracht (S. 22). Gleichwohl ist der Verfasser nach Kräften bemüht, die zerstörenden Wirkungen, welche diese Erkenntniss bei Feuerbach nach sich zieht, abzuwehren. Auch Julius Müller, sein directester Antipode, hat ihm diese Gerechtigkeit widerfahren lassen (Literarischer Anzeiger, 1842, S. 5. 15), indem er freilich der Ansicht ist, bei einer Personalunion der theoretischen und der praktischen Vernunft, wie Vatke sie ordert, sei es „um die Einheit des Selbstbewusstseins geschehen“ (S. 7); in Wahrheit restituire auch er sofort wieder das theoretische Moment, nur freilich so, dass die Religion ein spe-



culatives Denken, wengleich unentwickelt und unreif, in sich trage, so dass sie schliesslich als unklare Uebergangsstufe, die Speculation aber als definitive Wahrheit erscheine (S. 14 fg.). Mit anderen Worten war damit gesagt, dass Vatke, sobald er auf die theoretische Grundlage jenes praktischen Verhaltens zurückverwiesen wird, eine bekannte Unklarheit der Religionsphilosophie Hegel's theilt. Es betrifft dies eben das Verhältniss von Inhalt und Form in der Religion. Ihrem Inhalte nach läuft die Religion für Vatke ganz im Sinne der Schule hinaus auf das immanente Verhältniss des göttlichen und des menschlichen Geistes als zusammengehörender Momente eines einheitlichen Prozesses. Wie im Grunde auch bei Hegel ist die Religion hier einer unter den vielen Namen für den Grundgedanken und Gesamtgehalt des Systems selbst; es handelt sich um das Subjectivwerden des Absoluten, des Weltgeistes, welcher, selbst unpersönlich, aber nicht unterpersönlich, sondern überpersönlich, die übergreifende Einheit aller Personen ist (S. 120. 125. 446 fg.). Religion ist sonach ein Verhältniss des allgemeinen Geistes zum endlich persönlichen Geist, das aber freilich kein Verhältniss im gewöhnlichen Sinne des Wortes mehr ist, sondern schrankenlose Identität im Unterschiede der Vermittelung (S. 127). Es ist die eine geistige Substanz, welche sich zuerst in der Form der Nothwendigkeit, von dem Erwachen des Selbstbewusstseins auf der menschlichen Stufe an aber auch in der Form der Freiheit hervorbringt (S. 120. 167. 218. 242. 382 fg.). Natürlich, dass eine solche Vermittelung nicht bloss in der Form des Begriffs oder der Vorstellung, ebensowenig aber vorzugsweise oder ausschliesslich in derjenigen des Gefühls statt haben kann, sondern Fühlen, Erkennen, Wollen die sich ablösenden und gegenseitig durchdringenden Formen der Religion bilden müssen (S. 21). Wo aber liegt dann, wenn wir die theoretische Form, die doch nicht verleugnet werden soll, für sich in's Auge fassen, der greifbare Unterschied von der Philosophie? Ein Beispiel mag dies klar machen. Gelegentlich erfahren wir in den „Hallescher Jahrbüchern“ (1840, S. 54), der Gott der Religion unterscheide

sich von dem philosophischen Absoluten darin, dass Letzteres Gott nicht isolirt, sondern in Einheit mit der Welt darstelle. Der Gott der Religion bedeutet also den Gegensatz zur Welt. So wird es mithin zu verstehen sein, wenn in dem angeführten Werke der Gegensatz dahin festgestellt wird, das religiöse Vorstellen halte überall den Unterschied fest, welchen die Speculation dagegen in die Identität aufhebe (S. 123 fg.); die immanenten Unterschiede der Idee würden als sich einander gegenüberstehende Seiten eines Verhältnisses, also in der Bestimmtheit endlicher Reflexion, vorgestellt (S. 124). Sache der Religion scheint auch sonst die beschränkte, äusserliche Auffassung zu sein (S. 380). Das ist's, was Julius Müller, welcher auch hier so gut wie bei Hegel die Religion von der Philosophie absorbiert sieht (Anzeiger, S. 6 fg.), geltend machen musste gegen die nicht unebene apologetische Bemerkung Vatke's, dass doch auch die Kunst zum Object philosophischer Betrachtung gemacht werden könne, ohne in ihrer eigenthümlichen Weise Abbruch oder Schaden zu erleiden (Freiheit, S. 8). Recht bezeichnend für die kirchlich werdende Gefühlslehre zieht statt dessen der genannte Theologe die Einwendung vor: „Aber die Kunst hat keine — Dogmen“ (a. a. O. S. 12), wogegen Vatke sofort auf sein praktisches Princip der Religion, auf den „inneren Cultus“ recurirt (S. 21). Jedenfalls war mit letzterer Fassung dem Wesen der Sache näher gerückt, als mit der vagen Versicherung Müller's, die Religion sei eben „der tief innerliche Lebensgrund, in den alle besonderen Gestaltungen und Thätigkeiten des geistigen Lebens niedersteigen, um aus ihm geweiht und neu beseelt wieder hervorzugehen“ (S. 9). Denn dagegen ist vor Allem zu erinnern, dass es zwei verschiedene Dinge sind: eine von der erfahrungsmässigen Wirklichkeit angeschriebene Rechnung lösen und eine das gehante Resultat derselben symbolisirende, symmetrische Figur, eine mysteriöse Hieroglyphe zeichnen.

3) Im Gegensatze zum Rationalismus, für welchen das ganze Geheimniss der Religion in den drei Begriffen Gott, Jugend und Unsterblichkeit aufgesogen erschien, vertritt der

Hegelianismus sowohl in seiner orthodoxen wie in seiner heterodoxen Gestalt eine spezifisch moderne Anschauung, wenn er jenes Geheimniss vielmehr in das Einssein oder Einswerden des Subjects mit dem Universum, mit dem Absoluten, mit Gott, in die Versöhnung des zunächst im Stande der Entzweiung sich vorfindenden, endlichen Bewusstseins verlegt. Während aber dieser Begriff der Religion von Marheineke und Vatke in streng schulmässiger Weise bearbeitet wurde, fand eine, die Schule in's Leben tragende, jüngere Richtung das Bleibende der Religion vielmehr in der Macht und Würde der Idee als solcher oder vielmehr im idealen Streben überhaupt, in der Begeisterung für den Selbstzweck der Humanität insonderheit. Dieser Versuch, beim Fixiren des Begriffes der Religion gleichsam von dem ganzen theologischen Gehalte, der ihm bisher eignete, zu abstrahiren, kennzeichnet die Führer des jungen Deutschlands, soweit sie Zeit und Lust haben, die religiöse Frage überhaupt aufzunehmen. Unter Denen, welche sie ernstlich discutirten, verdienen vornehmlich drei Namen dauernde Erwähnung. Im Gegensatz zu dem Pessimismus Feuerbach's und dem sich daran anschliessenden blasirten Nihilismus der „Berliner Kritiker“ der vierziger Jahre lehrten Arnold Ruge und Julius Fröbel in der Religion die thatenerzeugende Macht der Begeisterung für das allgemein Menschliche und insofern das sittliche Adelszeichen des Menschen, namentlich auch das nachhaltigste Motiv für jeden praktischen Freiheitsdrang verehren, und ähnlich steht auch Ludwig Noack zu der Sache, indem er zugleich die Analyse des religiösen Vorgangs selbst in einer theils von Feuerbach, theils von Schleiermacher entlehnten Weise wieder aufnimmt.

Arnold Ruge hat in der Philosophie Hegel's zeit- lebens nicht ein einzelnes System, sondern die endgültige Ver- arbeitung aller Epoche machenden Systeme, also recht eigentlich die absolute Philosophie gesehen (Aus früherer Zeit, 1875, IV, S. 26). Von diesem Standpunkte aus hat er auch der religiösen Reform lebhaft Aufmerksamkeit gewidmet. Wie für den ganzen politischen und kirchlichen Radicalismus des jungen

Deutschlands, so war die Kritik, welche Feuerbach am Wesen der Religion und des Christenthums vollzogen hatte, auch für ihn der Ausgangspunkt seiner Gedankengänge. In diesem Sinne gab er mit Echtermeyer die „Halle'schen Jahrbücher“ (1838—41) heraus, welche, wie die meisten seiner späteren Unternehmungen, von der Regierung unterdrückt wurden. Indessen war dieser bedeutendste Führer des aus dem engen Kreis der Schule auf den Markt des Lebens hervortretenden Junghegelthums doch von vornherein keineswegs gesonnen, mit aller und jeder Religion aufzuräumen. Konnte man sich doch kaum verhehlen, dass Feuerbach wesentlich nur einen Degenerationsprocess beschrieben habe, und dass seine trübe Ansicht von dem welthistorischen Wahn der mit Religion behafteten Menschheit nur allzusehr geeignet war, jedweden die Lust an positiver und persönlicher Ueberzeugung und nicht minder auch jedweden politischen Thatendrang zu verleiden. Wer wollte sich denn an eine Menschheit wegwerfen, die in endlosen Illusionen sich herumzutreiben verdammt ist? Zwar auch Ruge schreibt: „Der Mensch wird sich ewig Illusionen machen, und die vorzüglichste wird immer die sein, dass er glaubt, was er wünscht“ (Sämmtliche Werke, 2. Aufl. IV, 1847, S. 131). Was er aber nicht für eine Illusion halten soll, das ist die „Religion als Treue gegen die Idee und als ihre hingebende Praxis“ (S. 222. Vgl. S. 59. 288 fg.). „Ohne Religion bewegt ihr keinen Stein von dem andern“ (S. 101). Von der Seite her begreift es sich, wenn der Mann der theoretischen und der praktischen Revolution schon in den „Jahrbüchern“, nicht minder aber auch in allen späteren Schriften an der Nothwendigkeit jener idealen Erhebung, in der er das positive und universale Element der Religion fand, festhielt. So fordert er Auflösung der Theologie in die Philosophie in erster Linie, in zweiter Auflösung der dogmatischen Religiosität in „lebendigen Idealismus“, in „gebildete Gemüthsbewegung“ (S. 213). Der philosophische Ausdruck lautet dafür, Religion sei, dass der Mensch für das Wesen gegen die Existenz Partei nehme. Was heisst das? „Das Wesen ist in den Existenzen, aber es ist  
(XXI 2.)

als Process ihnen zugleich immer transcendent und stellt sich immer selbst als das Jenseits dieser Welt dar“ (S. 125). An die Stelle dieser leeren Vorstellung hat die Religion der Immanenz und des Diesseits zu treten (S. 222 fg.). Dies allein sei die wahre Auslegung der Religion Hegel's (S. 246 fg.). Ist der Staat die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“, so hat auch die Religion am Staate ihr würdigstes Object. Denn sie ist nichts Anderes als jenes grosse praktische Pathos, dessen die Welt bedarf, wenn es vorwärts mit ihr gehen soll. Eines positiven dogmatischen Inhaltes dagegen bedarf sie nicht. Begeisterung für die Wahrheit an sich, kann sie keinen anderen Inhalt haben als denjenigen, welchen Wissenschaft, Kunst und Politik ihr verleihen (S. 287 fg.). Dies der Standpunkt von 1841. „Die Religion unserer Zeit“ — so ist eine Abhandlung in dem, 1848 erschienenen, philosophischen Taschenbuch „Akademie“ betitelt — besteht eben in diesem Enthusiasmus für Freiheit und Humanität; im modernen Humanitätsprincip ist der Kern des Christenthums erst klar zu Tage getreten; die Aufklärung und Philosophie der Neuzeit, die politische und die sociale Revolution sind nur Fortbildungen dieses ächt christlichen Humanitätsprincips. So treibt die Religion den Menschen immer wieder seinem Ideale, dem wahren Wesen zu.“ Und hier liegt ein lebensfähiges Moment dieser ganzen, an sich so vagen Theorie, sofern die Religion schliesslich sich erklärt aus dem Gegensatze zur Wirklichkeit, in welchen der Mensch sich, so lange er Ideale bildet, stets hineingestellt sieht. Die Idee der Menschheit wird von der existirenden Menschheit auf keiner ihrer Entwicklungsstufen erreicht; ein ewiger Kampf ist vorhanden, und die Religion erscheint dabei als die innerste Triebfeder, welche den Menschen niemals ausruhen lässt, sondern immer wieder von Neuem zwingt, den ewigen Kampf aufzunehmen und in einer allumfassenden Thätigkeit durchzuführen.

Nachdem Ruge so in seiner früheren Zeit die Religion vertreten hatte, unter der Voraussetzung, dass sie keinen eigenen Inhalt habe, setzte er sich mit Demjenigen, was bisher für den eigenen Inhalt derselben gegolten hatte, auseinander in seinen

„Reden über Religion, ihr Entstehen und Vergehen an die Gebildeten unter ihren Verehrern“, zuerst erschienen 1869, dann als „Volks-Ausgabe“ mit Vorwort und Nachtrag 1875. Hier fällt zunächst wohlthätig auf die praktische Bewährung jener „Treue gegen die Idee“ gegenüber dem, richtig als unfreiwilliges Product der Reaction von 1849 gefassten, Materialismus, diesem plebejischen „Gegenstoss gegen die frühere Trennung der Theorie und der Praxis, gegen die abstract theoretisch-artistische Geistesfreiheit“ (S. 116), welchem doch selbst David Strauss in seinem parallelen Buch und letzten Bekenntnisse zur Hälfte erlegen ist. Ruge ist ein weniger versatiler, ein hartnäckigerer Kopf. Der Materialismus, welcher sogar das Wort Religion gestrichen sehen will, wird für einen „Bastard der Wissenschaft“ (S. 99), für eine „theoretische Fasel“ (S. 117), sein Vertreter Heinzen für einen „Faselhans“ erklärt (S. 90). Denn „so wie der Materialist den Mund aufthut und spricht, verlässt er den Boden der Natur und tritt in das Reich des Unsichtbaren und des Geistes ein“ (S. 112); „selbst der Materialist muss reden, Ideen entwickeln, d. h. Idealist sein“ (S. 113), er „disputirt mit den Gedanken gegen das Denken“ (S. 114) und begreift nicht, „dass Logik, Begriff, Geist und Wissenschaft aus der Natur sich befreien, abstrahirt werden und als immaterielle Macht ihr eigenes Reich, das Reich des Geistes in Staat, Wissenschaft und Kunst errichten“ (S. 119).

Dem langjährigen philosophischen Publicisten der deutschen Revolution steht natürlich dies politische Moment auch als Inhalt der Religion fortwährend am höchsten. Seit 1789 datirt das Bewusstsein um den ethischen (nicht blos mythischen) Humanismus des Christenthums (S. 50). „Die Cultur der Gesellschaft, des Staates oder des freien Menschengestes . . . ist wirklich schon unsere gegenwärtige Religion“ (S. 100), eine Religion, die wahrlich auch der Opfer, ja der Menschenopfer, nicht entbehrt (S. 101). Aber auch die „Begeisterung für das Wahre, Gute und Schöne“ (S. 77 fg.), vor Allem „für das wahre Wesen des Menschen“ bleibt unvergessen; denn ihr „richtiger Inhalt“ ist „der ideale Mensch“ (S. 93), die Begeiste-

rung für den idealen Menschen“ (S. 94), das unerschöpfliche Thema nicht blos der reifsten Poesie (S. 53 fg. 69), sondern auch aller höheren, künstlerisch durchgebildeten Mythologie und Priesterspeculation (S. 49. 56), während die niedere märchenhafte Mythologie ihren Sinn und ihr Regulativ an der Naturerscheinung hat, die es bedeutet und treffend abbildet (S. 43. 92. 105). Religion ist daher phantastische Naturerklärung am Anfang, ideale Begeisterung für das Menschliche und praktische Hingabe an den Genius der Menschheit am Ende. Zwischen jenem negativen und diesem positiven Pole bewegen sich seine Erörterungen auf und nieder. Wenn er für die Einsicht, dass die Religion es schliesslich auf den Menschen abgesehen habe, sich Feuerbach verbunden weiss (S. 42 fg. 96), dem er auch die Definition der Religion im gemeinen Sinn als „praktisches Verhalten zu den Göttern“ (S. 37), welche durch den Cultus gnädig gestimmt werden sollen (S. 42. 87), entlehnt, so hört er doch nicht auf zu betonen, wie diese Praxis auf einer theoretischen Unterlage, auf Anschauung und Vorstellung beruht (S. 77. 80. 97). Sofort wird an der Hand „braver Mythologen“ (S. 81), d. h. des Franzosen Dupuis und der Deutschen Kuhn und Schwartz, welchen der Verfasser sein gesamtes positives Wissen entnimmt, nachgewiesen, dass die Natur, insonderheit das Gewitter, das stehende Object jener Anschauung bildet, und auf diesem Wege den herkömmlichen, also falschen, so zu sagen, den theologischen Inhalt der Religion liefert. Daraus folgt, dass alle Religionen Beides sind: Naturalismus und Humanismus. Dies, meint er, sei die eigenste Errungenschaft über Feuerbach hinaus (S. 37. 91. 96 fg.). Der Naturalismus entspricht somit der Vorstellung, der Humanismus dem Begriff in der Religionsphilosophie Hegel's, von welchen sich daher Ruge auch jetzt ebenso wenig lossagen will (vgl. S. 48. 69), wie er andererseits den ersten und berühmtesten Redner über die Religion darin überbieten möchte, dass er anstatt den Schleier zu machen, vielmehr den Schleier lüftet (vgl. S. 80. 107 fg.). Schleiermacher's Gefühls- und Glaubens-theorie diene der Restauration (S. 108). „Der Glaube ist die

Wurzel aller Tyrannei, das Wissen die einzig sichere Grundlage der menschlichen Freiheit“ (S. 20). Um diesen Einen grossen Gegensatz der phantastischen und der wissenschaftlichen Weltklärung handelt es sich in der ganzen Geschichte des Entstehens und Vergehens der Religion (S. 1. 7. 55. 66. 95. 98. 105 fg. 109 fg.), um die Ersetzung des Cultus durch die Cultur (S. 77), in letzter Instanz um den Sieg der Freiheit über die Knechtschaft. Denn wie die Religion theils Vorstufe des Denkens, theils aber auch wieder Abfall von ihm ist (S. 57), so seien ja „abergläubische Regenten und Gesetzgeber in unseren Tagen grade wieder sehr geneigt, Philosophie und Aufklärung noch einmal, wie im Mittelalter, im Aberglauben untergehn zu lassen“ (S. 58); abermals soll nach dem Recept politischer Afterweisheit die Religion „als Grundpfeiler der Gesellschaft“ Dienste leisten, was sie doch nur kann, wenn sie, selbst in sich lahm geworden, aufgehört hat, ihren ganzen Accent auf die Seligkeit im Himmel zu legen (S. 62 fg.), wenn sie anstatt der unsichern himmlischen Schätze irdische Interessen in's Auge gefasst hat und ihre Diener zu der schwarzen Schutzmannschaft der modernen reges sacrificuli, d. h. der Cultusminister (S. 36. 76. 115), geworden sind. Das politische Pathos verlässt diesen Mystagogen niemals.

4) In gleichlaufender Richtung arbeitet Julius Fröbel, welcher zuerst in der noch ganz revolutionären „socialen Politik“ (1847), dann in den „kleinen politischen Schriften“ (I, 1860, S. 23 fg.), vornehmlich aber in der, realistisch abgeklärten, „Theorie der Politik als Ergebniss erneuerter Prüfung demokratischer Lehrmeinungen“ (2 Bde., 1861—64) die Religion als eine wesentliche und unzerstörbare Sphäre des menschlichen Lebens zuerst den junghegelischen Nihilisten, dann der „Kraftstoffelei“ gegenüber festhielt. Es giebt für den Menschen keine Möglichkeit, dem religiösen Gedankenkreise zu entrinnen. Die Philosophie sogar — ein bemerkenswerther und über Rüge hinausführender Gedanke — könnte an die Stelle der Religion nur Systeme setzen, die selbst wieder, ohne es Wort haben zu wollen, religionsphilosophischen Charakter an sich tragen;



selbst eine lediglich physikalische Weltanschauung müsste, wofern sie vorübergehend die Oberhand gewänne, nur neuen Religionssystemen den Weg bahnen (Theorie, I, S. 42 fg.). Wenn auf dem Gebiete der Natur das menschliche Denken unvermeidlich der Annahme einer letzten, also übernatürlichen Ursache zugetrieben wird, so auf dem der Sittlichkeit der Annahme eines höchsten, also quasi übersittlichen Zweckes. Dort ist es die Frage „Woher?“ hier die Frage „Wohin?“, auf welche die Wissenschaft niemals eine Antwort wird geben können. Das, was seine Ursache in sich selbst hat, nennt unser philosophischer Socialpolitiker im Anschlusse an Ruge das „Wesen“ im natürlichen Sinne; was seinen Zweck in sich selbst hat, heisst „Wesen“ im sittlichen Sinne. Mit dem „Wesen“ hat es auch hier die Religion zu thun, und zwar — was über Ruge hinauslangt — mit dem höchsten Wesen, welches zugleich erste Ursache und letzter Zweck ist (S. 47 fg.). Die Anerkennung des Werthes alles dessen, was seinen Zweck in sich selbst hat, vollzieht sich rein gefühlsmässig. Das Wesen ist nicht Gegenstand des Wissens, „es ist nur vorhanden für ein dem Wissen vorausgehendes Gefühlsurtheil, welches wir eben im allgemeinsten Sinne Liebe nennen“ (Theorie, I, S. 49). Hier verrieth sich Fröbel also gelegentlich auch als beeinflusst durch die ästhetische Schule. Denn es giebt Ueberzeugungen nicht bloß aus Einsicht, sondern auch aus Wohlgefallen (Kleine Schriften, I, S. 23). In unserem Geiste nach seinem Werthe empfunden und vorgestellt heisst das Wesen Ideal. Die Reihe von Ueberzeugungen, die wir uns, vom Ideal ausgehend schaffen, bildet das Gebiet des Glaubens (Theorie, I, S. 50 fg.). Vom Ideal können wir nichts wissen, wir können nur daran glauben (Kleine Schriften, I, S. 24. 32). Das Wissen zerstört nur Idole, während das Ideal sich fortwährend veredelt (S. 24. 29). In diesem Sinne ist die Religion unsterblich; sie bildet das Herrlichste im Menschen, macht seinen höchsten Adel aus. Nur wo ein Ideal von Freiheit und von Menschheit besteht, da ist redliche Arbeit, ist politische Tugend, ist Unterordnung aller beschränkten Zwecke unter den höchsten, ist wahre Sittlichkeit

möglich (S. 24. 27). „Vom Christenthum auf der Stufe der Weltverachtung wird das Ideal aus der Wirklichkeit herausgebildet, um von demselben Christenthume auf der Stufe der Heiligung der Welt durch die Liebe und durch die aus der Liebe hervorgehende sittliche Arbeit wieder in die Wirklichkeit hineingebildet zu werden“ (Theorie, I, S. 8) — eine Erkenntniss, die für Ruge, bei dem die Kritik des Christenthums unglaublich schwach ausfiel, unerschwinglich gewesen war.

5) Eine gewisse Mittelstellung zwischen der strengen Schule einerseits und dem populären Junghegelianismus andererseits nimmt Ludwig Noack ein, welcher zuerst den „Religionsbegriff Hegel's“ (1845) darstellte, um sodann den eigenen Standpunkt in zahlreichen Variationen zu begründen. Wir heben unter diesen Veröffentlichungen hervor sein Werk „Mythologie und Offenbarung“, dessen erster Theil „die Religion in ihrem allgemeinen Wesen und ihrer mythologischen Entwicklung“ (1845), der zweite „die absolute Religion oder die vollendete Offenbarung Gottes“ (1846) behandelt; ferner das diesem Werk parallele „Buch der Religion oder der religiöse Geist der Menschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung“ (2 Bde, 1850), welchem „Das Mysterium des Christenthums“ (1850) vorangegangen war und „Die Theologie als Religionsphilosophie“ (1853) nachfolgte. Wiewohl er von Schelling und Hegel ausgegangen ist und den Einfluss, welchen diese auf die Theologie geübt, höher anschlägt, als den Schleiermacher's (Buch der Religion, II, S. 278), so könnte man doch in vieler Beziehung ihn zu der Schule des Letzteren rechnen. Nicht bloß, dass die „Reden über die Religion“ als das eigentliche Programm der modernen Entwicklung hingestellt werden (S. 269 fg.), die Religion selbst erscheint auch durchaus als ein Element des unmittelbarsten Geisteslebens, als Gefühl, ursprüngliche Zuständlichkeit und unmittelbare Lebensäußerung des Ich, ja geradezu als „ohne Reflexion im Elemente des Gefühls vor sich gehende Beziehung des Ich auf seinen ewigen Lebensgrund“ (I, S. 14 fg.). „In ihrer reinen Innerlichkeit als Zustand des Gemüthslebens ist die Religion die Versöhnung des Menschen

in seinem ewigen Lebensgrunde, das Gefühl der seligen Einheit des Geistes mit sich selbst und mit der ihn umgebenden Welt“ (I, S. 29). Damit ist der Verfasser sich bewusst, nicht blos mit der Dogmatik von Strauss, in welchem er den treuesten Interpreten Hegel's sieht (II, S. 291), sondern auch mit der „weltgeschichtlichen That“ Feuerbach's (S. 293), in dem er „einen der genialen Propheten der Religion der Zukunft“ (S. 299) erblickt, genaue Fühlung zu erhalten. Aehnlich wie Ruge, an den Noack die Darlegung des eigenen Standpunktes direct anschliesst (S. 299 fg. 303), erkennt und schätzt er in Feuerbach nur den kühnen Kritiker, welcher der falschen Religion die Larve vom Angesicht gerissen habe, nicht aber den Todfeind aller und jeder Religion; und abermals wie Ruge feiert er im Christenthum die reine Humanitätsreligion und in seinem Messiasglauben ein Symbol der ewig fortschreitenden Realisirung der Idee der Menschheit, ihres stets höhere Ziele sich steckenden „zukunfdürstenden Vollendungstriebes“ (II, S. 305).

Von mehr Selbständigkeit zeugt die Analyse des religiösen Vorgangs selbst, sofern Noack nicht ohne Feinheit nachweist, wie es bei der Religion als unmittelbare Zuständlichkeit nirgends geblieben ist und bleiben kann, weil einerseits der Drang besteht, sich den eigenen religiösen Lebensinhalt zur Anschauung zu bringen und im Bewusstsein zu objectiviren, andererseits eine gegenständliche Selbstdarstellung des religiösen Innenlebens im religiösen Thun, im Cultus, erfolgt (II, S. 15). In der Ausführung beider parallelen Seiten macht sich freilich der Einfluss Feuerbach's erkennbar. Denn in der Götterwelt begegnet uns auch hier nur der phantastisch aus uns hinausverlegte Inhalt des eigenen Bewusstseins; und zwar geschieht dies unwillkürlich und unbewusst. „Der innere Hergang und psychologische Zusammenhang dieses Projectionsactes bleibt dem religiösen Bewusstsein selbst noch verborgen und unerkannt“ (I, S. 16). „Die mythologischen Vorstellungen als Phänomene des religiösen Bewusstseins, sind ein wesentlicher Nothbehelf des erst aus seiner ursprünglichen und noch ungetheilten Lebens-

einheit im Gefühle erwachten religiösen Geistes, der darin das auf seiner gegenwärtigen Bildungsstufe allein mögliche Mittel und Organ besitzt, um sich über seinen bestimmten religiösen Inhalt gewiss und sich desselben bewusst zu werden“ (S. 18). Ebenso deutlich ist, was über die Bedeutung der cultischen Kehrseite der religiösen Reflexion gesagt wird. „Dem religiösen Grundgeföhle wohnt der Trieb inne, dem immer wieder im Wechsel der Gemüthsbewegungen verschwindenden Momente des seligen Einsseins durch eigene That Dauer und äusseres Dasein zu leihen“ (S. 30). Dazu kommt, dass „erst durch Vereinigung des Menschen mit Menschen der schlummernde Funke der innern Religiosität geweckt, in dem Elemente menschlicher Gemeinschaft die äussere Wirklichkeit der Religion, der Cultus, erst gestiftet wird“ (S. 30 fg.). Während aber auf einer niedrigen Stufe der Cultus selbst sittliche Verdienstlichkeit beansprucht erweist er sich auf einer höhern erst als Uebergangspunkt zu der wahren Sittlichkeit, welche als Aufnahme der vollendeten Versöhnung in den Willen immer religiös begründet sein muss (S. 43 fg.). Der Unterschied von der objectiven Betrachtungsweise der absoluten Philosophie liegt somit hier schliesslich darin, dass die Religion nicht als ein ewiges Werden Gottes, sondern vielmehr als eine ächt menschliche Lebensäusserung erscheint, als „das Sich suchen und Sich finden des Menschen im Unendlich-Einen“ (S. 11), bestimmter als die durch freie sittliche That errungene Einheit mit sich selbst und Versöhnung mit dem göttlichen Lebensgrunde (S. 13) — einerseits eine so nothwendige Selbstoffenbarung der geistigen Natur des Menschen wie die Sprache (S. 5 fg.), andererseits auf ihrem Höhepunkte die wahre Humanität und vollendete Sittlichkeit selbst (II, S. 303 fg.).

6) Während Ruge in der consequenten Verfolgung seines Satzes, dass alle Religion Naturreligion, alle Götter Naturgötter seien (Reden, S. 37. 55), dass mithin die Götter erst die Religion hervorbringen (S. 14), dazu gelangt, dem Buddhismus die Qualität einer Religion abzusprechen (S. 29), hat bekanntlich ein Anderer, welcher vor dem Hegelthum schon da war und nachher wiedergekommen ist, denselben Buddhismus vielmehr

als die Blüthe aller Religion angepriesen, und im Grunde reichen sich auch die Gegensätze Schopenhauer und Ruge, wie sie zwei Endpole des gegenwärtigen Antichristianismus bezeichnen, darin die Hand, dass sie eine Religion ohne Gott construiren und damit einen Thatbeweis wenigstens dafür liefern, dass die Frage nach der Religion einer theoretischen Behandlung auch abgelöst von der Frage nach Gott fähig ist. In dieser Isolirung von der Gottesfrage tritt die Religion bei Ruge und seinen auf dem Markt des Lebens thätigen und beegnenden Nachfolgern auf in occidentalisch-griechischer Form, als Cultus der Idee und optimistischer Freiheitsdrang; bei Schopenhauer und seiner stillen, der Oeffentlichkeit abgewandten und die Politik verspottenden Schule dagegen im orientalisches-buddhistischen Gewande als pessimistische Weltverneinung. In der Mitte zwischen beiden Extremen wird wohl nach wie vor Raum bleiben für eine Betrachtungsweise, die der Religion einen eigenen Inhalt zu wahren versteht, und zwar einen solchen, welcher allein geeignet ist, auch den ehrenwerthesten Optimismus vor den unvermeidlichen Rückfällen in pessimistische Verzweiflung und Sehnsucht nach Nirvana zu behüten. Denn es bedarf ja gewiss ausser der Begeisterung für alles Schöne, Gute und Wahre noch eines Mehreren, um vor dem, auf den Verständigen von allen Seiten eindringenden, Eindrücke geschützt zu bleiben, als sei und bleibe es das tragikomische Geschick des Menschen, mit unvertilgbarer Sinnlichkeit und Selbstsucht einen Ueberschuss von Idealismus zu verbinden, der ebenso oft jene *materia peccans* zu zersetzen als von ihr an- und aufgefressen zu werden droht; in welchem Falle das Irrenhaus einen so ächt menschenwürdigen Tempel darstellen würde, als Schule, Universität und Akademie.

Den Ansatz zu einer Bewegung, welche solcher Gestalt mehr nach der eigentlichen Mitte des von der Religionsphilosophie zu bebauenden Feldes führt, sehen wir noch innerhalb der Schule Hegel's gemacht. Im charakteristischen Unterschiede von der Mobilmachung, welche sein Religionssystem zu Gunsten der politischen Reform im Norden erfahren hat, ver-

lief sein Geschick innerhalb der schwäbischen Schule, wo zuletzt die ästhetisch und beschaulich gestimmte „Religion des Universums“ ebenso das letzte Wort sein sollte, wie im Norden die „Religion der Humanität“ das Losungswort für die praktische Richtung des Junghegelthums geworden war. Der Process vollzog sich übrigens auch im Süden so, dass Hegel's Gedanke zunächst mit dem Standpunkte Schleiermacher's, von welchem der über die Humanität hinausgreifende Gesichtspunkt des Universums stammt, dann aber fast noch entschiedener mit demjenigen Feuerbach's in Berührung gesetzt wurde, so dass einen Augenblick sogar — man denke an das letzte Wort von D. F. Strauss — die Gefahr drohte, wesentliche Errungenschaften des Idealismus zu verspielen. Doch ist auch hier zuletzt die Realität des religiösen Verhältnisses, z. B. von Biedermann, behauptet worden, wenngleich es in der Natur einer rein monistischen Betrachtungsweise, wie sie hier angestrebt wird, liegen muss, dass sie jener, der modernen Theologie so geläufigen und soeben auch von uns angedeuteten, Ableitung der Religion aus einem Dualismus und Widerspruch, der im menschlichen Dasein überhaupt begründet sein soll, aus dem Wege geht. Wenigstens hängen neuere und neueste Gestaltungen, welche jene Spannung betonen und zu mehr als nebensächlicher Geltung bringen, nur noch lose mit der ganzen Richtung zusammen. Indem wir von ihnen abstrahiren, werden wir in einem folgenden Artikel zu der schwäbischen Schule, d. h. zu Reiff, Zeller, Strauss, Vischer, Biedermann, übergehen, während Otto Pflieger, wiewohl in vieler Beziehung hier anreihbar, aus dem angedeuteten Grunde und auch, weil er offenbar sein letztes Wort noch nicht gesprochen hat, ausser Betracht bleibt.

(Fortsetzung folgt.)

---

IX.  
**Der Basilides des Hippolytus,**  
 auf's Neue geprüft

von

**A. Hilgenfeld.**

Dualismus und auch Emanatismus galten früher als die beiden Haupteigenthümlichkeiten des Gnosticismus. Hatte Marcion auch den Emanatismus nicht angebaut, so war er doch um so entschiedener Dualist gewesen. Einen Gnostiker ohne allen Dualismus konnte man sich früher gar nicht denken. Auch Basilides galt noch in der ersten Hälfte unsers Jahrhunderts unbestritten als Verfechter einer ebenso dualistischen als emanatistischen Gnosis. Aber 1851 ward die sehr abweichende Darstellung der Philosophumena, deren Verfasser wohl Hippolytus ist, bekannt. Da erschien Basilides vielmehr als ein pantheistischer Monist, welcher anstatt einer Emanation von oben nach unten eine Evolution von unten nach oben lehrte. Dieser Basilides, ein Gnostiker ohne allen Dualismus und Emanatismus, ward von Vielen sofort als der ächte begrüßt. Es war zuerst J. L. Jacobi, welcher Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro *κατὰ πασῶν αἰρέσεων* nuper reperto illustravit (Berol. 1852). Aehnlich urtheilten dann F. C. Baur (Christenthum und christl. Kirche der drei ersten Jahrh., 1. Ausg. 1853. S. 187 f., 2. Ausg. 1860. S. 204 f.), K. Hase von der 7ten bis zur 10ten Ausgabe seiner Kirchengeschichte (1854—1877), Gerhard Uhlhorn (Das Basilidianische System mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus, 1855), W. Möller (Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, 1860, S. 344 f.). Ich bin dagegen der Erste gewesen, welcher den pantheistischen Basilides anhielt und den albekanntnen dualistisch-emanatistischen Basilides für den ächten erklärte. Diese Ansicht hatte ich dreimal zu verfechten: zuerst gegen Uhlhorn in der Abhandlung über das System des Gnostikers Basilides (Theol. Jahrb. 1856 I, S. 36 f.), dann

gegen Baur in dem Anhang der Schrift über die jüdische Apokalyptik, 1857, S. 287 f., endlich gegen Möller in der Abhandlung über den Gnosticismus und die Philosophumena (Zeitschrift f. w. Theol. 1862. IV, S. 452 f.). In dem anhaltenden Streite bin ich jedoch nicht allein geblieben. Auf meine Seite trat zuerst R. A. Lipsius in den Schriften über den Gnosticismus, 1860, S. 101 f., und „Zur Quellenkritik des Epiphanius“, 1866, S. 100 f.), dann G. Volkmar (Ursprung uns. Evangelien, 1866, S. 70 f.), endlich J. H. Scholten (Oudste Getuigenisse aangaande de Schriften des N. T., 1866, p. 69 sq.). Jetzt ist derselbe Gelehrte, welcher den pantheistischen Basilides zuerst eingeführt hat, gerade nach einem Vierteljahrhundert für denselben wieder in die Schranken getreten. Hr. D. Jacobi hat „das ursprüngliche Basilidianische System, mit eingehender Rücksicht auf die bisherigen Verhandlungen“, dargestellt in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, herausgegeben von Th. Brieger, Bd. I, Heft IV, 1877, S. 481—544. Gern erkenne ich die Sorgfalt dieser Arbeit an, von welcher ich nicht ohne Belehrung geschieden bin. Ist es dem Hallischen Theologen aber auch wirklich gelungen, den pantheistischen Basilides als legitim, den dualistisch-emanatistischen als illegitim zu erweisen?

Jacobi kann es nicht leugnen, dass Hippolytus selbst in einer früheren Schrift, in dem Syntagma gegen alle Häresieen, als dessen Auszug Pseudo-Tertullian's Schrift adversus omnes haereses gelten darf, den Basilides noch als einen Lehrer des Dualismus und Emanatismus dargestellt hat. Erst in dem späteren *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* VII, 20—27. X, 14 hat Hippolytus den Basilides als pantheistischen Monisten und Vertreter einer Evolutionslehre eingeführt. Hippolytus ist also anfangs mit den übrigen Häreseologen einig gewesen und hat sich von denselben erst später getrennt. Eines Andern hat er sich besonnen; aber auch eines Besseren? Jacobi sagt: „Quellen, welche ihm bei genauerer Nachforschung zukamen, veranlassten ihn, diese frühere Auffassung aufzugeben“. Jedenfalls hat man ernstlich zu fragen, ob Hippolytus in seiner späteren Darstellung nicht gerade das Altbezeugte und Richtige preisgegeben haben



sollte. Diese Frage drängt sich um so mehr auf, da Jacobi selbst die frühere Darstellung des Hippolytus auf den mündlichen Unterricht des Irenäus zurückführt. „Von der älteren Streitschrift des Hippolytus, welche diesem Ketzerverzeichniss [Pseudo-Tertullian's] zu Grunde liegt, sagt Photius cod. IV [soll heissen: 121]: *ταύτας* (d. i. *τὰς αἱρέσεις*) *ἐλέγχους ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου*. Mir scheint dies schlechterdings nur von mündlichen Vorträgen des Irenäus verstanden werden zu können.“ So ist es auch mir erschienen (Z. f. w. Th. 1875. II, S. 300). Um so freudiger nehme ich Jacobi's Zugeständniss an: „Ist nun diese Auffassung richtig, so wird man nicht umhin können zuzugeben, dass das ältere kürzere Werk des Hippolytus hauptsächlich auf Vorträgen des Irenäus beruht“. Die von Hippolytus anfangs befolgte Darstellung des Irenäus würde noch glaubwürdiger werden, wenn sie vollends auf Justin's Syntagma gegen alle Häresien zurückgehen sollte. Jacobi findet es „höchst scharfsinnig“, wenn Lipsius die Häresieen des ersten Buches des Irenäus [c. 23, 1—27, 4] an das verlorene polemische Werk Justin's des Märtyrers anknüpft hat. „Wenn diese Grundlage feststände und es ferner gesichert wäre, dass Irenäus auch bei Darstellung des Basilidianischen Systems sich keiner anderen Grundschrift bedient hätte, so würde damit der Streit über die Priorität entschieden sein. Denn Justin war ein Zeitgenosse des Basilides und hatte bereits gegen ihn geschrieben, als er seine erste Apologie verfasste, was nach der spätesten, wahrscheinlich zu späten Datirung um 147 geschehen ist. Wenn er nun das System des Basilides wesentlich gleichförmig mit Irenäus gezeichnet hätte, so könnte man nicht umhin, welche Schwierigkeiten auch entgegenständen, die Beschreibung des Hippolytus für eine spätere Entwicklungsform zu erklären. Freilich müsste, um das Gegentheil von Justin zu behaupten, jene andere Voraussetzung hinzukommen, dass Irenäus und Pseudo-Tertullian seine Auseinandersetzung wesentlich treu wiedergegeben haben. Und dies wird sich nicht wahrscheinlich machen lassen. D. Lipsius selbst aber hat mit einer Gewissenhaftigkeit, welche

ich ganz zu würdigen weiss, seine scheinbare und glänzend durchgeführte Hypothese preisgegeben (Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1875 S. 178).“ So ganz hat Lipsius seine frühere Hypothese denn doch nicht aufgegeben, dass er nicht wenigstens eine mittelbare Benutzung des justinischen Syntagma durch Irenäus als wahrscheinlich festgehalten hätte. Den ganzen Abschnitt des Irenäus adv. haer. I, 22—27 (höchstens ausser 26, 2) sammt den Nachrichten c. 11. 12 will er (S. 157 f.) auf eine und dieselbe Quellenschrift (um 175 in Rom verfasst) zurückführen, „die dann immerhin ihrerseits als Bearbeitung des justinischen Syntagma betrachtet werden könnte“. Ich selbst habe mir bis jetzt den unmittelbaren Gebrauch des Syntagma Justin's durch Irenäus nicht nehmen lassen. Hier beschränke ich mich auf die Thatsache, dass Irenäus seine schriftliche Darstellung der Lehre des Basilides auch in mündlichem Vortrage festgehalten hat, dass Hippolytus dieser Darstellung anfangs gefolgt ist und sich erst ein Menschenalter später anders besonnen hat. Ist es nun glaublich, dass der ursprüngliche Basilidianismus schon um 175 in Rom ganz abhanden gekommen, dass eine dualistisch-emanatistische Umwandlung desselben schon damals von einem unbekanntem Häreseologen, dann etwa 10 Jahre später (S. 486) von Irenäus in Gallien, etwa 20 Jahre später von dem alexandrinischen Clemens und (wie ich hinzufüge) etwa 25 Jahre später von Hippolytus in dem Syntagma gegen alle Häresieen unbedenklich als der ächte Basilidianismus angenommen, dass dagegen der ursprüngliche Basilidianismus erst gegen 230 durch Hippolytus in dem Elenchos aufgefunden sein sollte? Es müsste doch wunderbar zugehen, wenn der altbezeugte Dualist Basilides dem Pantheisten Basilides weichen müsste, von welchem sich vor 222 keine Spur findet.

Den Mangel einer alten Bezeugung des pantheistischen Basilides der Philosophumena hat Jacobi selbst gefühlt und durch Vermuthungen über die Quellen des Hippolytus in zweiter Auflage zu ergänzen versucht. Hippolytus schreibt VII, 20: *Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσιδώρος, ὁ Βασιλείδου παῖς γερόμενος καὶ μαθητὴς, φασὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς*

λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτήρος καὶ ἰδίαν διδασθεῖς. Basilides und Isidorus sollen also vorgegeben haben, von Matthias geheime Lehren erhalten zu haben, welche diesem der Erlöser im Privat-Unterrichte gelehrt habe. Hippolytus fährt fort: ἴδωμεν οὖν πῶς καταφανῶς Βασιλείδης ὁμοῦ καὶ Ἰσίδωρος καὶ πῶς ὁ τούτων χορὸς οὐχ ἀπλῶς καταψεύδεται μόνου Ματθίου, ἀλλὰ καὶ τοῦ σωτήρος αὐτοῦ. Bei seinem Basilides findet er vielmehr des Aristoteles τὸν περὶ τῶν ὁμωνύμων ἐν ταῖς κατηγορίαις — λόγον, ἐν ᾧ ὡς ἴδιον οὔτοι καὶ καινόν τινα καὶ τῶν Ματθίου λόγων ἀπόκρυφόν τινα ἐνδιασαφοῦσιν. Diese Berufung auf eine durch Matthias überlieferte Geheimlehre ist nichts eigenthümlich Basilidianisches. Clemens v. Alex. Strom. VII, 17, 108 p. 900 schreibt: ὡς ἡ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Βασιλείδου (ἀίρεσις), καὶ τὴν Ματθίου ἀρχῶσι προσάγεσθαι δόξαν. Es liegt sehr nahe, dem Basilides und seinem Sohne Isidorus oder doch den Basilidianern, wie den Valentinianern und Marcioniten, den Gebrauch jener Παραδόσεις Ματθίου zuzuschreiben, deren Bruchstücke in J. E. Grabe's Spicilegium ss. Patrum ut et haeticorum etc. seculi II. Tom. I. p. 117—119 und in meinem Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. IV, p. 50. 51 gesammelt worden sind. Diese Schrift sollte ja eben Lehren überliefern, welche dem Matthias der Erlöser mitgetheilt habe. Uebrigens wird diese Schrift, wie Jacobi nicht leugnet, auch ein Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίον genannt von Origenes Hom. I in Luc. (Opp. III, 933), Hieronymus (Comm. in Matth. prooem.), Ambrosius (Comm. in Luc. prooem.). Wenn also Basilides und Isidorus Geheimlehren des Erlösers durch Matthias erhalten haben wollten, so heisst das am Ende nur, dass sie, wie andre Gnostiker, auch jene Matthiasschrift gebrauchten. Jacobi will aus jener Angabe ganz etwas Anderes erschliessen. Die παραδόσεις Ματθίου soll Hippolytus nicht bloss im Gebrauche seines Basilides und des Isidorus gefunden, sondern aus dieser Schrift soll er die Lehre des Basilides selbst geschöpft haben. Fände nur Hippolytus seinen Basilides nicht eben im Widerspruche mit Matthias! Noch mehr. Jacobi lässt

den Hippolytus schon die Fälschung dieser Schrift durchschaut und den Basilides selbst als Verfasser erkannt haben, wie es in Wirklichkeit der Fall gewesen sein werde. Unter dem Namen des Matthias werde Basilides seine eigenen Lehren vorgetragen haben. Eine kühne Behauptung! Hat Basilides als Matthias geschrieben, so kann er doch nicht von Matthias geheime Lehren des Erlösers erhalten haben wollen. Und da auch Isidorus Geheimlehren des Erlösers durch Matthias erhalten haben wollte, müsste der Sohn die Matthiasschrift mitverfasst haben. Noch nicht genug. Clemens von Alexandrien führt an ein paar Stellen die „Matthias-Ueberlieferungen“ an. Jacobi schliesst, dass auch Clemens die Lehre des Basilides zum guten Theile aus der Matthiasschrift geschöpft haben werde. Zu solcher Annahme fehlt bei Clemens vollends jede Berechtigung. Clemens v. Alex. (Strom. IV, 12, 83 p. 599 sq.) giebt ja eine ganz andre Quellenschrift an, die *Ἑξηγητικὰ* des Basilides, aus deren 23. Buche er eine Stelle mittheilt. Da mag er sich in den Angaben über Basilides noch so oft mit Hippolytus berühren, welcher ja immer noch einen Basilidianismus, wenn auch schwerlich den ursprünglichen, darstellt. Ganz fern liegt die Annahme, dass auch der alexandrinische Clemens die Matthias-Ueberlieferungen als ein Werk des Basilides durchschaut und zur Angabe der Lehren desselben benutzt haben sollte. Auf solchem Grunde beruht Jacobi's Behauptung, dass die *παράδοσεις Μαθθίου* ein Werk des Basilides selbst gewesen seien (S. 532 f.). „Hippolytus lässt keinen Zweifel darüber, dass er die *παράδοσεις* des Matthias als ein Werk des Basilides betrachtet.“ Warum nicht mindestens: Basilides und Sohn? Warum schreibt Hippolytus nicht, dass Basilides und Sohn „als Pseudo-Matthias“ im Widerspruch gegen den ächten Matthias stehen? Jacobi bemerkt, in den häufigen Namensnennungen nehme Hippolytus nur auf Basilides directen Bezug. Was folgt daraus weiter, als dass er eine Schrift des Basilides vor sich zu haben meinte? Diese Schrift mag Berufungen auf die Matthias-Ueberlieferungen enthalten haben, braucht aber nicht entfernt mit denselben einerlei gewesen zu sein. Die Matthias-Ueberlieferungen waren

nicht bloss nicht ausschliesslich bei den Basilidianern im Gebrauche, sondern auch keine Darlegung eines eigentlichen Lehrsystems, vielmehr eine Art von Evangelium. Basilides hatte aber ein eigenes Evangelium, welches Origenes, Hieronymus und Ambrosius a. a. O. neben dem *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίαν* nennen. Nicht zu der Matthiasschrift, sondern zu diesem seinem Evangelium hat Basilides einen ausführlichen Commentar, die schon erwähnte *Ἐξηγητικὰ* in 24 Büchern geschrieben. Nicht in einer Pseudomathiasschrift des Basilides, sondern eben in diesem Evangelien-Commentare hat schon Agrippa Kastor die eigentliche Lehre des Basilides gefunden. Von ihm sagt Eusebius KG. IV, 7, 7: *ἐκφαίνων ὅν αὐτοῦ (Βασιλείδου) τὰ ἀπόρρητὰ φησιν αὐτὸν μὲν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία*. Jacobi (S. 542) will, weil nach *τὸ εὐαγγέλιον* ein *ἑαυτοῦ* fehlt, „nach dem Sprachgebrauche des zweiten Jahrhunderts“ bloss den evangelischen Inhalt überhaupt verstehen. „Dieser wird sicher nicht bloss kirchlichen, sondern auch häretischen Evangelienchriften entlehnt sein; es lässt sich kaum anders denken, als dass Basilides eine Zusammenstellung der Einzelheiten vor Augen hatte, und höchst wahrscheinlich hatte er selber sie gemacht.“ Immer kommt man auf eine Evangelienchrift (wobei das *ἑαυτοῦ* ganz entbehrlich war), welche Basilides sich zurecht gemacht haben wird. Aber dieses Evangelium erscheint dem des Lucas sehr verwandt<sup>1)</sup>. Jedenfalls ist nicht die Matthiasschrift das Hauptevangelium des Basilides gewesen, zu welchem er seine *Ἐξηγητικὰ* in 24 Büchern schrieb. Und alle Beziehungen des Basilides zu Matthias verhelfen dem Hippolytus ed. II. in seiner Darstellung des Basilides zu keiner älteren Bezeugung.

Den Basilidianismus des Hippolytus will Jacobi (S. 490f.) freilich schon in einem Bruchstücke des Basilides nach-

<sup>1)</sup> Wie wir gleich aus den Actis Archelai et Manetis c. 55 aufs Neue erkennen werden. Jacobi erinnert auch mit Recht an Origenes Hom. 34 in Luc. (Opp. III, 981): *ταῦτα (Luc. 10, 27. 28) δ' εἶρηται πρὸς τοὺς ἀπὸ Οὐαλειτίου καὶ Βασιλείδου καὶ τοὺς ἀπὸ Μαρκίανος ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰς λέξεις ἐν τῷ καθ' ἑαυτοῦς εὐαγγελίῳ*.

weisen, welches die Acta Archelai et Manetis c. 55 bewahrt haben. Diese Schrift setzt Jacobi kurz vor oder nach 325 an und lässt sie (worin ich ihm nicht beistimme) in Aegypten verfasst sein. Sehen wir die beiden Bruchstücke aus dem 13. Buche der *Ἐξηγητικὰ* des Basilides darauf an, ob sie wirklich den pantheistischen, nicht vielmehr den dualistischen Basilides bezeugen!

Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior non longe post nostrorum apostolorum tempora, qui et ipse cum esset versutus et vidisset, quod eo tempore iam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat. Denique cum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis. et omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent. exstat tamen tertius decimus liber tractatum eius, cuius initium tale est:

„Tertium decimum nobis tractatum scribentibus librum necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit per parabolam divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat. hoc autem solum caput liber continet.“

Nonne continet et alium sermonem, et sicut opinati sunt quidam? nonne omnes offendemini ipso libro, cuius initium erat hoc? sed ad rem rediens Basilides interiectis plus minus vel quingentis versibus ait:

„Desine ab inani et curiosa varietate. requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala

5. 6. ‚cum nihil haberet quod assereret, proprium aliis de initiis proposuit adversariis‘ „, da er nichts hatte, was er lehren konnte, trug er das, was Anderen eigen war, über die feindseligen Principien vor“, ändert und erklärt Jacobi (S. 498 f.) ohne Grund und Glück.

11. parabolam hat Chr. C. J. v. Bunsen (Hippolytus I, S. 66) sehr glücklich verbessert für parvulam. — 12.13. ‚hoc autem solum caput liber continet‘, sind offenbar noch Worte des Basilides.

14. 15. ‚Nonne continet et alium (ξέρον) sermonem, et sic (oder: sicut et, ὡς καὶ) opinati sunt quidam?‘ Wieder eine ebenso wenig nöthige

associaverunt, ipsa dicentes initia esse et ingenita, id est in principis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur. haec cum apud semet ipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat, quam vellet, et qualis sibi competeret. omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi ipsum malum videtur. postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tamquam melioris rei sumta concupiscentia insectabantur ea commisceri.“

Gewiss höchst wichtige Bruchstücke! Basilides „wollte“ denselben Dualismus behaupten, welchen schon Scythianus vortragen hatte. Das voluit affirmare ist sachlich nicht verschieden von affirmavit. Jacobi findet hier freilich eine Andeutung, dass der Verfasser eine klare Billigung des Dualismus bei Basilides nicht gefunden habe und nur eine Vermuthung ausspreche. Immer hat der Verfasser die Bücher des Basilides noch vor sich gehabt und in ihnen den Willen gefunden, den Dualismus zu behaupten. Das ἐβούλετο vor διαβεβαιούσθαι kann sehr wohl den nicht gelungenen Versuch der Behauptung bezeichnen sollen. Wir erfahren ferner, dass Basilides nichts Eigenes oder Neues zu sagen hatte, deshalb den Dualismus „mit andern, einander widersprechenden Aussprüchen“ vortrug. So meine ich erklären zu müssen, indem ich c. 40 vergleiche: interpretabatur enim (Manes) quaedam aliene, quibus etiam ex propriis addebat, quae mihi valde peregrina visa sunt et infida. — (legem Mysi) esse contrariam et inimicam alteram alteri obsistentem. — denique coepit dicere plurima ex lege, multa etiam de evangelio et apostolo Paulo, quae sibi videntur esse contraria<sup>1)</sup>. Basilides soll den Dualismus mit Worten Anderer, welche nicht immer in Einklang waren, vortragen haben. Seine

als glückliche Aenderung Jacobi's. Derselbe bringt hier den Sinn heraus: Das 13. Buch des Basilides enthalte auch eine absonderliche, schwer verständliche Darstellung; ein solches Urtheil habe des Basilides Lehrform schon öfter erfahren.

<sup>1)</sup> Vgl. auch c. 15: quantum ad contraria spectat — quantum ad propria. Epiphanius Haer. LXVI, 14 τὴν ἐναντιότητα τῶν λόγων.

schwere und rauhe Darstellung soll überhaupt das Verständniß erschweren. Das folgende tamen (nicht enim) Z. 7 lehrt aber, dass der Verfasser nicht etwa, wie Jacobi meint, um die absonderliche, schwer verständliche Darstellung, sondern recht eigentlich, um den Dualismus des Basilides zu belegen, den Anfang des 13. Buches der *Ἐξηγητικά* anführt. Obwohl Basilides seinen Dualismus „mit andern, einander widersprechenden Aussprüchen“ vortrug und überhaupt so schwer zu verstehen ist, tritt seine Ansicht doch in dem 13. Buche deutlich hervor.

Basilides schreibt: „Da wir das 13te Buch dieser Abhandlungen schreiben, bot ein nothwendiges und fruchtbares Wort das Erlöserwort (*ὁ σωτήριος λόγος*) dar. Durch das Gleichniß des Reichen und des Armen sagt er an die ohne Wurzel und ohne Ort über die Dinge kommende Natur, woher sie gesprosst sei. Dieses einzige Hauptstück aber enthält das Buch“.

Der Verfasser bemängelt zunächst den Schluss. Er bemerkt, dass Basilides in diesem Buche doch noch Andres behandelt, namentlich die Ansichten Einiger mitgetheilt, also seine eigene Ansicht aliis dictis proposuit adversariis. Sodann hebt der Verfasser den sachlichen Anstoss dieses Buch-Anfangs hervor. Offenbar meint er naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit. Noch immer bieten diese Worte vielen Anstoss dar, wenigstens für das Verständniß. Was bedeutet „die Natur, welche ohne Wurzel und ohne Ort über die Dinge kommt, aber doch irgendwoher gesprosst ist“? Der Verfasser hat sie offenbar im Sinne der dualitas von dem bösen Princip verstanden. Und sollte er die Worte nicht richtig verstanden haben? Fragen wir zuerst: wo Basilides das Gleichniß des Reichen und des Armen als Erlöserwort gefunden haben wird? Ich habe geantwortet: in dem Gleichniß Luc. 16, 20 f. von dem reichen Manne und dem armen Lazarus, über welchen ohne alle sichtliche Verschuldung von seiner Seite, gleichsam ohne Wurzel und ohne Ort, das Uebel kommt, welches aus einem eigenen Reiche des Bösen hervorgesprosst war. Jacobi (S. 500 f.) bestreitet diese Ansicht und will



vielmehr an ein Gleichniss aus irgend einem apokryphischen Evangelium denken. Allein man wird um das lucanische Gleichniss, welches auch in diesen Acten c. 41 besprochen wird, nicht hinwegkommen können. Eben dieses Gleichniss bezeichnet Irenäus adv. haer. IV, 2, 4 als *fabulam pauperis et divitis*. Clemens v. Alex. schreibt Strom. IV, 6, 30 p. 577: *τί δὲ βούλεται ἢ τοῦ Λαζάρου παραβολὴ τῷ κυρίῳ πλουσίου καὶ πένητος εἰκόνα δεικνύουσα*; Ist aber dieses Gleichniss gemeint, so darf man nicht mit Jacobi behaupten: unter dem Reichen habe Basilides das Gute, unter dem Armen das Böse verstanden, also gerade eine nicht dualistische Ansicht bekannt. „Erklärt aber Basilides in dem obigen Gegensatze den Armen für das Böse. was ohne Wurzel sei, so befindet sich seine eigene authentische Aussage im directen Widerspruch mit der Grundanschauung, welche ihm von den Zeugen jener Art [Irenäus u. s. w.] beigelegt wird, und sie können nicht das ursprüngliche System desselben vortragen. Nicht nur ein thätiges und aggressives Princip ist damit ausgeschlossen, sondern jeder Dualismus, welcher eine ewige Hyle als selbständige Existenz und Quell des Bösen Gott gegenüberstellt.“ Diese Behauptung ist gewiss nicht richtig. Der Arme stellt das Böse durchaus nicht activ, sondern lediglich passiv dar, als das Leiden, welches ihn ohne alle ersichtliche Schuld ergriff, als eine dämonische Macht, welche über die Dinge kommt, ohne in denselben Wurzel und Ort zu haben. Dem Bösen als dem Uebel wird das *sine radice et sine loco* keineswegs schlechthin beigelegt, wogegen schon das *unde pullulaverit* zeugt. Dem Bösen wird vielmehr nur das *sine radice et sine loco rebus supervenire* beigelegt. Das *supervenire* mag Jacobi nach dem Sprachgebrauche des Uebersetzers c. 7 auf *ἐπιδημεῖν* zurückführen. Immer lässt es sich vergleichen, dass wir c. 24 die Behauptung des Manes lesen: *quia supervenerint tenebrae ex propriis finibus in regnum dei boni*, auch c. 25 *si pastori superveniat leo non habenti oves — si supervenisset leo etc.* Jacobi vergleicht selbst treffend, was Clemens v. Alex. Strom. IV, 12, 90 p. 603 als basilidianische Lehre angeibt: *ὁ πόνος*

καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν, ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ. Wie der Rost über das Eisen, so schien das Böse als ein unveranlasstes Leiden über den armen Lazarus gekommen zu sein. Diesen Gedanken aber kann man nur dualistisch finden. Treffend bemerkt Epiphanius Haer. XXIV, 6 über den Basilidianismus: ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ αὐτῆς τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζῆτειν καὶ λέγειν πόθεν τὸ κακόν. — οὔτε γὰρ ποτε κακὸν ἦν οὔτε ῥίζα γέγονε κακίας οὔτε ἐνυπόστατον τὸ κακόν ἐστίν. οὐκ ἦν γὰρ ποτε τὸ κακόν, ἐπέσκατον δὲ διὰ προφάσεως ἐν ἑκάστῳ τῶν ποιούντων τὸ κακόν ἐνεστίν, ἐν δὲ τῷ μὴ ποιεῖν οὐκ ἐνεστί, καθάπερ ἐν τοῖς ἄνω λόγοις προοδηλωται. — ποῦ τοίνυν τοῦ κακοῦ ἐστίν ἡ ῥίζα ἢ ἡ ὑπόστασις τῆς πονηρίας; Basilides behauptete eben eine eigene Wurzel des Bösen (unde pullulaverit) und eine eigene natura oder ὑπόστασις desselben, freilich nicht in den Dingen dieser Welt. Basilides behauptete keineswegs, wie Epiphanius Haer. LXVI, 15 gegen Manes: ἀνυπόστατον εὐρεθήσεται τὸ κακὸν καὶ μηδεμίαν ῥίζαν ἔχον, ἀλλὰ ἕως ἔργων μόνον ἐστὶ πρακτικῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας ἀποτελεστικόν. ἐν τῷ γὰρ ποιεῖν ἡμᾶς τὸ κακόν ἐστίν, ἐν δὲ τῷ μὴ ποιεῖν οὐκ ὑπάρχει. Dem Basilides gilt das κακόν vielmehr als unabhängig von dem Thun der Menschen und den Dingen dieser Welt, als wurzelnd und heimisch in einer andern, dämonischen Weltordnung. Von dort kommt es über die Dinge dieser Welt, wie ein Seitenstück zu jenem πνεῦμα, welches nach Joh. 3, 8 weht, wo es will, von welchem man nicht weiss, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, hat aber seine eigene Wurzel, wie wenn Manes in den Acten c. 17 lehrt: quia est radix alia malitiae, quam non plantavit deus. Geht man von dem lucanischen Gleichnisse aus und reisst man das sine radice et sine loco nicht los von dem zugehörigen rebus supervenientem, so kann man nicht mit Jacobi (S. 506) sagen: „Fassen wir die Resultate zusammen, so ergibt sich, dass das erste Fragment des Basilides weder zu dem Zweck hingestellt ist, den dualistischen Charakter seines Systems zu erweisen [allerdings], noch auch der Dualismus zu dem im Frag-

ment enthaltenen Begriffe des Bösen und seinen Einzelprädicaten passe [allerdings], am wenigsten [vollkommen] der persisch geartete Dualismus, aber auch nicht der gemässigte einer passiven Hyle.“ So wird man auch darin nicht zustimmen können, dass Jacobi (S. 512 f.) zeigen will, dieses Bruchstück füge sich mit dem Berichte des Hippolytus harmonisch zusammen. Basilides habe eine idealistische Gottesidee mit einer realistischen, stoisch gearteten Weltbetrachtung verbunden. Das Böse sei ihm daher überall da, wo eigne Existenz und Ordnung aufhört. „Es ist der noch nicht gestaltete Rest der ἀμορφία an den Dingen, die Nachwirkung der niederen Stufen des Daseins auf die höheren Formen, wodurch die Vermischung, Verunreinigung und Verdunklung an ihnen bis zu gewissem Grade fort dauert, und wovon sie durch höhere μόρφωσις, welche mit der κάθαρσις zusammenfällt, geläutert und befreit werden. Das Böse besteht also nirgends für sich, es ist die Gestaltlosigkeit an der πανσπερμία und haftet als ungestalteter Rest derselben an den einzelnen Dingen. Ferner betrachtet Basilides das Ziel der Entwicklung, die Herstellung der Weltordnung (S. 376. 378 ed. D. S.) mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkte, welcher auch den Stoikern geläufig ist, dass jedes Wesen den ihm nach seiner Natur (κατὰ φύσιν) und Eigenthümlichkeit zukommenden Ort einnehme (τὰ οἰκεία, τὸν οἰκεῖον τόπον). Wenn es also in dem ersten Fragment der Acten heisst, das Böse sei ohne Wurzel und Ort, so ist diess der bezeichneten Vorstellung von seiner Natur völlig angemessen.“ Jacobi hat gewiss sein Mögliches gethan, um den Basilides des Bruchstückes nach dem Basilides des Hippolytus zu erklären, aber doch Unmögliches versucht. Das esse sine radice würde sich von dem Bösen (richtiger Unvollkommenen) als einem Reste ursprünglicher ἀμορφία allenfalls aussagen lassen, aber nicht das esse sine loco, da dieses Unvollkommene ja gerade den Dingen anhaftet, bei ihnen zu Hause ist. Nun handelt es sich aber um ein sine radice et sine loco rebus supervenire, was von dem Unvollkommenen bei Hippolytus gar nicht ausgesagt werden kann. Und was wird der Basilides des Hippolytus auf die Frage, unde pullulaverit, für eine Antwort geben? Wie er Phil. VII, 22 das Licht ἐξ

οὐδενὸς geworden sein lässt, so verbietet er überhaupt nach dem Ursprunge zu fragen (*μὴ ἐπιζήτει πόθεν*), da alles in dem Weltsamen war. Stellt man an diesen Basilides die Frage, wie das Böse über die Dinge kommt, so wird er von dem Bösen als dem Mangelhaften die Antwort geben, dass es gar nicht über die Dinge kommt, weil es an ihnen seine „Wurzel und Stätte“ hat. Als „die Natur, welche ohne Wurzel und ohne Ort über die Dinge kommt“, würde der Basilides des Hippolytus eher die von oben kommende Gestaltung, Reinigung, Herstellung angeben. Die Frage, unde (*malum*) pullulaverit würde er höchstens mit Hinweisung auf die *σύγχυσις οἴονεὶ πανσπερμίας* (VII, 27) beantworten. Da es sich hier um das lucanische Gleichniss handelt, fällt es vollends dahin, wenn Jacobi behauptet: „Der ganze Satz besagt also, die Figur des Armen, welcher den Reichen antritt [!], bedeutet das Böse, welches nichtig in seinem Ursprunge, ohne eigne Lebenskraft und eigenthümliche Stelle, sich den Dingen anhängt.“ Richtiger wäre: Das Unvollkommene, welches an den Dingen recht eigentlich Wurzel und Stelle hat und aus der Vermischung in dem Allsamen stammt. Dass das Böse nichtig ist und aus dem Nichts stammt, hat der Basilides der Acta sicher nicht gemeint. Derselbe bezeichnet das Böse überdiess als eine natura (*φύσις*), was man nicht mit Jacobi in „die Besonderheit irgend welchen Daseins“ abschwächen, sondern nur als das Gegentheil von dem *ἀνπόστατον* des Eiphanius fassen kann. Diesem ersten Bruchstücke des Basilides steht der Basilidianismus des Hippolytus ganz fern.

Auf das zweite Bruchstück, welches den entschiedensten Dualismus ausdrückt, kann auch Jacobi (S. 506 f.) den Basilidianismus des Hippolytus nicht anwenden. Er bestreitet nur, dass Basilides hier „mit andern Worten“ seine eigene Ansicht ausgedrückt habe. Allein eine „kühle und objective Weise“, mit welcher Basilides die Lehren einiger Barbaren einleite, ist gar nicht zu bemerken. Im Gegentheil, ab inani et curiosa varietate hellenischer Lehren wendet er sich mit unverkennbarer Vorliebe zu einer barbarischen, welche ihm besser gefällt. Er erscheint eben nicht, wie bei Hippolytus, als negator, sondern als affirmator dualitatis.

Auch den Clemens von Alexandrien will Jacobi (S. 519 f.) gegen den Dualismus des Basilides zeugen, vielmehr den Pantheismus, welchen ihm Hippolytus zuschreibt, bestätigen lassen. Ich habe schon in der jüdischen Apokalyptik (S. 297 f.) den Nachweis versucht, dass der alexandrinische Clemens vielmehr den Dualismus und Emanatismus des Basilides bezeugt und den Irenäus nebst Nachfolgern wesentlich bestätigt. Auch jetzt kann ich nicht anders urtheilen.

Nicht zu dem Evolutionsanfang und nicht zu der Ogdoas des ersten Archon bei Hippolytus, sondern zu dem Emanatismus bei Irenäus stimmt die ergänzende Angabe des Clemens v. Alex. (Strom. IV, 25, 164 p. 637) über *Δικαιοσύνη* und *Ειρήνη* als Glieder der höchsten Ogdoas. Und sollte es nicht von vorn herein den Dualismus des Basilides bestätigen, wenn Clemens bei demselben den Einen Gott ausdrücklich vermisst? Strom. V, 11, 75 p. 690: *πάλιν ὁ Μωϋσῆς οὐκ ἐπιτρέπων βωμοὺς καὶ τεμένη πολλοῦ κατασκευάζεσθαι, ἕνα δ' οὖν νεῶν ἰδρυσάμενος τοῦ θεοῦ μονογενῆ τε κόσμον, ὡς φησιν ὁ Βασιλείδης, καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκ ἔτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελε θεόν.* Meine frühere Erklärung der „eingeborenen Welt“ von dem Lichtreiche gebe ich Hrn. D. Jacobi (S. 520 f.) gern preis. Ich habe bereits (Z. f. w. Th. 1862, S. 458, Anm. 4) an den *μονογενῆς οὐρανός* Plato's und an die Behauptung Plutarch's (de def. orac. 24 sq.) erinnert, *τὸ τῷ θεῷ μὴ μονογενῆ μηδ' ἕρημον εἶναι τὸν κόσμον.* Abweichend von der Annahme einer Mehrheit von Welten, welche auch Plutarch vertrat, mag Basilides den *μονογενῆς κόσμος* als die einzige Körperwelt gelehrt haben. Aber den Einen Gott hat er eben nicht gelehrt. Welchen andern Gott wird er nun angenommen haben? Jacobi (S. 528 f.) meint: den Archon als den Gott dieser Körperwelt. Immer würde Clemens bei Basilides nur einen einzigen Archon kennen (vgl. Strom. II, 8, 36 p. 488), nicht mit Hippolytus (Phil. VII, 23. 24. X, 14) zwei Archonten aus dem Allsamen aufsteigen lassen, welche sich ohnehin nur zu Göttern überheben. Und den einzigen Archon des Basilides lässt Clemens Strom. II, 8, 36 p. 488 sich der frohen Bot-

schaft des „Gottes über Alles“ ja gutwillig fügen. Ein „anderer Gott“ im volleren Sinne des Wortes ist am Ende der Teufel, dessen Vergötterung Clemens dem Basilides einmal vorwirft, Clemens Strom. IV, 12, 83 p. 599 sq. theilt zunächst aus dem 23. Buche der *Ἐξηγητικά* des Basilides Stellen mit, welche die Behauptung enthalten, dass die Leiden, welche die Christen betreffen, von ihnen verschuldet sind, weil auch sie das *ἀμαρτηρικὸν* in sich tragén, höchstens nicht zur That haben werden lassen; deshalb thue auch bei ihnen die Vorsehung nichts Böses, wenn sie Leiden über die Christen verhängt. Basilides schreibt §. 84 p. 600: *καὶ τὸν ἀναμάρτητον ὃν λέγω ἐὰν ἴδω πάσχοντα, κὰν μηδὲν ἢ κακὸν πεπραχώς, κακὸν ἐρῶ τὸ (1. τῷ) θελεῖν ἀμαρτάνειν. πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοῦν ἐρῶ.* Die göttliche Vorsehung wirkt nach Basilides auch in diesen Leiden nichts Böses, vielmehr etwas Gutes, da die nicht wegen irgend welcher Verbrechen, sondern als Christen Leidenden *εἰς τοῦτο ἄγονται τὸ ἀγαθὸν χρηστότητι τοῦ περιάγοντος* (§. 83 p. 599), wie ja auch das Kind, welches bloss das *ἀμαρτηρικὸν* in sich hat, *ἐπὰν ὑποβληθῇ τῷ παθεῖν, εὐεργετῆται (τε del.) πολλὰ κερδαίνον δύσκολα.* Basilides liess so auch den Erlöser, wie ein noch nicht durch die Thatschuldiges Kind, gelitten haben, ja schrack nicht zurück vor dem Geständniss, *ἄνθρωπον ὄντιν' ἂν ὀνομάσῃς* (also auch Jesum) *ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν· καθαρὸς γὰρ οὐδεὶς, ὥσπερ εἶπέ τις* (Iob. XIV, 4), *ἀπὸ ῥύπου* (§. 85 p. 600). Deshalb ruft Clemens §. 87 p. 601 über Basilides aus: *πῶς δὲ οὐκ ἄθεος θειάζων μὲν τὸν διάβολον, ἄνθρωπον δὲ ἀμαρτηρικὸν τολμήσας εἰπεῖν τὸν κύριον; πειράζων γὰρ ὁ διάβολος εἰδὼς μὲν ὃ ἔσμεν, οὐκ εἰδὼς δὲ εἰ ὑπομενοῦμεν, ἀλλὰ ἀποσεῖσαι τῆς πίστεως ἡμᾶς βουλόμενος καὶ ὑπάγεσθαι ἐαντῷ πειράζει, ὅπερ καὶ μόνον ἐπιτέτραπται αὐτῷ.* Schade, dass Clemens die Erörterung über den Teufel des Basilides abbricht: *ἀλλὰ πρὸς μὲν τὰ δόγματα ἐκεῖνα, εἰ μετενσωματοῦνται ἡ ψυχὴ, καὶ περὶ τοῦ διαβόλου κατὰ τοὺς οἰκείους λεχθήσεται καιροῦς.* Aber so rathlos hat Clemens uns doch nicht gelassen, dass wir in seinem Aus-

drucke mit Jacobi „einen momentanen Wechsel des logischen Verhältnisses“ annehmen müssten. „Und dafür lässt sich sagen, dass die directe Beziehung auf ein böses Unwesen völlig abrupt in den Zusammenhang hineinfahren würde.“ Am Ende doch nicht so abgerissen, da Basilides, indem er von der göttlichen Vorsehung alles Böse fern halten will, von selbst auf einen eigenen Urquell des Bösen, auf ein *θειάζειν τὸν διάβολον* hinweist. Eben dieses ist der innere Gedankenzusammenhang des entschiedenen Dualismus. Auch Manes suchte nach Epiphanius Haer. LXVI, 15 *κακίαν μὴ προσμιῖξαι θεῶ* und kam auf den Teufel als selbständigen Urheber des Bösen. Epiphanius fährt fort c. 16: *ὁ δὲ μανιώδης οὗτος Μάνης βουλόμενος κακίας ὑπεξαιρεῖν τὸν θεόν, μᾶλλον αὐτῷ κακίαν πρὸς ἴσον ἀντεκατέστησεν.* Wird man darauf nicht auch bei dem Ausrufe des Clemens über Basilides hingewiesen? Gottlos erscheint es ihm, dass Basilides den Teufel vergöttert, für eine selbständige Macht des Bösen, den Herrn dagegen für einen der Sünde fähigen Menschen erklärt. Wie kann man, fährt er fort, den Teufel nur vergöttern, welcher als Versucher Leiden über die Christen bringt? Eben in der Auffassung dieser Leiden unterscheidet sich Clemens wesentlich von Basilides. Basilides hatte die Leiden der Verfolgungen der Christen auf die göttliche Vorsehung selbst zurückgeführt, ohne dieselbe etwas Böses wirken zu lassen. Clemens will von diesen Leiden den Willen Gottes möglichst fern halten. Gottlos erscheint ihm der basilidianische Gedanke, dass *θειλήματι θεοῦ καὶ κολάσεις* geschehen, *οὔτε γὰρ ὁ κύριος θελήματι ἔπαθεν τοῦ πατρὸς, οὔθ' οἱ διωκόμενοι βουλήσει τοῦ θεοῦ διώκονται.* Clemens sieht keinen andern Ausweg, als *συντόμως φάναι τὰ τοιαῦτα συμβαίνειν μὴ κωλύσαντος τοῦ θεοῦ· τοῦτο γὰρ μόνον σώζει καὶ τὴν πρόνοιαν καὶ τὴν ἀγαθότητα τοῦ θεοῦ.* Mit den Verfolgungen und Leiden der Christen als solchen hat die basilidianische Vergötterung des Teufels nichts zu thun. In die Anstiftung derselben durch den Teufel kann Clemens das *θειάζειν τὸν διάβολον* nicht gesetzt haben, weil er eben gegen Basilides diese teuflische Anstiftung verflucht. Er kann aber auch nicht

meinen, Basilides vergöttere den Teufel, indem *ér* die Leiden der Christen auf die göttliche Vorsehung zurückführe, was vielmehr eine Verteufelung der Vorsehung sein würde. Es bleibt also wohl nichts übrig, als die Annahme, dass Clemens dem Basilides, welcher Jesum für einen der Sünde fähigen Menschen erklärte, entrüstet die Auffassung des Teufels als eines andern Gottes, als selbständigen Urhebers alles Bösen vorhält<sup>1)</sup>. Den entschiedenen Dualismus des Basilides setzt er gar als eine unbezweifelte Thatsache voraus.

Von dem *ὄνκ ἂν θεός*, mit welchem der Basilides des Hippolytus beginnt, weiss Clemens von Alexandrien nichts, wie er denn auch nach Jacobi (S. 519 f.) Strom. IV, 12, 90 p. 602 dem Basilides den Ausspruch in den Mund legt, dass die Vorsehung *ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ*. Freilich soll eben dieser „Gott des Alls“ den Dualismus des Basilides widerlegen, den Pantheismus, welchen Hippolytus darstellt, bestätigen. „Wenn die Hyle die Abstraction des Ungeformten ist, so kann Gott der Gott alles Existirenden sein.“ Ich kann in dem Ausdruck, für welchen ohnehin zunächst Clemens selbst verantwortlich ist, wirklich nicht diese antidualistische Bedeutung finden. Auch das entschieden dualistische zweite Bruchstück der Acten erkennt ja das Licht als das Bessere (*melior res*) an. Da mochte Basilides auch als Dualist, indem er von dem Bösen oder der Finsterniss absah, den guten Gott wohl den Gott des Alls nennen, wie er ihn auch bei Clemens v. Alex. Strom. VI, 8, 36 p. 418 *ὁ ἐπὶ πᾶσι* nennt. Den denkbar schroffsten Dualis-

<sup>1)</sup> Diese Ansicht wird bestätigt durch den Sprachgebrauch des alexandrinischen Clemens, vgl. Prot rept. c. 2, 13 p. 12: *θειάσαι πόρνην πολιτιδα* (von eigentlicher Vergötterung), ebdas. 4, 49 p. 43: *σεβασμῶς τεθείλακε θεὸν ὁ βασιλεὺς ὁ Ῥωμαίων τὸν . . Ἀντίνοον*. Strom. II, 20, 119 p. 491 sq.: *καὶ τὸν Ἐπίκουρον τέλος εἶναι τοῦ φιλοσόφου ἀνέπεισε θέσθαι τὴν ἡδονήν. θειάζει γοῦν σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα*. Es war ein *θειάζειν*, dass Epikuros die Lust für das höchste Ziel erklärte. So wird des Basilides *θειάζειν τὸν διάβολον* darin bestanden haben, dass er den Teufel für die ursprüngliche Macht des Bösen erklärte.



mus hat Basilides allerdings nicht vertreten. Das erhellt auf alle Fälle aus den Worten, welche Clemens Strom. IV, 12, 88 p. 601 sq. mittheilt: *εἰ δέ, ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, ἐν μέρει ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφραμεν τὸ ἡγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἔν.* Ich gestehe, überrascht zu sein durch Jacobi's Erklärung, welcher das *θέλημα* Gottes nicht nach dem gangbaren Sprachgebrauche von dem Inhalte oder Gegenstande des göttlichen Willens, sondern von seinem Wollen (activ), seiner *θέλησις* versteht. Es lässt sich auch für diese Ansicht etwas sagen. Namentlich scheint die Schlussfolgung des Clemens, dass *θελήματι τοῦ θεοῦ καὶ κολάσεις ἔσονται* darauf zu beruhen, dass Gott alles, also auch die Verfolgerungen der Christen, geliebt hat und nichts, also auch nicht die Verfolger, hasst. Aber aus dem „sogenannten“ Willen Gottes folgt noch lange nicht, dass auch der Basilides des Clemens so, wie der Basilides des Hippolytus, dem „nicht seienden Gotte“ alle positiven Prädicate abgesprochen haben sollte. Dieses „Sogenannte“ hat nicht mehr auf sich als §. 83 *ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν.*

Was Clemens v. Alex. Strom. II, 20, 112, 113 p. 488 als Lehre des Basilides über die fremdartigen Anhängsel (*προσαρτήματα*) der Seele ausführt, sieht Jacobi (S. 523 f.) als vollkommene Bestätigung des Hippolytus an. So lange der Bericht des Hippolytus unbekannt war, habe man ein Recht gehabt, die Begriffe des *τάραχος* und der *σύγχυσις ἀρχική*, welche Clemens aus der Principienlehre des Basilides mittheilt, mit dem vorausgesetzten Dualismus zu verknüpfen. „Allein nachdem durch Hippolytus ein eigenthümliches Verständniss und ein weiter Zusammenhang dieser Ideen aufgedeckt ist, namentlich die Bewegung vom chaotischen Zustande zu dem geordneten besonderen Dasein (*φυλοκρίνησις*), welche zu den Grundgedanken des Systems gehört, ist es kein unbefangenes Verfahren, alle jene Bestimmungen des Clemens den dualistischen Berichten einzureihen.“ Clemens sagt: *Οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασιν, πνεύματά τινα*

ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρητημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατὰ τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικὴν, ἄλλας τε αὖ πνευμάτων νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφέεσθαι ταύταις, οἷον λύκου, πιθήκου, λέοντος, τράγου, ὧν τὰ ιδιώματα περὶ τὴν ψυχὴν φανταζόμενα τὰς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς τοῖς ζώοις ἐμπερῶς ἐξομοιοῦν λέγουσιν· ὧν γὰρ ιδιώματα φέρουσι, τούτων τὰ ἔργα μιμοῦνται, καὶ οὐ μόνον ταῖς ὁρμαῖς καὶ φαντασίαις τῶν ἀλόγων ζώων προσοικεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ φντῶν ιδιώματα καὶ κάλλη ζηλοῦσι διὰ τὸ καὶ φντῶν ιδιώματα προσηρητημένα φέρειν. ἔχει δὲ καὶ ἕξωθεν ιδιώματα οἷον ἀδάμαντος σκληρίαν. Eine „ursprüngliche Verwirrung und Vermischung“, durch welche die dem Lichtreiche angehörige Vernunftseele allerlei Anhängsel aus dem Reiche der Finsterniss erhielt, bietet nun aber gerade das zweite Bruchstück des Basilides in den Acten dar. Was weist uns hier vielmehr auf Hippolytus hin? Allerdings lässt Hippolytus in dem Allsamen eine ursprüngliche σύγχυσις bestanden haben, aber doch nur als ein Nochnichtgeschiedensein der Unterschiede des Daseins. Und wo ist bei Hippolytus ein ursprünglicher τάραχος zu finden? Dieser τάραχος weist doch eben auf den Zusammenstoss des Lichtreichs mit einem Reiche der Finsterniss zurück. Das „gesonderte besondere Dasein“ ist überdiess noch nicht die φυλοκρίνησις. Auch nach Hippolytus VII, 27 ist erst Jesus die ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως τῶν συγκεχυμένων. Wir lesen: ἀναγκαῖον ἦν τὰ συγκεχυμένα φυλοκρινηθῆναι διὰ τῆς τοῦ Ἰησοῦ διαιρέσεως. Jene Anhängsel, welche die Vernunftseele von einer „ursprünglichen Verwirrung und Vermischung“ her erhalten hat, hängen unverkennbar zusammen mit einer Urschuld derselben, wiefern sie in eine Vermischung mit Mächten der Finsterniss einging, welche Schuld sie in dem irdischen Leben durch eine Wanderung abzubüssen hat. Die Lehre des Basilides von einer Seelenwanderung wird aber bloss durch Clemens von Alex.<sup>1)</sup> und Ori-

<sup>1)</sup> Strom. IV, 12. 85 p. 600: τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἐτέρῳ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐν ταῦθα. Excerpta ex scr. Theodoti §. 28 p. 976: τό Θεὸς ἀποδιδούς

genes<sup>1)</sup> bezeugt. Dem Basilides des Hippolytus kann sie nur gewaltsam zugeschrieben werden. Aus Clemens und Origenes erhalten wir die Vorstellung, dass die Vernunftseele von jener „ursprünglichen Verwirrung und Vermischung“ her unvernünftige „Anhängsel“ erhalten hat, geradezu eine „angewachsene Seele“, wie sie Isidorus in der Schrift *περὶ προσφροῦς ψυχῆς* (bei Clemens von Alex. Strom. II, 20, 113 p. 488) genannt hat. Daher die Behauptung, *ὅτι μὴ ἔστιν ἡ ψυχὴ μονομερής*. Die Annahme von zwei Seelen in dem Menschen, welche sich bei dem Basilides des Hippolytus gar nicht findet, hängt auch bei den Manichäern mit dem strengen Dualismus zusammen. Bei dem Basilides des Clemens erhält die angewachsene Seele noch weitere Anwüchse aus dem Stein-, Pflanzen- und Thierreiche, offenbar auf ihrer irdischen Wanderung. Es ist wahrlich „kein unbefangenes Verfahren“, wenn Jacobi das *προσ-επιγύεσθαι* an der *προσφροῦς ψυχῆς* nur „eine Addition der Gegenstände, nicht eine Zeitfolge“ besagen lassen will. Bei dem Basilides des Hippolytus ist freilich weder von jener Urschuld der Vernunftseele, noch von dieser Wanderung der zusammengewachsenen Doppelseele durch das Stein-, Pflanzen- und Thierreich etwas zu finden. Nur in ganz verblasster Gestalt kann Jacobi die Urschuld und die irdische Wanderung der Seele in den Basilidianismus des Hippolytus hineinlegen: „Dass Anhängsel niederen Lebens den Geist auf seine höhere Stufe in der Weltentwicklung begleiten, ist Nothwendigkeit und Schuld zugleich; sobald die Einheit des Geisteslebens erreicht ist [welche bei dem Basilides des Clemens schon vorirdisch ist], hat der letztere Gesichtspunkt seine Stelle [also erst hinterher gewissermassen eine Schuld, nicht von vorn herein und eigentlich, wie

*ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι* (Deut. V, 9. Num. XIV, 18) *φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου κατὰ τὰς ἐνωματώσεις.*

<sup>1)</sup> Origenes Comm. in epi. ad Rom. lib. V (Opp. IV, 549) theilt ein eigenes Bruchstück des Basilides mit: *Dixit enim apostolus, „quia ego vivebam sine lege aliquando“ (Rom VII, 9), hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.*

bei dem ächten Basilides]. Das alles stimmt vortrefflich [!] zu Hippolytus' Bericht. Nicht minder passt das Dogma der Seelenwanderung, welches Clemens und Origenes dem Basilides zuschreiben, sehr gut [?] zu seinen Ideen einer Stufenleiter des Weltlebens. Die ἀποκάθαρσις, welche durch die φυλοκρίνησις [diese tritt ja erst mit Jesu ein] das höhere Leben von den Elementen des niederen befreit, entspricht der Bemerkung des Clemens (Strom. IV, 12, 85 p. 600), dass die Sünden gebüsst werden, die vor der gegenwärtigen Einkörperung begangen seien [Sünden der Seele in dem Allsamen der Welt!]. Wenn auch Hippolytus' Bericht den Ausdruck ἐνωματώσεις nicht enthält, so nähert er sich doch dem Gedanken einen Schritt weiter damit an, dass nicht bloss Isidorus, sondern auch Basilides alle Dinge von Seelen belebt zu glauben scheint (VII, 27).“ In der angeführten Stelle findet sich nichts weiter, als dass „die Offenbarung der Söhne Gottes“, auf welche die ganze Schöpfung harret (Röm. 8, 19. 22), die Vollendung der dritten Sohnschaft ist. Auch in dieser Hinsicht bietet der Basilides des Clemens bestimmte, aber dualistische Züge dar, welche in der pantheistischen Umsetzung des Hippolyteischen Basilides völlig verblasst sind.

Auch die Christologie des Basilides bei Hippolytus wird durch Clemens v. Alex. nicht so bestätigt, wie Jacobi (S. 525 f.) nachzuweisen sucht. Wohl erscheint Jesus auch bei diesem Basilides als Mensch, nur übernatürlich erzeugt. Aber wir erfahren schon nichts von dem ἀμαρτητικόν, welches auch er in sich trägt und durch sein Leiden büsst. Und was die Hauptsache ist, der Basilides des Hippolytus lehrt: ἐπὶ τὸν δὲ Ἰησοῦν τὸν ἐκ Μαρίας κευωρηκέναι τὴν εὐαγγελίον δύναμιν, τὴν κατελθούσαν καὶ φωτίσασαν τὸν τε τῆς ὀγδοῦδος υἱὸν καὶ [τὸν] τῆς ἑβδομάδος, ἐπὶ τῷ φωτίσαι καὶ φυλοκρινῆσαι καὶ καθαρῖσαι τὴν καταλειμμένην νιότητα εἰς τὸ εὐεργετῆν τὰς ψυχὰς καὶ εὐεργετῆσθαι (X, 14 vgl. VII, 26. 27). Dieser Basilides hat ja den ganzen Emanatismus schon beseitigt, kann also keinen Aeon des Lichtreichs auf Jesum herabkommen, nur, wie Karpokrates (bei Irenäus adv. haer. I, 25, 1)

eine Kraft von oben herab auf Jesum einwirken lassen. Dagegen bei Clemens hält Basilides den Emanatismus, die selige Ogdoas, in welcher dem unnennbaren Vater der Aeon Nus als *διάκονος* oder *διακονούμενον πνεῦμα* zunächst steht, noch fest. Da sendet der Urvater den Aeon Nus aus, dessen Stimme der Archon vernimmt (St rom. II, 8, 36 p. 448 ὃ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει). Da kommt der Diakonos des Urvaters in Taubengestalt auf Jesum bei der Taufe herab, was wenigstens als Lehre der Basilidianer bezeugt wird in den Excerptis ex scr. Theodoti §. 16 p. 972. Was kann die Ausführung des Basilides Strom. IV, 12, 85 p. 600 über das *ἀμαρτηρικὸν* in Jesu gegen diese Vorstellung beweisen? Gegen den Vorwurf, den Erlöser zu einem *ἄνθρωπος ἀμαρτηρικὸς* zu machen, konnte dem Basilides die Verweisung auf den himmlischen Erlöser, dessen Werkzeug Jesus geworden, wenig helfen. Die Verbindung des himmlischen Christus mit dem irdischen Jesus ist bei dem ächten Basilides noch so lose, wie es eben zu seiner dualistischen Grundansicht stimmt.

An die Stelle des ursprünglich basilidianischen Dualismus und Emanatismus hat der Basilides des Hippolytus ed. II wohl eine pantheistische Evolutionslehre gesetzt. Aber seine Auffassung ist nicht bloss erst spät hervorgetreten, sondern auch bald verschwunden. Die alten Häreseologen haben sich nicht an ihn gekehrt. Nicht in pantheistischer, sondern in dualistischer Gestalt hat sich der Basilidianismus auch in Spanien verbreitet und erhalten (vgl. Gieseler Kirchengeschichte I, 2, S. 99 f. d. 4. Aufl.). So hat er noch bei den Priscillianisten nachgewirkt (vgl. Baur Kirchengeschichte II, S. 74 f.). Nur bei den neuesten Geschichtsforschern hat Hippolytus mit seiner zweiten Auflage zum Theil Glück gemacht, freilich nur zum Theil, da er doch alsbald seine Berichtigung erfahren hat. Dass er zum Theil solches Glück machen konnte, ist auch daraus zu begreifen, dass sein Basilides als pantheistischer Monist der modernen Weltansicht näher gekommen ist, als der nicht hellenisirte Basilides mit seinem ächt gnostischen Dualismus und Emanatismus.

## Ueber Gen. 6, 1—4.

Von

C. Egli.

Schreiber dieses hat keineswegs im Sinne, die relativ gewaltige Literatur über den berühmten kleinen Abschnitt durch irgend eine Monographie zu vermehren <sup>1)</sup>; Längst mit der Textkritik der Genesis im Einzelnen, Pentateuch im Grossen, beschäftigt, ist ihm hier so viel Arbeit gelassen, dass er gar keine Zeit findet, sich mit den höheren Fragen oder sachlicher Erklärung abzugeben, wenn er auch gedankenvoll genug an denselben einstweilen vorbeieilt; aber besagten Abschnitt rechnet er auch sprachlich wohl zu den schwierigsten nicht bloß im Pentateuch, sondern im ganzen A. T. Hier hat in alle Fälle eine fremde Hand gearbeitet, und das gebotene Hebräisch mögen wir ventiliren wie wir wollen: Inhalt und Form sind gleich heidnisch! Man könnte hier eine eigene Syntax herausconstruiren und einen kleinen Beitrag zur Lexicographie liefern; da helfen weder Text noch Version, und Wörterbuchmacher wie Commentatoren sind in gleicher Verlegenheit. Möglich, dass man über den sachlichen Schwierigkeiten an die grammatischen, textkritischen zu wenig gedacht; aber hier hat in alle Fälle ein Diaskenast gearbeitet, und wir haben nicht mehr das schöne, festive Hebräisch, welches uns sonst in den reinen, alten Quellenschriften der Genesis entzückt: Ein grammatisches Gehacke und sonderbare Formen, welche Hapaxlegomena verspotten sollen, während sie keine sind, sondern bloss Unformen; Worte wie נפלים, welche die grössten Kenner semitischer Linguistik in keiner der betreffenden Sprachen, in keinem Dialekt heimzuweisen im Stande sind; diese איכה gab uns eigentlich die Feder in die Hand, und wir riefen im Grunde bloss deshalb so laut in den Wald A.Tlicher

<sup>1)</sup> Das Protocoll hierüber etwa bei Knobel's Commentar zur Genesis, neu bearbeitet von Dillmann S. 132. 3. Aufl.

Linguistik hinein, weil wir vom guten Glauben beseelt waren, es werde uns dann freundlich tröstlich geantwortet!

Uns fiel schon bei unserer bisherigen Arbeit die Tenacität auf, mit welcher die älteste und weitaus wichtigste Version, die LXX, aber auch der Samaritaner dem T. ms. hier gefolgt sind. Während sonst unsere alte Freundin aus Alexandrien so manchmal aus der Noth geholfen, wie sie einem Movers, Thenius, Wellhausen sexcenties den richtigen Weg gezeigt, sind die Abweichungen hier vom T. ms. höchst unbedeutend, und in göttlicher Unbekümmertheit darum, ob Sinn oder Unsinn herauskomme, ist darauf los übersetzt worden. Bei den Herren längst an ein barbarisches Griechisch gewöhnt, sehen wir nur zu gut, dass sie auch hier leider bloss den hebräischen Text durchschimmern lassen, und man ist einfach auf sich selbst angewiesen. Und wenn man auch zuletzt mit dem Geständniss herausrücken muss, man habe bei aller Mühe und Grübelelei Nichts herausgebracht, so wollen wir doch einmal die Schwierigkeiten so scharf als möglich aufdecken; der unsterbliche De Wette erwarb sich durch negative Kritik den grössten Ruhm.

V. 1 wird es wenig helfen, ob wir mit Tischendorf in den LXX das sechste Capitel mit dem letzten Vers des vorhergehenden im T. ms. anfangen, oder mit Lagarde jenes beginnen lassen wie im T. ms., auch kommt man noch so haarkratzend an der Satzconstruction vorüber, über welche Dillmann doch ein Wort zu sagen für nöthig erachtet, während Tischendorf ganz darüber schweigt. Wir wollen auch Ersterem folgen und den Nachsatz zum Zeitsatz mit V. 2 beginnen lassen, da uns der Punkt in den LXX am Schlusse von V. 1 auch nicht viel hilft; wenn auch leise murrend, können wir einstweilen nicht helfen.

V. 2 steht freilich die Sache noch schlimmer, und wenn man auch מכל אשר בחרו, welches Sätzlein natürlich gemeint ist, geschickt genug übersetzt hat, so wüssten wir doch im ganzen A. T. keine Stelle aufzutreiben, auf welche gestützt man beweisen könnte, dass die Worte wirklich bedeuteten, was sie

hier bedeuten sollen. Man prüfe genau die Stellen Gen. 7, 22; 9, 10; 17, 12, welche Dillmann herbeigezogen und frage sich, ob sie für die sonderbare Construction unserer Worte irgendwie beweisend sein können! Wie klar und durchsichtig sind nicht die angeführten loci im Vergleich mit dem unsrigen! Kein anderer Autor, namentlich aus dem goldenen Zeitalter hebräischer Literatur, in welchem wir uns sonst hier durchweg befinden, hätte sich dergestalt ausgedrückt! Auch hat der Meister des Aethiopischen gefunden, er müsse Einiges zur etwaigen Erläuterung herbeischaffen, während Tischendorf kein Wort darüber sagt.

V. 3 wissen wir nicht, was wir für schwieriger erklären sollen, ob das יִרְוֹן, welches schon einen Gesenius genug gequält und bei dem Tischendorf all seine Gelehrsamkeit aufgeboten; oder das wunderbare בִּשְׁגֹם, bei welchem der grosse Hitzig Punisch zu lesen glaubte, und es seinem Schüler kein Haar besser geht.

Da der Herr Gott hier redet, liessen wir ihn auch gerne reden wie einen Herrgott und nicht wie ein — Anacoluth! So wie der Vers dasteht, lautet er delphisch genug; und das haec non verti, quia non intelligo des berühmten J. D. Michaelis bei zwei Worten räthselhaftem Arabisch fiel uns hier genug ein, auf die Gefahr hin, unfähig erklärt zu werden, hebräische Prosa zu lesen, wie man gleich dem grossen Orientalisten zurief, er verstehe eben keine arabische Prosa! Wir würden bei יִרְוֹן gern an eine andere Lesart denken, an יִרְוֹם etwa mit Capp. nach dem Arab., oder mit Ilgen an יִרְוִי, am ehesten noch mit Clericus an יִלְוֹן, wenn uns Dillmann nicht einfach die Wahrheit gesagt zu haben schiene mit seiner scharfsinnigen Vermuthung, dass der hieraus entstehende Sinn, welcher zum Zusammenhange gut taugen würde, wahrscheinlich erst bloss errathen worden sei. Das καταμείνην der LXX mag Clericus zu seiner, in unsern Augen relativ besten, Conjectur verholffen haben, da zudem allgemein bekannt, wie leicht ל in ד übergehen konnte, aber Dillmann's Worte stecken uns einstweilen noch wie ein Pfahl im Fleisch, und mit seiner eigenen Er-



klärung rückt er zag genug heraus. Gefreut hat uns, dass ihm Tischendorf allzu zuversichtlich gleich nach dem Arabischen hinüber griff — ein altbeliebter Ausweg, wenn man mit Althebräisch nicht zuwege kommt —; er lässt wenigstens die Wahl offen, und sein kritisches „aut—aut“ wird uns wohl noch lange plagen. Bei בַּשָּׁנָה vollends, dieser bekannten crux interpretum, begreifen wir noch eher, dass man zu Conjecturen seine Zuflucht nahm, aber was aus dem eigenen Busen hervorgegangen worden, muthet uns so matt an, dass die alte Texthieroglyphe uns noch lieber ist; Dillmann hat über die vorgeschlagenen Emendationen Buch geführt, und wer dort was herausholen mag, dem mögen wir es wohl gönnen. Der geniale Carl Ritter meinte einmal, man würde dem kleinen Kärtlein hier die Nachtwachen nicht ansehen, welche es gekostet; doch wollen wir uns nicht gross machen, im Stillen bloss um einen günstigen Lichtstrahl bittend vom Vater der Lichter, welcher uns an einem schönen Pfingstmorgen über dieses klassische „Nonliquet“ hinweghelfen möge!

Sehen wir uns noch einmal in diesem kritischen Diluvium um, so flattert allerdings im alexandrinischen Fahrwasser ein armselig Täublein herum, welches wir, wenn auch nicht gerade muthig geworden durch die bisherigen Erfahrungen, doch einmal aufnehmen wollen, da es bisher Niemand beachtet. Wir meinen das הָזֶה der LXX in diesem Verse, welches sie nach בְּאֵרֶס gelesen haben werden, da sie ἐν τοῖς ἀνθρώποις τοῦτοιοις schreiben, und das im T. ms. und Sam. mit Unrecht fehlt; denn dieses Menschengeschlecht wird verstanden sein, in welchem Jahve's Geist nicht mehr ruhen soll (יִלְרַךְ nach Cler.); dieses soll untergehen oder seine Lebenszeit vor der Hand wenigstens artig gekürzt werden, bis Gott auch dies noch zu viel ist und er dessen völlige Vernichtung beschliesst. Das Demonstrativpronomen ist nicht wohl zu entbehren; auch konnte auf den ersten Blick das kleine Wörtlein weit eher ausfallen als eingesetzt werden. So lesen wir auch V. 4 mit LXX und Sam. וְהַנְּפִלִים (οἱ δὲ γίγαντες); das Wav fehlt wahrscheinlich durch Nachlässigkeit der Abschreiber wie auch schon.

Hiemit ist uns freilich über die grossen Schwierigkeiten, welche der Vers bietet, noch lange nicht hinweggeholfen; von den נשליח ist schon oben die Rede gewesen, und gefreut hat uns, dass Dillmann's freier Geist bei diesem sonderbaren Worte an gar keine hebräische Wurzel denkt, sondern, negativ sich bescheidend, er lieber irgend einen nicht näher bekannten Dialekt Canaan's annimmt: Er wird gleich andern vorurtheilsfreien Gelehrten Hitzig's Vorgeschichte des Volkes Israel gedankenvoll genug durchgegangen haben; es ist da ein schöner Mosaikboden untergegangener Völker und Sprachen, welche, wie Mommsen einmal bei ähnlichem Anlass sagt, dürre Blätter sind am Baume der Menschheit, und von denen die Kunde zu unseren Ohren dringt wie der Klang versenkter Glocken auf Meeresgrund. —

Dass wir in diesem kleinen Abschnitt in grammatischer, sprachlicher Beziehung nicht mehr die schöne Genesis haben wie sonst, ist oben schon bemerkt worden; wir wissen auch nicht, was uns curiöser anmuthet, ob das בשגם im vorigen Verse, bei welchem wir einmal zu rechnen anfangen wie bei den berühmten 153 Fischen im Evangelium Johannis (freilich, ohne diessmal was herauszubringen), oder das אחר-כך אשר hier! Es wundert mich in der That, dass hinter אשר nicht noch eine Partikel steht, und das gelieferte Griechisch der LXX: *Καὶ μετ' ἐκείνο ὡς ἄν* („o Du Der Du Den Die!“<sup>4</sup>) ist auch ein klassisches Prachtstück! Wir fragen ehrlich, wo im A. T. sich eine Stelle auftreiben lasse, wo wieder eine solche Schnurlose aneinander gereihter Partikeln sinnlos vorläge? Nicht einmal für אשר אחר-כך lässt sich, von וגם noch ganz abgesehen, ein Citat beibringen, welches, beim Lichte betrachtet, beweisend wäre! Es ist die einzige Stelle 2 Sam. 24, 10, auf welche Gesenius sich berufen will; aber dort ist אשר gar nicht ausgelassen, und wenn Wellhausen nicht einmal so viel gelten lassen will, so treten wir ihm ohne Weiteres bei.<sup>1)</sup> Man begreift auch z. B. der Vulg. Construction

<sup>1)</sup> Für Beides zusammen, sowohl für אחר-כך als auch für אחר-היום ist nicht Platz, eins muss weichen; der Text der B. B. Sam. S. 218.

V. 4: Postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi; man kann natürlich hiemit nicht zufrieden sein, aber mit dem hebräischen Text, der zu solchem Unsinn gezwungen, noch weniger. Es ist wirklich schade um den Schweiss und Fleiss, welchen Dillmann auf die Stelle verwandt; so wie das Hebräisch vorliegt, ist gar nichts herauszubringen; was übersetzt wird, mahnt an Rückert's hebräische Propheten, welche Meister Hitzig zu solchem Spott und Zorn reizten, und Tuch, in feiner grammatischer Gelehrsamkeit bekanntlich sonst Keinem weichend, mehr gefunden haben, er wolle lieber stillschweigend über diese Partikelschnur hinweggehen, da er kein Wort hierüber sagt.

Beim Rückblick auf diese vier Verse, bei Formeln und Worten wie *מכל אשר בחרו* V. 2, *בשגם ידון*, V. 3, *נפלים* und *אשר וגם אחריכּן אשר* V. 4, kann man wohl an Gen. c. 14 denken, wo man längst eine eigene Quelle rauschen gehört. Aber was dort von eigenthümlich hebräisch von Dillmann etwa zusammengestellt worden, wie *קנה שמים וארץ* V. 19. 22, *בעל בריה* V. 13, *חניך* V. 14, *הריק* (S. 243), vertheilt sich erstens auf 24 Verse, also gerade sechsmal mehr als in unserem kleinen Abschnitt, und ist zweitens sprachlich viel leichter als das oben Angeführte. Die 318 Gesellen Abraham's haben längst daran glauben müssen, während man hier alle denkbaren Kunststücke anwenden kann, ohne was Erkleckliches herauszubringen. Es hilft noch nichts, wenn wir die *נפלים* zu den indogermanischen Amoritern stellen; die asiatischen Sprachregister wurden einstweilen umsonst mühsam nachgeschlagen; und es bleibt uns vor der Hand bloss der Trost des Meisters, welcher einmal glaubte, man könne die wahre Aussprache des Namens *הבּקוק* nicht mehr herausbringen, und noch in der dritten Auflage seines schönen Commentars zu den zwölf kleinen Propheten bei aller aufgebotenen Gelehrsamkeit noch zage genug zu Werke geht.

Die Exegeten und Critiker des N. T. können zufrieden sein; wir schielten bei unserer Threnodie etliche Male nach ihrer Domäne hinüber, an Raritäten denkend, wie Gal. 3, 20

und ähnliche cruces: namentlich aber wollte uns Schleiermacher's berühmte Arbeit über den ersten Timotheusbrief nicht aus dem Kopfe, wo der Falkenblick des nie Sterbenden gleichfalls eine hübsche Anzahl griechischer נפלים herumschwimmen sah, welche den Uebersetzer des Plato sonderbar genug anmutheten; so lange aber die freie alttestamentliche Textcritik, welche einmal mit dem in todte Form gegossenen Buchstaben sich nicht begnügen kann, über solche Schwierigkeiten zu klagen hat, so lange können wir die Koryphäen der neutestamentlichen Wissenschaft an ihren Römer- und Galaterbriefen getrost sich abarbeiten lassen. Die Genesis bietet, wie schon gesagt, so viel gelehrte Fragen in Composition, Ethnologie, Geologie, Mythologie etc. zu erläutern dar, dass der sprachliche Theil als solcher trotz aller Anstrengung noch zu wenig in's Auge gefasst worden ist. Eins aber möge zum Schlusse noch bemerkt werden, damit man keinen Verdacht habe, wir hätten am Ende bloss nach einem Collegienheft Hitzig's gearbeitet: Nein! Der Student hat allerdings vor bald dreissig Jahren bei dem sel. Verstorbenen Genesis gehört, aber 1849 kam der grosse Critiker kaum weiter als Tuch, was nämlich unsern Ausschnitt betrifft; diess zur Steuer der Wahrheit. Klein und unansehnlich ist die Immortelle, welche wir hiermit auf des Meisters Grab legen; in stiller Trauer, die um so tiefer, hatten wir zum Guirlandenwinden noch nicht genug Zeit gefunden; es soll aber nicht ausbleiben, mag auch während der Arbeit Notker's Media vita uns genugsam umsummen; es ist ein schön Begleit. —

## Kritische Erörterungen über den apokalyptischen Märtyrer Antipas von Pergamum.

Von

Dr. phil. Franz Görres

zu Düsseldorf.

Baronius (Mart. Rom. [Coloniae 1603] s. 11. April. S. 234; Ann. eccl. T. I ad a. Chr. 93, § IX), Surius (Vitae probatae Sanctorum T. II, s. 11. Apr. S. 140), der Jesuit

Papebroch (Acta SS. Boll. Aprilis T. II [T. X, Venetiis 1738], s. 11. Apr. S. 3 ff.), Ruinart (Acta primorum martyrum sincera [Ratisbonae 1859], Praef. gen. S. 21f., ss. 29), Tillemont (Mémoires T. II [Paris 1701] S. 119. 523), Dodwell (Diss. Cypr. XI de paucit. mart. ad calcem des Fellus'schen Cyprianus [Amstelodami 1700] S. 71 § XVI) und S. Basnage (Ann. pol.-eccl. I S. 804 § IX. 805 § XI) rechnen den in der Johannes-Apokalypse erwähnten Märtyrer Antipas von Pergamum unter die Opfer der domitianischen Christenverfolgung. Dieser These gegenüber lässt sich indess ein Doppeltes nachweisen, einmal dass die Apokalypse das älteste, aber auch das einzige Zeugniß für die historische Existenz jenes Heiligen bietet, insofern alle späteren sogenannten „Quellen“ für das betreffende Martyrium sich auf jene älteste Nachricht zurückführen lassen, und dann dass sogar jene einzige Bezeugung keine authentische ist, mit anderen Worten, dass wir Antipas unter die apokryphen Heiligen zu verweisen haben. Liesse sich aber auch der geschichtliche Charakter des pergamenischen Blutzengen retten, so ergibt sich doch jedenfalls als unabweishare Consequenz der Erledigung des ersten Punktes, dass mehrere der genannten Kirchenhistoriker im Irrthum sind, wenn sie erstens den Antipas mit der Domitian-Verfolgung in Verbindung bringen, zweitens ihn zum Bischof von Pergamum machen und drittens annehmen, er sei in einen glühend gemachten ehernen Stier eingeschlossen und so verbrannt worden.

### I.

1. Apocal. c. 2, v. 12. 13 wird unseres Heiligen mit folgenden Worten gedacht: *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγαμῷ ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν δομοφαίαν, τὴν δίστομον, τὴν ὀξειαν.* (V. 13) *οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ. καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου καὶ οὐκ ἤρνήσω τὴν πίστιν μου ἐν ταῖς ἡμέραις, ἐν αἷς Ἀντίπας ὁ μάρτυς μου ὁ πιστὸς, ὃς ἀπέκτανθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ.* Hier wird also nur so viel berichtet, dass ein gewisser Antipas als

treuer Zeuge seines christlichen Glaubens zu Pergamum von den Heiden getödtet wurde<sup>1)</sup>. Es ist die Frage: Gibt es noch eine weitere, von der Apokalypse unabhängige alte Tradition über den kleinasiatischen Märtyrer? Diese Frage muss entschieden verneint werden: alle weiteren Nachrichten lassen sich auf die soeben mitgetheilte Stelle zurückführen, sind also nur abgeleitete Quellen, und was sie mehr bieten, ist blosse Zuthat der späteren getrübteten Tradition. Von den nachjohanneischen kirchlichen Schriftstellern, die des Antipas gedenken, kommt hier zunächst Tertullian in Betracht; gewiss ein sehr alter Zeuge, sollte man meinen, und Ruinart (a. a. O.) steht denn auch nicht an, den carthagischen Presbyter als selbständige vom Verfasser der Apokalypse unabhängige Quelle für die Geschichtlichkeit unseres Martyriums zu verwerthen. Aber Tertullian bringt gar keinen neuen Zug bei; er kennt Antipas eben nur aus der Offenbarung Johannis und beschränkt sich darauf, die betreffenden Worte — c. 2, v. 12. 13 — zu reproduciren<sup>2)</sup>. Weiter gedenkt unseres Märtyrers Andreas, Bischof des cappadocischen Cäsarea, der nach Papebroch (S. 5, § 2) einem späteren Zeitalter als der Kirchenvater Basilius angehörte, also frühestens zu Ende des 4. Jahrhunderts lebte<sup>3)</sup>. Da aber

<sup>1)</sup> Der Apokalyptiker spricht an unserer Stelle, wie auch Hilgenfeld (Hist.-krit. Einleitung in das N. T. [Leipzig 1875], S. 418) mit Fug annimmt, unzweifelhaft von einem satanischen Heidenthum in Pergamum. — Unter den apokalyptischen „*ἄγγελοι*“ der sieben kleinasiatischen Gemeinden hat man nicht blos „personificirte Gemeindegeister“, auch nicht geradezu die Vorsteher und Lehrer oder am Ende gar die Bischöfe, sondern „wirkliche Engel, Schutzengel der Gemeinden“ zu verstehen, wie solche schon das spätere Judenthum kannte (vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 412f.).

<sup>2)</sup> Vgl. Tert. Scorpiace (ed. Rigaltius) c. XII: „Mandaverat etenim spiritus ad angelum ecclesiae Smyrnaeorum: . . . esto fidelis ad mortem usque, et dabo tibi vitae coronam. Item ad Pergamenorum (scil. angelum), de Antipa fidelissimo martyre interfecto in habitatione Satanae.“

<sup>3)</sup> Nach Hilgenfeld (a. a. O. S. 138) lebte der cappadocische Andreas erst zu Ende des 5. Jahrhunderts.

dieser Andreas den pergamenischen Heiligen gerade in seinem Commentar über die Apokalypse erwähnt, so ist es klar, dass er eben nur durch die bezüglichen Worte des Apostels veranlasst wurde, das Andenken des Antipas zu feiern; er deutet diess übrigens selbst an: „*Quidam Antipas nomine scitissimus constantissimusque martyr extitit Pergami, cujus ego martyrium olim legi. Facit autem evangelista peculiarem ipsius hoc loco mentionem*“ (bei Papebroch a. a. O.). Allerdings kennt Andreas schon ein „Martyrium“, also Acten des Antipas, und Papebroch schliesst hieraus, sie seien schon ziemlich früh („non ita recenter“) verfasst worden. Aber diese vita ging jedenfalls keineswegs auf ältere authentische, von Johannes unabhängige Nachrichten zurück, sondern war sicher bloss eine willkürliche Erweiterung der betreffenden apokalyptischen Stelle. Es war ja natürlich, dass in Pergamum selbst der schon vom Apostel erwähnte Erstlingsmartyrer der dortigen Kirche sehr bald Gegenstand andächtiger Verehrung wurde, und dass sich schon frühe eine auf den gefeierten Heiligen bezügliche Localtradition herausbildete, die mehr über ihn wusste, als der kurze johanneische Bericht verrieth. Da noch Tertullian bloss den letzteren kennt, so sind die vom Exegeten des ausgehenden vierten oder gar fünften Jahrhunderts erwähnten Acten unzweifelhaft auf Apoc. 2, 12. 13 zurückzuführen.

Die nächstfolgende „Quelle“ ist abermals ein Bischof des cappadocischen Cäsarea, Arethas. Dieser Schriftsteller äussert sich in seiner Exegese der Apokalypse, die übrigens nur ein Auszug des ausführlichen von Andreas besorgten Commentars ist, über Antipas, wie folgt (vgl. Papebroch S. 6): „*Antipas martyr Pergami martyrium consummavit: cujus martyrium ac testimonium in hunc usque diem incolume est, qui multa in adversarios libertate usus, quantum ad ipsum spectat, ad mortem usque processit*“<sup>1)</sup>. Papebroch will

<sup>1)</sup> Das Zeitalter unseres Arethas lässt sich nicht genau bestimmen: Papebroch (S. 6) lässt ihn zu Anfang des achten Jahrhunderts seinen Commentar verfassen; aber der Cappadocier dürfte wohl einem etwas früheren Zeitalter angehören. Nur so viel steht

nun in dieser Stelle einen besonders bedeutsamen Beweis für die historische Existenz des Antipas erblicken; er argumentirt so: Da Arethas hier zwischen *martyrium* (= *sepulcrum*) und *testimonium* (= *Märtyreracten*) unterscheidet, so deutet er an, dass zu seiner Zeit nicht bloss das *Martyrium* des Antipas berühmt war, sondern auch sein Grab noch zu Pergamum gezeigt wurde. Nun scheinen dem Bischof Arethas freilich Acten vorgelegen zu haben — zu diesem Schlusse berechtigen die Worte: *qui multa in adversarios libertate usus* —; auch ist es richtig, dass „*martyrium*“ (*μαρτύριον*) bei älteren Kirchenschriftstellern öfter in der Bedeutung „Grabstätte“ (*sepulcrum*) vorkommt: vgl. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon* T. III (Patavii 1830), s. v. *Martyrium* 2. („Item locus, ubi corpora martyrum sepulta sunt“), wo u. A. auf Tert. adv. haeret. c. 46: „*Martyria negat esse facienda*“ verwiesen ist. Allein an unserer Stelle ist „*martyrium*“ wenigstens nicht nothwendig im Sinne von *sepulcrum* zu deuten: Arethas kann ja die Ausdrücke *martyrium* und *testimonium* auch einfach als synonyme Bezeichnungen angewandt haben. Aber zugestanden, dass *martyrium* an unserer Stelle dem Sinne nach identisch ist mit *sepulcrum*, was folgt daraus für die historische Existenz des Antipas? Eben gar nichts oder vielmehr nur so viel, dass die pergamenische, im letzten Grunde auf Apoc. 2, 12. 13 zurückzuführende Localtradition seit dem Zeitalter des cappadocischen Andreas noch lebhafter geworden war! Und dass man frühestens etwa seit dem sechsten Jahrhundert zu Pergamum das Grab des hochverehrten, schon vom Apostel Johannes erwähnten Märtyrers zeigte, wäre an sich ebenso wenig auffallend, als uns das blosse Vorhandensein einer derartigen Tradition zu der Annahme berechtigen dürfte, dass

---

fest, dass er jünger als Andreas ist. — Uebrigens könnte der Exeget Arethas mit dem gleichnamigen Bischof von Cäsarea identisch sein, von dem wir noch eine Homilie über die edessenischen Märtyrer Gurias, Samonas und Abibus besitzen (in lateinischer Uebertragung bei Surius IV, s. 15. Nov. S. 345—349, vgl. meine „Licinianische Christenverfolgung“ S. 209—217).



es sich um das Grab eines geschichtlichen Heiligen handelte. — Die Erwähnung des Antipas in dem mit Recht verurufenen sog. *Menologium Sirleti* saec. XI (sic!) (ed. Canisius — Jac. Basnagius, *Thes. monum.* T. III, s. 11. Apr. S. 422) ist für den vorliegenden Zweck völlig bedeutungslos: Wie sich in einer so trüben byzantinischen Quelle überhaupt nicht leicht Spuren von älterem authentischen Material erkennen lassen, so verräth auch speciell die Lebensskizze des pergamenischen Blutzengen keine Benutzung einer echten, vom Apostel unabhängigen Ueberlieferung; es wird einfach auf den Bericht der Apokalypse Bezug genommen, und der Titel episcopus, den Antipas erhält, zeugt von Verwerthung der späteren getrühten Tradition <sup>1)</sup>.

Wir besitzen endlich auch Acten unseres apokalyptischen Heiligen: Papebroch hat sie im griechischen Original nach dem Codex Msc. Vaticanus Nr. 1660 (a. a. O. [Appendix ad 11. Apr. S. 965f.) edirt und auch die von Franciscus Zinus nach dem Codex Msc. Venetus besorgte lateinische Uebertragung abgedruckt (a. a. O. S. 4f.); dieselbe lateinische Uebersetzung der Acten findet sich auch bei Surius (a. a. O. S. 140). Dass nun auch diese vita nur eine willkürliche Erweiterung des johanneischen Berichtes ist, brauche ich nicht erst zu beweisen, da selbst der Jesuit Papebroch und der fromme „Jansenist“ Tillemont (a. a. O. S. 523) einräumen, dass der Verfasser aus der mündlichen Ueberlieferung, aus der pergamenischen Localtradition geschöpft hat; zum Ueberfluss wird die apokalyptische Stelle wörtlich wiedergegeben. Beide Kirchenhistoriker thun aber den Acten noch viel zu viel Ehre an, wenn sie darin die schon von Andreas erwähnte vita wiedererkennen wollen und demgemäss die Angabe des Surius (a. a. O.) und Baronius (M. R. S. 234 N. b) bestreiten, dass sie von Simeon Meta-

<sup>1)</sup> „Sancti martyris Antipae episcopi Pergami sub Domitiano imperatore testimonio beati Joannis evangelistae comprobati. Huius dies festus celebratur in venerabili apostolico templo celeberrimi apostoli Joannis theologi prope sanctissimam magnam ecclesiam.“

phrastes herrühren; Papebroch und Tillemont meinen vielmehr, dieselben seien von einem pergamenischen Cleriker verfasst. Dass der Byzantiner das Ganze geradezu erfunden habe, behaupte auch ich nicht; er hat ohne Zweifel die damals freilich schon sehr getrübe Localtradition von Pergamum benutzt und nach seiner Weise verarbeitet. Nach meiner Ueberzeugung liegt uns da ein Document vor, welches der berühmten Metaphrastes'schen Märchenfabrik vollkommen würdig ist. Einen sehr bedenklichen Uebelstand haben Papebroch und Tillemont selber schon gerügt: sie geben zu, dass die lange Unterredung zwischen Antipas und dem Präses eine Erfindung des Verfassers der Acten ist; dieser Umstand stimmt völlig überein mit der bekannten Manier des byzantinischen Fabulators. In dieselbe Kategorie wird man aber auch das Gebet rechnen müssen, das Antipas während seines Martyriums gesprochen haben soll. Unsere Biographie kann aber zweitens mit den von Andreas erwähnten Acten nicht identisch sein; sie laborirt nämlich bei allem Wortschwall, wodurch sie dem denkenden Leser lästig fällt, keineswegs, wie Papebroch und theilweise auch Tillemont (S. 119) behaupten, am Mangel individueller Züge, sie repräsentirt vielmehr eine ganz erhebliche Erweiterung des Thatsächlichen, die um so auffallender und bedenklicher erscheinen muss, wenn man sie mit den Berichten des Andreas und selbst des Arethas vergleicht, die jene älteren Acten gelesen haben: Erstens wird in unserer vita die Domitian-Verfolgung der decianischen und diocletianischen an Tragweite vollständig gleichgestellt; es heisst da, der Kaiser hätte in generellen Blutedicten für die Christen allgemeinen Opferzwang angeordnet, die kaiserlichen Rescripte seien in der gesammten römischen Welt publicirt worden<sup>1)</sup>. Von einer allgemeinen systematischen Domitian-

<sup>1)</sup> „Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ἀντίπα“ bei Papebroch S. 965, c. 1: *Διωγμοῦ κινήθεντος ὑπὸ Διομετιανοῦ . . . πανταχοῦ . . . τῶν τὴν ἀρχοντικὴν ἐξουσίαν διεπόντων εἰς πάντα τόπον γράμματα διαπεμπομένων ἄνευ τινὸς ἐνδοιασμοῦ τοὺς χριστιανοὺς τῷ τοῦ βασιλέως προστάγματι πειθομένους τὴν τῶν εἰδῶλων ματαίαν θρησκείαν σέβειν κτλ.*

Verfolgung weiss aber erst die getrübe Tradition seit Orosius (Adv. pag. VII c. 10: Qui [scil. Domitianus] . . . ad hoc paulatim . . . crevit, ut . . . ecclesiam datis ubique crudelissimae persecutionis edictis convellere auderet) zu berichten, während das gesammte ältere authentische Quellenmaterial nur eine partielle, im Wesentlichen unbedeutende Verfolgung dieses Kaisers kennt<sup>1)</sup>. Ferner wird erzählt, Antipas sei als Verächter der Olympier vom fanatischen Pöbel dem Statthalter vorgeführt und von diesem schliesslich verurtheilt worden<sup>2)</sup>. Hierin liegt aber ein Anachronismus: Erst im zweiten Jahrhundert, seit Trajan, lässt sich eine gemeinsame christenfeindliche Action des fanatischen Pöbels und der Behörden constatiren (vgl. z. B. Eus. h. e. III 32. V 1). Drittens endlich, unsere vita erzählt, der Heilige sei in einem glühenden ehernen Stier verbrannt worden<sup>3)</sup>. Der Apokalyptiker bedient sich aber bloss des Ausdrucks ἀπεκτάνθη; auch sein Exeget Andreas kennt nicht die specielle Todesart des Heiligen, sogar Aret has sagt nur: ad mortem usque processit<sup>4)</sup>. Unsere

<sup>1)</sup> Vgl. Eus. h. e. III. 18, chron. ad Olymp. 218 (nach heidnischen Berichten, zumal nach Bruttius), Eus. h. e. III 19. 20 (aus Hegesippus), Melito von Sardes (ap. Eus. h. e. IV 26), Tert. Apol. c. 5, Cass. Dion. rer. Rom. 1, 67 c. 14 (ed. Imm. Békker, vol. II) und hierzu die correcten Ausführungen von F. Chr. Baur („Kritik der neuesten [Hengstenberg'schen] Erklärung der Apokalypse“, Theol. Jahrbücher XI [Tübingen 1852], H. 3, S. 316) und Hilgenfeld (a. a. O. S. 517. 541. 740. 814, „Apostol. Väter“ S. 84 und „Hegesippus“, Ztschr. f. wiss. Th. 1876, S. 222f.).

<sup>2)</sup> *Μαρτύριον* c. 3. Papebroch S. 965: καὶ δὴ λοιπὸν ἀνανακτῆσαντα τὰ πλήθη ὤρμησαν ἐπ' αὐτὸν καὶ συλλαβόντες αὐτὸν ἄγουσιν, ἔνθα ἦν αὐτοῖς ἕθος τὰς ἱερουργίας ἐπιτελεῖν καὶ φησι πρὸς αὐτὸν ὁ στρατηγὸς κτλ.

<sup>3)</sup> Cf. ib. c. 4, S. 966: . . . ἀφαρπάσαντες αὐτὸν ἄγουσιν ἐπὶ τὸ ἱερόν τῆς Ἀρτέμιδος, ἔνθα ὑπῆρχεν ἀφιδρυμα βοῶς χαλκοῦ ἐστῶτος· ὃ δὴ καὶ ἐπὶ πολὺ ἐκκαύσαντες πυρὶ ὡς ζοικέναι φλογὶ ἐνέβαλον ἔνδον τὸν μακάριον μάρτυρα κτλ.

<sup>4)</sup> Die Verbrennung des Antipas im ehernen Stier könnte von der erhitzten Phantasie griechischer Mönche dem angeblichen Oel-martyrium des Apokalyptikers nachgebildet sein, das trotz seiner scheinbar so authentischen Bezeugung (vgl. Tert. praescript. haeretic.

vita ist also frühestens nach dem sechsten Jahrhundert verfasst worden, und zu dieser späten Entstehungszeit stimmt es ganz vortrefflich, dass am Schlusse der Acten von Mirakeln und zumal von wunderbaren Heilungen (*ἰάσεις*) am Grabe des Heiligen „bis auf den heutigen Tag“ die Rede ist (c. 4, S. 966).

2. Das Ergebniss der bisherigen Untersuchung geht also dahin, dass, die historische Existenz des Antipas vorausgesetzt, die Apokalypse als die einzige Quelle für sein Martyrium anzusehen ist. Wir wissen also über ihn, falls er überhaupt als historische Persönlichkeit gelten darf, nur das Wenige, was der Apostel über ihn mittheilt, dass er zu Pergamum den Märtyrertod erlitten hat; die gefälschten Acten lassen sich in keiner Weise als Material für seine Geschichte verwerthen. Es ist demnach ein Irrthum, wenn Baronius (a. a. O.), Papebroch (a. a. O.) und Ruinart (a. a. O.), gestützt auf das erbärmliche Machwerk des Metaphrastes, den Heiligen die angeblich zuerst vom agrigentinischen Tyrannen Phalaris angewandte Todesstrafe des glühenden Stieres erleiden lassen. Mit Recht verwerfen Tillemont (S. 523) und S. Basnage (S. 804, § IX) unter Berufung auf das einfache *ἀπεκρίθη* des Apostels jene abenteuerliche Annahme des Baronius; Basnage basirt seine Verwerfung des Mythos vom ehernen Stier mit Fug auch noch auf das beredte Schweigen des Arethas. Diesen entscheidenden Gründen gegenüber muss Das, was Baronius (a. a. O.) zu Gunsten der Fabel über die gleiche Todesart der Märtyrer Eustachius von Rom nebst Genossen und der h. Pelagia von Tarsus vorbringt, als völlig bedeutungslos erscheinen. Andererseits geht S. Basnage (a. a. O.) zu weit, wenn er meint, gegen die Christen hätte man nur den (freilich auch recht

c. 36: *Ista* (scil. Roma) *quam felix ecclesia . . . ubi apostolus Joannes, postquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur*; weitere Quellenbelege bei Hilgenfeld, *Hist.-krit. Einleitung*, S. 402, Anm. 2) als apokryph zu gelten hat (vgl. Baur a. a. O. S. 306–316; Hase, *Kirchengeschichte*, 8. Aufl., S. 35, und Hilgenfeld, a. a. O. S. 402. 408f.).

stattlichen!) im römischen Recht vorgesehenen Folter- und Hinrichtungsapparat angewandt, barbarische, d. h. unrömische, Todesstrafen dagegen vermieden. Diese Voraussetzung ist aber nur im grossen Ganzen richtig; es lassen sich einige Ausnahmefälle höchst bedenklicher Natur constatiren: Die römische Staatsgewalt benutzte, um die Verleugnung überzeugungsfester Christen zu erzwingen, zuweilen auch die raffinirtesten Todesstrafen resp. Mittel, die über das römische Criminalrecht hinausgingen. Dies erhellt z. B. nicht bloss aus dem historisch feststehenden Martyrium der Vierzig von Sebaste, sondern auch aus Tert. Ap. c. 50 und Hieronym. de Paulo Thebaeo. — Uebrigens erwähnt ausser Metaphrastes auch noch der Byzantiner Cedrenus, der um die Mitte des elften Jahrhunderts schrieb, die angeblich so grausame Hinrichtung des Antipas; er berichtet sogar, derselbe ehernen Stier, in dem der Heilige sein Martyrium vollendet, wäre zu Ende des vierten Jahrhunderts, in den Tagen Theodosius' I. (reg. 379—395), als kostbare Reliquie nach Constantinopel geschafft worden (Georgii Cedreni compendium historiar. vol. I [ed. Imm. Bekker, Bonnae 1838] S. 566: . . . ὅτι ὁ χαλκοῦς βοῦς ἐκ Περγάμου ἦλθε, κάμινος δὲ ἦν, ἐν ᾧ πέφλεκται ὁ ἅγιος μάρτυς Ἀντίπας) (sic!). Diese Reliquiengeschichte kommt selbst dem frommen Tillemont zu bunt vor; er meint, der Mythos vom ehernen Stier erscheine in Folge der Erzählung des Cedrenus um nichts glaubwürdiger. Der französische Kirchenhistoriker ist jedoch inconsequent genug, die Acten immerhin als Quelle für die Existenz des Antipas gelten zu lassen, wenn er auch dem apokalyptischen Berichte den Vorzug gibt. Sogar Dodwell (a. a. O.) verwerthet das Machwerk des Metaphrastes als geschichtliches Document: Er schliesst daraus, Antipas sei der Wuth des fanatischen Pöbels erlegen („Antipas in Asia populi furore passus est“). Aber mit Recht erinnern gegenüber dieser Annahme Ruinart (a. a. O.) und Tillemont (S. 523) daran, dass Antipas nach Angabe der Acten vom Pöbel dem Statthalter vorgeführt und von letzterem verurtheilt wurde.

In der griechischen Kirche (nicht auch in der römischen,

vgl. M. R. s. 11. Apr. a. a. O.) gilt der pergamenische Heilige als „Bischof“. Diese Tradition ist indess sehr jungen Datums: Sie findet sich weder bei Johannes noch bei Andreas noch bei Arethas, auch noch nicht in den Acten, wie Papebroch (S. 3, § 1) irrthümlich annimmt, sondern erst im Menologium Sirleti saec. XI; mit Fug lässt also Tillemont den kirchlichen Rang des Antipas dahingestellt sein<sup>1)</sup>.

3. Nicht bloss curialistische Geschichtschreiber, die wie Baronius, Papebroch und Ruinart auch die Acten als competente Quelle betrachten, sondern sogar S. Basnage, der die historische Existenz des Antipas bloss auf die Apokalypse basirt, datiren das bezügliche Martyrium auf die domitianische Verfolgung, und zwar aus dem Grunde, weil alle diese Forscher von der Voraussetzung ausgehen, dass Johannes seine Offenbarung erst unter Domitian, kurz vor dem Tode dieses Kaisers, also etwa im J. 95/96 u. Z., niedergeschrieben habe. Da diese Chronologie sich schon auf Irenaei Lugdunensis l. V adversus haereses ap. Eus. h. e. III 18 stützt, also scheinbar sehr authentisch bezeugt ist, so galt die Datirung der Apokalypse auf die letzte Zeit Domitian's in beiden confessionellen Lagern Deutschlands, ja in der theologischen Welt überhaupt bis in unser Jahrhundert hinein als historisches Dogma; noch E. W. Hengstenberg (Offenbarung des h. Johannes Bd. I [Berlin 1849] S. 1—48) ist auf's Eifrigste für diese Chronologie ein-

<sup>1)</sup> Wie ich aus Tillemont (a. a. O.) ersehe, will der Jesuit Bollandus (Acta SS. Maii., T. I S. 22 § 2), und gewiss mit Recht, von dem bischöflichen Range des Antipas nichts wissen.

<sup>2)</sup> Wenn Allioli (Uebersetz. der h. Schrift [N T. 7. Aufl. 1851] S. 880 f.) in Begründung seiner nichtdomitianischen Datirung der Apokalypse u. A. an „die im Vergleich zum Johannes-Evangelium ganz andere und ungebildete Sprache der Offenbarung“ erinnert, so ist das eine verfehlte Beweisführung. Denn das vierte Evangelium rührt gar nicht vom Apokalyptiker her, ist vielmehr erst kurz vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts, also längere Zeit nach dem Tode des Apostels, entstanden (vgl. z. B. die überzeugende Argumentation Hilgenfeld's, Hist.-krit. Einleitung, S. 697—739).

getreten. In neuester Zeit haben aber Baur (a. a. O. S. 306—316) und Hilgenfeld (Hist.-krit. Einleitung S. 402 f. 407—448 und zumal S. 409. 447 f. 451 f.) überzeugend nachgewiesen, dass die Apokalypse vor der Zerstörung Jerusalems, nämlich nach dem Untergang Nero's (9. Juni 68) und vor dem Tode Galba's (15. Jan. 69) resp. vor dem Bekanntwerden desselben, also Ende 68 oder Anfang 69, entstanden ist. In ähnlicher Weise datiren neuerdings auch einzelne katholische Gelehrten die Abfassungszeit der Offenbarung Johannis. So gelangt z. B. Allioli zu folgendem Ergebniss: „So fiel die Abfassung in die letzten Regierungsjahre des Nero, in das Jahr 67 oder 68, oder in die stürmische Zeit gleich nach Nero's Tode“. Das Letztere ist die richtigere Datirung; denn gegen die erstere Alternative sprechen jene zwar schon unmittelbar nach Nero's Sturz, aber auch nicht vor demselben entstandenen und verbreiteten christlichen Sagen vom räthselhaften Verschwinden des dämonischen Fürsten und seiner einstigen Wiederkunft am Ende der Tage (vgl. z. B. Lact. mort. pers. [ed. H. Hurter, Oeniponti 1873] c. II, Sulp. Sev. chron. [ed. Halm] II. c. 29 Nr. 5. 6, Sueton. Nero c. 57 und das Nähere bei Hilgenfeld a. a. O. S. 411. 451 f., „Nero der Antichrist“ [Ztschr. f. wiss. Th. 1869 S. 421 f.] und Hurter, ed. Lact. mort. pers., S. 12—14, Noten zu c. II). Jedenfalls wird die Regierung des ersten Christenverfolgers der Phantasie des Apokalyptikers schon als vollendetes Ganze vorgeschwebt haben. Auch Aubé datirt die Offenbarung Johannis richtig auf die Regierungszeit Galba's („De la légalité du christianisme dans l'Empire romain pendant le premier siècle“ in den „Comptes rendus de l'Académie des inscriptions etc. T. II [Paris 1866], S. 189 und Note 1 daselbst; S. 197 und N. 2 das.). Nach obigen Ausführungen ist also klar, was auch Aubé ausdrücklich betont, dass Apoc. 2, 12. 13 zur Domitian-Verfolgung in gar keinem Zusammenhang steht. Allioli unterlässt auffallender Weise, aus der emendirten Abfassungszeit der Schrift die sich daraus für die Zeit des 2, 12. 13 Erzählten ergebenden Consequenzen zu ziehen. Er hat es sich überhaupt mit

der historisch-kritischen Erklärung unserer Stelle sehr bequem gemacht; denn S. 887, Note 21 findet sich bei ihm die für einen Exegeten sehr naive Bemerkung: „Ueber Antipas ist nichts Weiteres bekannt“! Die Nachrichten über den pergamenischen Märtyrer bei Tertullian, Andreas und Arethas von Cäsarea, im Menologium Sireti, endlich die Acten existiren also für Allioli nicht! Eine seltsame Ironie eines launischen Zufalles ist es übrigens, dass die aus Unkenntniss hervorgegangene Nötiz des gut kirchlichen Exegeten gleichwohl das Richtige getroffen hat: Wie wir gesehen haben, lassen sich ja alle übrigen „Quellen“ für die Geschichte des Antipas auf Apoc. 2, 12. 13 zurückführen.

## II.

1. Ist Antipas ein geschichtlicher Heiliger, so kann sein Martyrium nur mit der neronischen Verfolgung zusammenhängen. Es tritt uns aber jetzt die Frage entgegen: Darf im vorliegenden Specialfalle die Apokalypse überhaupt als authentische Quelle gelten? Tillemont (a. a. O. S. 119) ist von der unantastbaren Zuverlässigkeit des apokalyptischen Berichtes überzeugt; er versteigt sich sogar zu folgender Behauptung: „On raporte à ce temps-ci le martyre de S. Antipas tué à Pergame, que Jesus Christ même appelle son témoin ou son martyr fidèle“! Man könnte in der That zu Gunsten der historischen Existenz des Antipas geltend machen, dass Johannes dem von ihm berichteten Ereigniss zeitlich sowohl als räumlich nahe stand, zeitlich, weil er die Apokalypse schon bald nach Nero's Untergang niederschrieb, und auch örtlich, weil er zu Ephesus, seinem langjährigen Lieblingsaufenthalt<sup>1)</sup>, wohl in der Lage war, genaue Erkundigungen über die Schicksale der Christengemeinde der ziemlich nahen, in der Nachbarprovinz Mysien belegenen Stadt Pergamum einzuziehen. Ich würde

<sup>1)</sup> Vgl. Irenaeus adv. haer. l. III ap. Eus. h. e. III 23 und Clemens Alexandr. de divite salvando ap. Eus. l. c. und bei Gulielm. Dindorf. ed. Opp. Clementis Alexandrini vol. III, Oxonii 1869, S. 418 (. . . μεταλθεν ἐπὶ τὴν Ἐφεσον κτλ.) und das Nähere bei Hilgenfeld, Hist.-krit. Einleitung S. 394—401.



auch, gestützt auf den apokalyptischen Bericht, wenigstens kein principiell bedenkliches Bedenken tragen, das pergamenische Martyrium für geschichtlich zu halten, wenn die Johannes-Offenbarung etwa wie die Apostelgeschichte zu den historischen N. T. lichen Büchern gehörte oder, wie die Briefe Pauli, auch nur unter die betreffenden Schriften dogmatisch-ethischen Inhaltes zu rechnen wäre. Allein die eigenthümliche Beschaffenheit der Apokalypse gibt der unbefangenen Kritik gegründeten Anlass zu den erheblichsten Bedenken: Eine Schrift von rein visionärem Charakter ist meines Erachtens nicht geeignet, eine specielle Thatsache der Vergangenheit ausreichend zu bezeugen. Die subjective Wahrheit von Apoc. 2, 12. 13 wird kein Billigdenkender beanstanden wollen, aber der objective Thatbestand ist aus dem angegebenen Grunde in Zweifel zu ziehen. Was sollte aus der Geschichte werden, wenn man in praxi das Princip zugeben wollte, Schriften von rein visionärem Charakter als authentische Quellen für specielle Ereignisse zu verwerthen? Müsste man alsdann nicht die Unkritik als berechtigte Kritik gelten lassen und das Verfahren kirchlicher Geschichtschreiber billigen, die in den Enthüllungen der ekstatischen Nonne Elisabeth von Schönau eine competente Quelle für die Geschichte der h. Ursula und ihrer 11000 Jungfrauen erkennen wollten? Mit demselben Rechte müsste man alsdann dem frommen Tillemont wegen seines kritischen Scharfsinnes Beifall spenden, wenn er aus der Vision eines Mönches, der von dem seit Jahrhunderten im Grabe ruhenden cappadocischen Märtyrer Mamas in der Gestalt eines vom himmlischen Lichtglanze umflossenen Jünglings einen Besuch aus dem Jenseits erhalten haben wollte, sich Rückschlüsse auf die Jugend jenes Heiligen gestattet<sup>1)</sup>. Die geschichtliche Existenz unseres

<sup>1)</sup> Vgl. Tillemont, Mémoires, T. IV, partie 2 (Bruxelles 1706), S. 728: „Il (Saint Mamas) souffrit le martyre: et dans une apparition qui semble assez authentique (Surius 18. aug. p. 178 § 6) il declara lui-même qu'il avoit eu la tête tranchée en un âge encore peu avancé“, u. S. 943: „Dans la même vision où il dit qu'il avoit eu la tête tranchée, il s'apparut sous la forme d'un jeune homme“ (sic!). — Selbst-

Antipas lässt sich also im günstigsten Falle nur dann retten, wenn der apokalyptische Bericht irgendwie durch den historischen Zusammenhang, d. h. durch den allgemeinen Charakter der Nero-Verfolgung, unterstützt wird.

2. Die historische Existenz des pergamenischen Märtyrers steht und fällt mit der Erledigung folgender Frage: Hat die Nero-Verfolgung einen localen Charakter, d. h. hat sie sich auf die von den heidnischen Autoren Tacitus (Ann. XV 44) und Suetonius (Nero c. 16) erzählten hauptstädtischen Gräuelszenen beschränkt oder trug sie zugleich schon einen allgemeinen systematischen Charakter, d. h. erstreckte sie sich später in Folge von generellen kaiserlichen Decreten auch auf die Provinzen? Für letztere Annahme beruft man sich, so z. B. Ruinart und Tillemont, gewöhnlich auf Lact. m. p. c. II, Sulp. Sev. chron. II c. 29, Nr. 2. 3 und Oros. VII 5. Nun ist es richtig, dass Lactanz Nero's christenfeindliches Verfahren auf Sympathieen für die alte Staatsreligion zurückführt, dass ferner Sulpicius dem Imperator die gesetzliche Verpönung des Christenthums durch generelle Edicte zuschreibt, und dass endlich Orosius von einer grausamen Vollstreckung dieser Rescripte in allen Provinzen spricht. Aber gleichwohl ist daran festzuhalten, dass die neronische Verfolgung nur eine partielle, einer brutalen Despotenlaune entsprungene war und sich auf das freilich furchtbare römische Blutbad beschränkt hat <sup>1)</sup>. Hierfür spricht zunächst der Umstand, dass die Berichte jener drei Schriftsteller

---

verständlich bezieht sich der im Text ausgesprochene scharfe Tadel nur auf dieses specielle Beispiel von Unkritik, das Tillemont in einer freilich sehr schwachen Stunde geleistet hat. Dass ich die grossen Verdienste des fleissigen Forschers gebührend zu würdigen weiss, glaube ich in meinen bisherigen kirchengeschichtlichen Arbeiten bewiesen zu haben. Andererseits muss man es freilich stets bedauern, dass eine stark ausgeprägte Befangenheit gegenüber den kirchlichen Autoritäten die an sich scharfsinnige Kritik des wackeren Verfassers der „Mémoires“ häufig lahm legt und es ihm unmöglich macht, aus den gegebenen Prämissen die erforderlichen Consequenzen zu ziehen.

<sup>1)</sup> So mit Recht auch Hilgenfeld a. a. O. S. 638 f.

in ihrem gegenseitigen Verhältniss eine Steigerung der auf Nero bezüglichen christlichen Tradition repräsentiren. Zweitens, die Annahme des allgemeinen Charakters der fraglichen Verfolgung hat die These von einem lebhaften Interesse Nero's für die alten Sacra zur Voraussetzung; nach seinem Biographen Sueton (Nero c. 56), der fast zwei Jahrhunderte vor Lactanz schrieb, war aber der letzte Claudier ein Verächter jeder Religion. Drittens spricht für meine Annahme die bestimmte Angabe des Tacitus, wonach Nero gegen die hauptstädtischen Christen nicht wegen ihrer Religion an sich, sondern nur in der Absicht einschritt, um den auf ihm haftenden Verdacht, der Mordbrenner Roms zu sein, auf sie abzulenken. Viertens, die älteren christlichen Autoren selber kennen nur die von Nero gegen die hauptstädtische Christengemeinde verübten Bluthaten; es kommen hier folgende Quellenbelege in Betracht: a) Melito von Sardes (schon um 170) ap. Eus. h. e. IV 26, wo den Imperatoren Nero und Domitian die Absicht zugeschrieben wird, die Christen zu verleumdern (*ἐν διαβολῇ καταστῆσαι*). b) zwei Stellen bei Tertullian: 1) Apol. c. 5, wo ausdrücklich auf heidnische Quellen, d. i. auf Tacitus und Sueton, verwiesen wird („*Consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse*“). 2) Scorpiace c. XV: „*... orientem fidem Romae primus Nero cruentavit*“. c. Eus. h. e. II 25. Ausserdem lässt sich mit der Nero-Verfolgung vom J. 64 noch das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus verbinden, das durch Tert. Scorp. c. XV, de praescr. haer. c. 36, Eus. h. e. II 25 (aus Gaji presbyteri liber contra Proclum und Dionysii Corinthii epistola ad Romanos) und Eus. h. e. III 1 (aus Origenis in Genesis I. III) bezeugt ist<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Hilgenfeld, „Apostolische Väter“, S. 83, „Petrus in Rom“, Ztschr. f. wiss. Th. 1872, S. 349f. „Hist.-krit. Einleitung“, S. 214, Anm. 1., 351. 620—624. Wie Hilgenfeld, so betont auch R. A. Lipsius (Chronologie der römischen Bischöfe S. 164f.) mit Recht, dass die beiden Apostel nicht erst im J. 67, sondern schon im J. 64 das Martyrium erlitten haben: Sie wurden eben auch Opfer

Im Interesse der Streitfrage selber ist es erforderlich, einen Augenblick den Gang unserer Beweisführung zu unterbrechen und das rein harmonistische Verfahren eines sonst vorurtheilsfreien Forschers kritisch zu beleuchten. Obwohl Aubé (a. a. O.) richtig erkannt hat, dass Apoc. 2, 12. 13 sich nur auf die Regierungszeit Nero's beziehen kann (vgl. z. B. S. 197: *La littérature apostolique est muette sur la persécution de Domitien*), so sucht er doch den apokalyptischen Bericht als authentische Mittheilung eines nicht zu bezweifelnden Factums zu vertheidigen, ohne indess zu überzeugen; er widerspricht sich vielmehr selbst. Wenn Aubé noch der heutzutage längst abgethanen Ansicht vom allgemeinen Charakter der Nero-Verfolgung huldigte, so wäre sein zähes Festhalten am Inhalte von Apoc. 2, 12. 13 begreiflich. Dem ist aber nicht so: kein neuerer Forscher hat nämlich so vortrefflich den bloss partiellen Charakter jener ersten Befehdung der Christen nachgewiesen, als eben Aubé dies in dem schon erwähnten Aufsatz „*De la légalité*“ etc. (a. a. O. S. 184—205) gethan hat: es ist ihm gelungen, den jüngsten Versuch de Rossi's (*Bulletino d. archeol. crist.* 1865. S. 93 ff.), eine gesetzliche Verpönnung des Christenthums unter Nero darzuthun, in geradezu unwiderleglicher Weise abzufertigen. Ich denke, für das Martyrium des Antipas ist schon aus dem Grunde kein Raum vorhanden, weil sich die Nero-Verfolgung nach Aubé's eigenster wissenschaftlicher Ueberzeugung auf die hauptstädtischen Gräuethaten beschränkt hat. Der französische Forscher erschwert sich aber zudem dadurch noch seine Beweisführung, dass er in der apokalyptischen Stelle mehr sieht, als sich daraus, ihre Authentie natürlich vorausgesetzt, mit Nothwendigkeit folgern lässt. Er macht Antipas speciell freilich nicht einmal namhaft, will aber aus

des hauptstädtischen Blutbades von 64. Lipsius (a. a. O. S. 162 ff.) betrachtet übrigens das römische Martyrium des Petrus als Sage (vgl. dagegen Hilgenfeld, *Hist.-krit. Einl.* S. 620 ff.); ihm zufolge lässt sich also nur der Glaubenskampf des Paulus unzweifelhaft mit der hauptstädtischen Verfolgung von 64 verbinden.

jenem Berichte sogar schliessen, es seien in Asien damals mehrere Christen verurtheilt worden (vgl. S. 189 und 197, Note 2). Der hyperconservative Kritiker hat indess schon Mühe genug, das einzige Martyrium des Antipas unter Nero unterzubringen, geschweige denn mehrere. Allerdings meint Aubé (S. 189), die von Johannes erwähnten „Gewalthätigkeiten gegen kleinasiatische Christen“ könnten theils durch den eigennütigen Servilismus der Statthalter theils durch gesteigerte Aufregung einzelner Gläubigen veranlasst sein. Aber das ist nur ein gänzlich unzulässiges harmonistisches Experiment. Dies wird klar, wenn man die staatsrechtliche Stellung der Kirche in jenem Zeitalter berücksichtigt: Dass unter Nero trotz der speciell gegen die römische Christengemeinde verübten Brutalitäten an den Beziehungen der Christenheit zum Staat gar nichts geändert wurde, haben wir schon gesehen. Obwohl nun also für die Provinzen eine officielle Christenverfolgung nicht existirte, so könnte man vielleicht doch unter einer gewissen Voraussetzung das Vorkommen vereinzelter Martyriem auch ausserhalb der Hauptstadt einräumen, wenn nämlich damals schon, wie im zweiten Jahrhundert seit Trajan, auch ohne ein specielles Edict des regierenden Kaisers eine gesetzliche Incapacität des Christenthums bestanden hätte, mit andern Worten wenn das Christenthum schon damals für den Staat eine „religio nova, peregrina et illicita“ gewesen wäre. Freilich würde man, selbst wenn die Voraussetzung zuträfe, mit einem solchen Zugeständniss bis zur äussersten Grenze einer erlaubten conservativen Kritik gehen. Jene Bedingung trifft indess durchaus nicht zu: Bekanntlich liess der römische Staat im ersten Jahrhundert u. Z. das Christenthum als jüdische Secte gelten. Da nun das Judenthum von jeher, schon seit Julius Cäsar, zu den religiones licitae et adscitae gehörte (vgl. z. B. Tert. Ap. c. 21, Lampr. Alex. Sev. c. 22), so genossen die Anhänger Jesu anfangs die Privilegien einer staatlich anerkannten religiösen Corporation, einer religio licita; die Illegalität des Christenthums, jene precäre staatsrechtliche Stellung der Kirche, die es selbst während christenfreund-

licher Regierungen einzelnen Statthaltern möglich machte, auf Grund älterer Staatsgesetze gegen die Christen als *maiestatis rei, sacrilegi, inductores novarum religionum* u. dgl. einzuschreiten, diese gesetzliche Incapacität des Christenthums datirt erst seit Trajan, seit dem bekannten Rescripte dieses Kaisers an den jüngeren Plinius (vgl. Suet. Claudius c. 25, Tert. Ap. c. 21, Cass. Dion. l. 67 c. 14. Plinii ep. l. X, Nr. 97 98 und hierzu die gediegenen Erörterungen Aubé's S. 184—205). Das Christenthum besass also auch in den letzten Regierungsjahren Nero's selbst nach dem hauptstädtischen Blutbad in den Provinzen die Rechte einer *religio licita* und damit den berechtigten Anspruch auf den Schutz der Behörden, z. B. gegen die Volkswuth. Hiermit fällt denn auch ein weiterer Einwand, den man zu Gunsten Aubé's erheben könnte, dass Antipas dem Fanatismus des heidnischen Pöbels erlegen sein könne: Allerdings war das Christenthum schon damals, wie aus Tac. Ann. XV 44 erhellt, wenigstens dem hauptstädtischen Pöbel verhasst. Aber diese Volkswuth hatte damals noch keineswegs jenen bedenklichen Grad wie im folgenden Jahrhundert erreicht, und der Pöbel verstieg sich nachweislich erst seit Trajan zu eigenmächtigem tumultuarischem Vorgehen gegen die Christen (vgl. Eus. h. e. III 32). Zwischen 64 und 68 lag also für servile Statthalter noch gar kein Anlass zu partiellen Christenhetzen vor. Für höfische Provinzialbeamten gab es zu jener Zeit andere Mittel, die Gunst des Imperators zu erschleichen; es galt, durch ein fiscalisches Raubsystem dem kaiserlichen Wüstling und Verschwender die erforderlichen Geldsummen zur Verfügung zu stellen und den über alle Begriffe eiteln Dilettanten als unübertroffenen Sänger und scenischen Künstler zu feiern (vgl. z. B. Sueton. Nero c. 20. 21. 23—27 incl. 30—32 incl. 49. 51). Für das pergamenische Martyrium bleibt also gar kein Raum. Da nun gerade Aubé von allen neueren Forschern am Schlagendsten die Legalität der vortrajanischen Kirche überhaupt und speciell den partiellen Charakter der Nero-Verfolgung nachgewiesen hat, so dürfte er selber dem vorurtheilsfreien Forscher das wesentlichste Material zur Bekäm-

pfung der von ihm behaupteten Authentie von Apoc. 2, 12. 13 geboten haben. Die Apokalypse ist in diesem Specialfalle in befremdender Weise die unübersteigbare Schranke der scharfsinnigen Kritik des sonst kirchlich unbefangenen Gelehrten geworden.

3. Gelinde gesagt, höchst abenteuerlich ist die Erklärung, die Hengstenberg (a. a. O. S. 189. 190) von unserer Antipas-Streitfrage gibt. Seine Prämissen freilich sind so übel nicht: Die gewöhnliche Annahme, wonach der pergamenische Heilige ein Opfer der domitianischen Verfolgung wurde, bestreitet Hengstenberg, obwohl er, wie schon erwähnt, die Entstehung der Apokalypse gerade auf das Jahr 95/96 datirt. Er bemerkt mit Fug: „Tertullian . . . schöpft seine Kenntniss von Antipas nur aus unserer Stelle“. Fefner behauptet er mit vollem Recht, „dass die Angaben, die wir über ihn aus sehr später Zeit besitzen — Hengstenberg meint jedenfalls die Acten —, reine Erdichtungen sind“. Endlich versteigt sich der Exeget sogar zu dem Satze, „dass die Geschichte von einem Antipas gar nichts weiss“. Man würde aber sehr irren, wenn man aus dieser im Munde des fanatischen Vorkämpfers einer starren Orthodoxie fast paradox lautenden Aeussereung schliessen wollte, er sei nicht in dem Masse von der Untrüglichkeit des Apokalyptikers überzeugt, wie der angeblich „jansenistische“, in Wirklichkeit aber gut römische Tillemont. Im Gegentheil, Hengstenberg denkt gar nicht daran, die Unfehlbarkeit des Apostels auch nur für eine einzelne Stelle preiszugeben. Die Art und Weise aber, wie er die Authentie von 2, 12. 13 zu retten resp. zu erklären sucht, widerstreitet freilich auf's Aeusserste jeder gesunden Logik. Der „Antipas“ des Johannes muss symbolisch, nicht persönlich aufgefasst werden: Antipas ist der „Gegenall“, gleichbedeutend mit Antikosmos. „Antipas ist eben so gebildet wie Antichristos und wahrscheinlich diesem nachgebildet“ (sic!). Selbstverständlich ist das nur eine etymologische Spielerei, wozu am Ende fast jeder griechische und altdutsche Eigenname Anlass bieten könnte. Nachdem Hengstenberg die

Kühnheit gehabt, in Jeremias 20, 10. 15, 10: „Ach meine Mutter, dass du mich geboren hast, wider den jedermann hadert und zankt im ganzen Lande“, einen „Commentar“ zu seiner Gleichung (Antipas-Antikosmos) zu finden, leistet er folgendes Nonsens: „Ist man bis hierher gefolgt (aber wer möchte sich an solchem salto mortale beteiligen?), so wird man es nicht zu kühn finden (!), wenn wir die Vermuthung aufstellen, dass durch Antipas **Timotheus** bezeichnet werde. Die beiden Namen Fürchtgott und Gegenall stehen in inniger Correspondenz miteinander. Man kann nicht wahrhaft Gott fürchten, ohne der Welt, welche im Bösen liegt, entgegen zu sein und sie gegen sich zu haben. . . . . Das Martyrium des Timotheus . . . setzt den Märtyrertod des Timotheus in das Jahr 97 . . . und lässt ihn erfolgen bei einer Gelegenheit, bei der er sich recht als Antipas bewährte: er soll bei einer öffentlichen Feier heidnischem Unwesen kräftig entgegengetreten sein.“ Also nach Hengstenberg ist der apokalyptische Antipas allegorisch und zugleich doch persönlich aufzufassen: Antipas soll Pseudonym für Timotheus, den bekannten Schüler und Freund des Apostels Paulus, sein! Apoc. 2, 12. 13 bezieht sich also auf das Martyrium dieses Timotheus, der seit Eusebius (h. e. III 4) als erster (paulinischer) Bischof von Ephesus gilt (vgl. Hilgenfeld, Hist.-krit. Einleitung S. 744f.)! Gegen die Hengstenberg'sche Combination spricht aber erstens die entschieden judenchristliche, antipaulinische Tendenz der Apokalypse (vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 412—417. 448 f.). Wäre aber auch die Johannes-Offenbarung entschieden paulinisch, so kann sich doch das ἀπεκτάθη unmöglich auf das Martyrium des Timotheus beziehen, da einerseits Johannes von einer vollendeten Thatsache spricht, und anderseits jener Glaubenskampf von Hengstenberg erst in's J. 97, also in die Zeit nach Domitian, versetzt wird, der richtigen Datirung der Apokalypse zu geschweigen. Drittens, das Martyrium des Timotheus muss als apokryph gelten: Von allen älteren Schriftstellern, zumal von Eusebius, der des Apostelschülers (a. a. O.) doch gedenkt, übergangen, wird es nur von



den trüben byzantinischen Quellen des 10. resp. 11. Jahrhunderts, von Sophronius, von Photius (Bibl. Cod. 254), endlich von Simeon Metaphrastes und den griechischen Menologien erwähnt und mit fabelhaften Zuthaten ausgeschmückt (vgl. S. Basnage I S. 805, § XI und M. R. s. 24. Jan. S. 72f.). Was aber vor Allem den unbefangenen Kritiker veranlassen muss, den Glaubenskampf des Timotheus nicht etwa bloss mit S. Basnage (a. a. O.) als zweifelhaft hinzustellen, sondern einfach als Mythos, als historische Fiction zu betrachten, ist der Umstand, dass selbst die wunder- und märtyrersüchtige (sit venia verbo!), nicht vor 628 redigirte Osterchronik an der Stelle, wo sie der im J. 356 erfolgten Translocirung der Reliquien des Timotheus gedenkt, diesen nicht als Blutzengen, sondern nur als Apostelschüler und ersten Bischof von Ephesus bezeichnet<sup>1)</sup>. Darin liegt doch wahrlich mehr denn ein leidiges argumentum e silentio!<sup>2)</sup>. Selbstverständlich verwirft ein Kritiker wie Baur (a. a. O. S. 368, Anm. 1) ohne Weiteres die gänzlich unbegründete Vermuthung Hengstenberg's; leider unterlässt er es aber, seine eigene Auffassung der Antipas-Streitfrage darzulegen.

Die Ergebnisse des vorliegenden Aufsatzes lassen sich kurz so zusammenfassen: Die Johannes-Offenbarung ist die einzige Quelle für das Martyrium des Antipas von Pergamum. Dieser Quelle mangelt aber die erforderliche Authentie, erstens wegen des visionären Charakters der Apokalypse, und dann insofern als der betreffende Bericht sich in keiner Weise mit dem historischen Zusammenhang, weder mit der staatsrechtlichen

<sup>1)</sup> Chronic. pasch. ed. Bonn. vol. I S. 542: 'Ινδ. ιδ'. ιθ'. ὑπ. Κωνσταντίνου Αὐγούστου τὸ ι' καὶ Ἰουλιανοῦ Καίσαρος. Ἐπὶ τούτων τῶν ὑπάντων, μὴνὶ πανέμφ' α', Τιμοθέου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ γενομένου Παύλου τοῦ ἀποστόλου, ἐπισκόπου τε πρώτου χειροτονηθέντος ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας, τὰ λείψανα ἠνέχθη ἐν Κωνσταντινουπόλει σὺν πάσῃ τιμῇ, καὶ ἀπετέθη εἰς τοὺς ἁγίους Ἀποστόλους ὑποκάτω τῆς ἁγίας τραπέζης.

<sup>2)</sup> Baronius hat natürlich (a. a. O.) den Apostelschüler nicht bloss als Heiligen, sondern auch als Märtyrer in sein officielles Calendarium eingetragen.

Stellung der vortrajanischen Kirche überhaupt noch speciell mit dem allgemeinen Charakter der neronischen Verfolgung, vereinbaren lässt. Die unbefangene Kritik hat also den kleinasiatischen Märtyrer, dessen Gedächtniss beide orthodoxen Kirchen alljährlich am 11. April begehen, aus den Calendarien zu beseitigen.

---

## Anzeigen.

---

Geschichte der Reaction Kaiser Julians gegen die christliche Kirche. Von Friedrich Rode, Dr. phil., Jena 1877. 8. S. 106.

Dem in Neuchatel erschienenen Buche von Naville (Julian l'apostat. Vgl. dazu A. Harnack in der „Theologischen Literaturzeitung“ 1877, S. 384 fg.) folgt auf dem Fusse eine deutsche Arbeit über das so oft behandelte und noch immer so viel Anziehungskraft bekundende Thema nach. Eine bis zu dem eben genannten unmittelbaren Vorgänger reichende (S. 2) Uebersicht über die bisherige Forschung will darthun, dass „wir uns trotz der reichen vorhandenen Literatur noch immer nicht im Besitz einer Geschichte der julianischen Reaction befinden, welche durch chronologische Ordnung aller Thatfachen und durch Verfolgung ihrer Entwicklung das richtige Bild des Auftretens Julians gegen die Christen enthüllt“ (S. 7). Nachdem daher die zu Gebote stehenden Quellen charakterisirt und in ihrem gegenseitigen Werthabstande von einander gemessen sind, bringt der erste Abschnitt (S. 16—44) eine „Vorgeschichte der Reaction“, aus welcher hervorgeht, wie schlecht berathen wir bezüglich der einzelnen Momente von Julians Geschichte oder vielmehr bezüglich ihrer chronologischen Folge bis zu der am 6. November 355 erfolgten Ernennung des vierundzwanzigjährigen Prinzen zum Cäsar sind. Und zwar trotz der nicht sparsam fliessenden Quellen, ja vielmehr gerade um ihrer grossen Zahl willen. Stünden zufällig ihrer nur wenige zu Gebote, so würde uns die statthabende Unsicherheit nicht so auffällig in's Bewusstsein treten, und die fable convenue stünde dem Rang des historischen Dogmas näher. Unser Verfasser strebt in der Anordnung der einzelnen Data zwar eine ganz

bestimmte Lösung der Schwierigkeit an, geht aber dabei, wie uns scheint, mit hinlänglicher Vorsicht zu Werke. Nur der einleitende Abschnitt über „die Kirche im römischen Reich vor Julians Regierungsantritt“ (S. 16—20) lässt an der Art, wie bei Hase und anderen allgemeinen Darstellungen theologische Orientierung gesucht wird, den angehenden Schriftsteller erkennen; der Abschnitt hätte entweder weggfallen, oder viel concreter und präziser gefasst werden sollen.

Seit den Toleranzedicten von 311—313 ist der Sieg der christlichen Kirche nicht sowohl über den römischen Staatscultus, aus welchem längst alles Leben gewichen war, als vielmehr über die mit ihr concurrirenden orientalischen Religionen und Geheimdienste entschieden. Constantin betrachtete sich als den pontifex maximus wie für die polytheistische Staatsreligion, so auch für den christlichen Monotheismus, welcher ohne Gefahr für den Bestand des Weltreiches nicht mehr länger als Staatsfeind zu behandeln war. Schon seine Söhne gingen zur fanatischen Verfolgung des Heidenthums über, welche dann Theodosius fortsetzte. So war das Christenthum zunächst eine Staatsreligion neben anderen, sofort aber auch die eine und ausschliessliche Staatsreligion geworden. Eben noch hatte die Welt die Farbe des Heidenthums getragen, jetzt wurde ihr mit überraschender Kunstfertigkeit ein christlicher Firniss aufgetragen, und die noch als Heiden geborenen und erzogenen Staatsbeamten, Heerführer, Redner und Streber aller Art beeilten sich, sich die Grundzüge einer christlichen Dogmatik anzueignen, welche leider, wie Constantin sofort zu seinem Verdrusse erfuhr; noch nicht einmal in sich so fertig und durchgearbeitet war, um die Dienste, welche die Kaiser-macht von ihr erwartet hatte, ohne weitere thatkräftige Beihülfe derselben leisten zu können\* (S. 17 fg.).

Dieser Wechsel spiegelt sich zunächst in der apologetischen Literatur ab. Apologien gegenüber dem Judenthum kommen noch als Ausnahmen vor. Der Vorwurf des Judenchristenthums erscheint nur in uneigentlicher Weise als Consequenzmacherei. Jegliches Gefühl gemeinsamer Interessen zwischen dem siegreichen Christenthum und der unterlegenen Mutterreligion ist verschwunden. Die kirchlichen Schriftsteller coordiniren fast allgemein das Judenthum mit dem Heidenthum, wie früher nur ausnahmsweise im Briefe an den Diognet oder beim alexandrinischen Clemens der Fall war. Dagegen empfinden es die Christen als Spott und Beleidigung, wenn Julian sie „Galiläer“ nennt (S. 51), und die Begünstigung, welche Julian

dem jüdischen Volke zu Theil werden liess und welche beinahe zum Wiederaufbau des Tempels geführt hätte, war eine directe Folge seiner Abneigung gegen die Christen (S. 86 fg.).

Dem Heidenthum gegenüber hatte das Christenthum seine Rolle geradezu vertauscht. Die Staatsgewalt, bisher die Feindin der Kirche, ist jetzt ihre Bundesgenossin und stellt die eigenen Waffen ihr zu Gebote, oder vielmehr führt sie selbst, zwar nicht im Auftrage, aber doch ganz im Interesse der Kirche. Nur die literarische Gegnerschaft des Christenthums hat sich aus der vorigen Periode erhalten. Bis zu seiner völligen Auflösung hat den Neuplatonismus das bittere Gefühl nicht verlassen, durch den christlichen Rivalen in seinen berechtigtesten Bestrebungen überholt worden zu sein. Nur dass der Neuplatonismus die Continuität der alten Culturentwickelung zu wahren sich bewusst war, indem er eine alt und müd gewordene Welt durch die kraftvolle Mixtur einer Concentration sämmtlicher Religionen, Mythologien und Culte zu curiren und aus dem grauesten Alterthum die neuesten Verjüngungskräfte abzuleiten unternahm, während das Christenthum scheinbar radicaler und unwissenschaftlicher verfuhr, indem es wenigstens seine geschichtlichen Unterlagen ganz nur auf orientalischem Boden suchte. Daher äussert sich der neuplatonische Neid und Unmuth zunächst in Nachbildung der evangelischen Geschichte: Die Geschichten eines Pythagoras, Plato, Apollonius von Tyana sollten als ein gleiches oder noch höheres Wunder durch Hierokles, Porphyrius, Jamblichus, Eunapius und Marinus dargestellt werden. Insonderheit erschien Pythagoras als ein Dämon, welcher zum Heil der Sterblichen und zur Wiederherstellung des menschlichen Lebens erschienen sei. In diesem Sinne räumte man wohl ein paralleles Verhältniss Christi zu Pythagoras oder Apollonius ein, während man den Anspruch auf absolute Dignität als einen Missverstand der Schüler behandelte. Man unterschied so zu sagen das „Christenthum Christi“, das man zugab, von dem Christenthum der Apostel, das man verwarf.

In vieler Beziehung, ja in der Hauptsache gehört Julian ganz in dieselbe Reihe; auch er knüpft an angebliche Urtraditionen an, will die primitive Religion wiederherstellen, nur dass er, was unser Verfasser bei der Reproduction der cyrilischen Fragmente übersieht, wieder mehr auf den, besonders im zweiten Jahrhundert gefeierten, Asklep zurückgreift, in welchem er den wahren, von Zeus aus dem eigenen Wesen (ἐξ ἑαυτοῦ) gezeugten und auf die Erde gesandten, in Menschen-

gestalt (*ἐν ἀνθρώπου μορφῇ*) erschienenen Gottessohn erblickt, welcher von Epidaurus aus seine rettende Hand allmählig über den ganzen Erdkreis ausgestreckt (Fragmente, S. 200) und unter Anderen auch den Kaiser öfters gerettet hat — ein Arzt der Körper wie der Seelen (S. 235). Hier also begegnet eine förmliche, bewusste Rückbildung des Christusbildes in das, allerdings verwandte, Asklepbild, und mit Recht spricht Rode geradezu von einem „Uebertritt“ Julian's, mag er nun getauft oder ungetauft denselben vollzogen haben (S. 33). Indessen sei gelegentlich bemerkt, dass schon Cyrill laut seiner Vorrede das Factum der Taufe einfach voraussetzt, wie denn auch der langjährige Lector in den christlichen Gottesdiensten schwerlich ungetauft geblieben sein wird. Uebrigens ist von dem Begriffe seines Uebertrittes jeder Gedanke an einen innerlichen Bruch fern zu halten. In Julian eilte vielmehr von Anfang an Alles den alten Göttern zu. Ueber dem Anblick des sternbesäeten Himmels konnte er Alles vergessen, was um ihn war (S. 25), wozu auch das Fragment S. 69 passt; die platonische Lehre von der Heimath der Seele in höheren, reineren Sphären brauchte ihm nicht erst beigebracht, sondern nur in ihm entwickelt zu werden (S. 32). Indem Rode den wunderlichen Einfall Mücke's, welcher für den späteren Abfall das Unglück verantwortlich machen wollte, dass Julian keinen orthodoxen Religionsunterricht zu geniessen bekam, zurückweist (S. 32), zeigt er, wie die kleinasiatischen Neuplatoniker, deren Haupt Maximus in Ephesus war, sofort in dem Prinzen den wahlverwandten Geist erkannt und herangezogen haben (S. 30 fg. 61 fg.). So kam es, dass sich mit der Hoffnung auf einen politischen Umschwung nach dem Tode des Constantius die Erwartung verbinden konnte, das Heidenthum verjüngt aus seinen Trümmern erstehen, die Olympier ihre Unsterblichkeit bewähren zu sehen. In Julian unternahm es der Neuplatonismus, dem Christenthum das Heidenthum in zeitgemäss restaurirter Form, ja im Styl abenteuerlicher Romantik gegenüberzustellen und der Welt denselben Trost und Frieden, nach welchem sie sich sehnte, als sie christlich geworden war, aus dem wieder aufgegrabenen Wunderborne jahrtausendalter Vergangenheit zu spenden. So nur versteht sich die auffällige Thatsache, wie nach Allem, was Constantian, Constans und Constantius schon gethan hatten, um dem Christenthum die Alleinherrschaft zu sichern, der letzte Sprössling dieses Hauses wagen konnte, der neuen Weltreligion nachträglich den Sieg noch einmal streitig zu machen. Offen-

bar sah er die ganze Wendung der Dinge unter Constantin für ein zufälliges Product des Augenblicks an. Ebensogut schien ihm ein Augenblick kommen zu können, welcher diese ganze Bewegung wieder rückgängig machen sollte, zumal da mittlerweile der altheidnische Hass gegen das Christenthum vielfach durch die äussere Machtstellung der Kirche und durch egoistische Ausbeutung derselben seitens der neuesten Parvenus (S. 60 fg.) erheblich gesteigert war und auch vornehme Geister durch die immer roher hervortretenden Auswüchse am kirchlichen Organismus abgestossen erschienen. Einem solchen Augenblick wollte er zur Geburt verhelfen. Mit diesem Vorsetze bestieg er den Thron.

Unser Verfasser weist darauf hin, wie kein Kaiser es mit seiner priesterlichen Stellung so ernst genommen hat. „Er freute sich nicht weniger, wenn man in ihm den Oberpriester, als wenn man in ihm den Kaiser ehrte, und ausdrücklich nimmt er für sich die Bezeichnung eines Sehers in Anspruch“ (S. 46). Geistreich hatte einst in ähnlicher Weise in einem Aufsätze „über den höchsten Gegensatz in der Apologetik“ (Jahrbücher für deutsche Theol. II, 1857, S. 415 fg.) Ehrenfeuchter darauf hingewiesen, wie es solcher Gestalt gleichsam die drei messianischen Aemter des Heidenthums sind, welche ihn mit vereinten Stimmen aufrufen, Restaurator des Geistes zu werden, aus welchem die unsterblichen Werke der antiken Cultur und Literatur hervorgegangen waren (S. 421). Unser Verfasser unterscheidet in der so motivirten Reaction zwei Perioden, eine frühere, konstantinopolitanische und eine spätere, antiochenische. Erst die letztere brachte diejenigen Massregeln, welche zwar nicht auf blutige Verfolgung, aber doch auf praktische Schädigung der Christen hinausliefen (S. 54. 74 fg. 77. 88). Den Uebergang vom früheren zum späteren System bildete der vielfach missverstandene, hier in's richtige Licht gestellte, Erlass gegen die christlichen Lehrer der Literatur (S. 63 fg.). Je länger je bedrohlicher trat der Misserfolg der auf Besiegung des galiläischen Wahns durch blosse Belehrung gerichteten Bestrebungen zu Tage. Hätte der Kaiser länger gelebt, so würde die Logik der Thatsachen ihn trotz seiner Vorliebe für formale Gerechtigkeit (S. 92) dazu gebracht haben, auch seine politischen und militärischen Kräfte gegen das Christenthum in die Wagschale zu werfen (S. 106). Aber er ist ein Mann von Geist und Gesinnung. Ihm kommt es vor Allem auf Wiederbelebung des alten Sinnes an, auf Hemmung der Auflösung, die schon so mächtig durch

den Körper des antiken Lebens sich verbreitet hatte, und hierbei verschmäht er nicht, auch Einrichtungen zu treffen, die wie die von den Heiden so vernachlässigte Armenpflege und Wohlthätigkeit dem von ihm bekämpften Princip selbst entsprungen waren (S. 48). Auch er konnte und wollte das Heidenthum nicht anders restauriren, als so, dass er der veränderten religiösen Stimmung, unter deren Einfluss er selbst stand, ausgiebigst Rechnung trug. Man kann nicht in jeder, aber doch in mancher Beziehung sagen, dass es sich in seinem Kampf gegen die Kirche fast nur noch um Namen und Auspicien handelte, unter welchen der neue Inhalt der menschlichen Gesellschaft dargeboten und von ihr assimilirt werden sollte. Auch Harnack lässt ihn in Bezug auf die Stellung von Staat und Hierarchie Ideale erstreben, welche nichts weniger als antik waren, sondern das Mittelalter anticipirten (S. 385).

Was der oben genannte Gelehrte hauptsächlich an Naville's Buch auszusetzen findet, dass sie zu wenig auf Julian's Schrift gegen die Christen eingehe, das bezeichnet auch die Richtung, in welcher wir die viel eingehenderen Studien unseres Verfassers gern hätten weiter fortgeführt gesehen. Die schon in der allerletzten Zeit des „schreibseligen“ (S. 80) Kaisers, im Frühjahr 363, entstandene Streitschrift ist uns bekanntlich nur fragmentarisch in den zehn Büchern erhalten, welche der alexandrinische Patriarch Cyrill den drei Büchern Julian's entgegenwarf (Bd. VI der Pariser Ausgabe). Aber nicht einmal die neueste Ausgabe der Werke Julian's durch Hertlein hat die Fragmente gesammelt. Trotzdem dass dieselben „viel dazu betragen, den Wurzeln des Vorgehens Julians auf die Spur zu kommen“ (S. 8), hat bisher Niemand, auch nicht unser Verfasser, welcher nachweisen will, „was der Forschung über Julian's Stellung zur Kirche nach den bis jetzt vorhandenen Arbeiten noch zu thun übrig bleibt“ (S. 1), der Aufgabe sich unterzogen, „die Fragmente auf ihren Zusammenhang unter einander zu untersuchen, die fehlenden Mittelglieder so weit möglich zu ergänzen und eine Separatausgabe zu veranstalten“ (S. 98). Nach dem, was uns Cyrill selbst S. 38f. über seine Methode der Reproduction sagt, dürfte ein solches Unternehmen zwar auf eigenthümliche Schwierigkeiten stossen, und zwar auf noch grössere, als sie in der von unserem Verfasser verwertheten (S. 32) trefflichen Schrift von Keim über Celsus zu bewältigen waren. Mit dem „wahren Wort“ stellt es übrigens unser Verfasser mit Recht zusammen (S. 102), und Harnack weist darauf hin, dass Julian geradezu auf das zwei-

hundert Jahre ältere Werk zurückgegriffen hat (S. 386). In der That benutzt Julian alle Argumente, die in dieser und überhaupt in den früheren Bestreitungen uns entgegengetreten sind. Das Christenthum sei es, was Unduldsamkeit, Aberglaube, Unsinn aller Art befördere, was der Kunst und der Wissenschaft den Untergang bereite. Auch in den Briefen bezeichnet er es bald als bemitleidenswerthen Irrthum, bald als verderbenbringende Thorheit, bald geradezu als Wahnsinn (S. 50 fg.). Für das weltüberwindende und weltbildende Princip in ihm, für seine universale Bedeutung hat er kein Verständniss. Sein Absehen ist durchaus darauf gerichtet, es von der Theilnahme an hellenischer Cultur auszuschliessen (S. 64. 100) und, wofür namentlich das Fragment S. 206 bezeichnend ist, auf die Stufe des Conventikels zurückzudrängen. Nicht blos Jesus, der „todte Jude“ (bei Cyrill S. 194. 206. 335), welcher Mt. 5, 17—19 gesprochen hat (S. 351), sondern auch Paulus, trotzdem er Röm. 10, 4 geschrieben (S. 320), gilt ihm als Vertreter des jüdischen Particularismus (S. 99 fg.), als Bote eines Gottes, in dessen Schule nur leidenschaftliche und eifersüchtige Menschen herangebildet werden können (S. 171). Polemik gegen alttestamentliche Theologie, Geschichte, Politik, Verfassung füllt daher einen grossen Theil des julianischen Werkes an (vgl. Rode, S. 100). Aber das Neue in der Polemik Julian's liegt, wie Ehrenfeuchter richtig bemerkt (S. 421), darin, dass er jeweils das Schlechteste in den vorchristlichen Religionen vom Christenthum aufgenommen glaubt. Wenn frühere Apologeten es liebten, dasselbe im Vergleich mit Judenthum und Heidenthum als die höhere Wahrheit darzustellen, darin sich alle dort nur zerstreut vorfindlichen Wahrheitskeime entfalten konnten, so construiert jetzt der kaiserliche Schriftsteller in dem entscheidenden Fragmente S. 238 das Christenthum aus den Elementen des Judenthums und Heidenthums, aber nicht als die höhere Wahrheit, sondern als Product der schlechten, falschen abgeschmackten Elemente, die aus Judenthum und Heidenthum in Eins zusammen flossen. Charakteristisch für die Christen ist schon dies, dass sie vom Heidenthum zum Judenthum, d. h. von der Freiheit zur Knechtschaft überliefen (S. 204 fg. 218), aber nur um sich in der Folge auch vom Gesetz der Juden wieder loszusagen und sich schliesslich von ihnen fast noch mehr als von den Heiden zu unterscheiden (S. 238. 305 fg. 354. 356 fg.), ja selbst die Autorität Christi gelegentlich zu Gunsten heidnischen Aberglaubens zu verlassen (S. 335). Aus dem Judenthum schien namentlich



jene *τόλμη* zu stammen, welche unser Verfasser einfach mit „Frechheit“ übersetzt (S. 100), während Ehrenfeuchter (S. 422) darunter richtiger die phantasiereiche Tollkühnheit des Glaubens versteht, welche ohne alle philosophische Berechtigung, ohne jede gedankenmässige Verwickelung kühn aus dem Sichtbaren in's Unsichtbare übergreift. Dem Judenthum entnommen ist aber auch jenes sinnlich-phantastische, rein mythologische Element, welches Julian namentlich in der Lehre von Schöpfung und Sündenfall, sowie von der babylonischen Sprachverwirrung nachweist. Dagegen scheint aus dem Heidenthum der Antinomismus des Christenthums zu entspringen, jene neutestamentliche (vgl. S. 314) Vergleichgültigung von unreiner und reiner Speise, so zu sagen jene Losung des *πάν κρίσμα καλόν*, womit die bisherigen Heiligthümer profan gemacht und die bisher profan geachtete Erde geheiligt wurde. So ist für Julian das Christenthum eine Emancipation vom Ernst der Religion; zu solcher Anschauung brachte ihn u. a. der Artikel von der Vergebung der Sünden. Unmöglich könne das Wasser bewirken, was z. B. 1 Kor. 6, 11 ihm zugemuthet werde (S. 245). Das mit der Taufe beseligende Christenthum schien ihm heidnisch im schlechtesten Sinne des Wortes. Es sei eben das Bequeme, das leicht Fertige, während das wahre, edlere Heidenthum als das Ernste und Tiefere erscheint, das Entsagung, Mühe und Arbeit fordert. Und so ist es denn allerdings nicht das gewöhnliche, es ist nicht das geschichtliche und thatsächliche Heidenthum, welches Julian zurückbeschwören will, er polemisirt vielmehr gegen die Resultate der gesammten religiösen Tradition, ohne doch eine andere Norm für die religiöse Entwicklung aufweisen zu können, als diejenige seiner eigenen, halb phantastisch-romantischen, halb rationalistischen, jedenfalls im höchsten Maasse den vorübergehenden Einflüssen der Mode ausgesetzten Philosophie. Er glaubt erstens an eine stets fertige, schon einem grauen Alterthum erschwinglich gewesene Vernunft, und er identifizirt dieselbe zweitens kurzweg mit dem neuplatonischen Dogma. Beide Illusionen bedingen die einzige, aber durchgehends sich bewährende Schwäche seiner Kritik. Unaufhörlich bekämpft er das jüdisch-christliche Dogma von einer Sonderstellung des auserwählten Volkes, der auserwählten Gemeinde der Gläubigen in der Welt; die anderen Götter seien vielfach nicht schlimmer, die Vorzüge anderer Völker gewöhnlich sogar höher; die Sittenlehre anderer Religionen halte den Vergleich aus mit dem Dekalog, in welchem er natürlich den Monotheismus und das

Sabbathgebot als particularistisch verwirft (bei Cyrill, S. 141. 143. 148. 168. 176. 178. 186. 193), nicht ohne den Christen zu Gemüthe zu führen, dass sie selbst durch ihre Anbetung Jesu das oberste aller jüdischen Gebote verletzt haben (S. 159. 253. 262. 290) und religiös sogar unter das Heidenthum gesunken seien (S. 201 fg.). Richtig erfasst er den Grundgedanken der katholischen Kirche, die Fiction einer zweiten, die mosaische ablösenden, Gesetzgebung und betont den Widerspruch, in welchen man damit zu Moses trete, welcher sein Gesetz als unaufhebbar bezeichnet (S. 319 fg. 351). Und wie sollte es überhaupt mit dem Wesen Gottes vereinbar befunden werden, dass er so langen Jahrhunderten, so zahlreichen Völkern seine Offenbarung entzogen habe (S. 106), nur um dieselbe erst seit dreihundert Jahren den Christen (S. 206) zu offenbaren (S. 191), deren Stifter sich in nichts mit den mythischen Königen des hellenischen Alterthums messen kann (S. 190) und seine göttliche Würde erst dem vierten Evangelisten verdankt, welcher ihn im Widerspruch nicht bloß mit den Synoptikern, sondern auch mit Paulus als Logos einführt (S. 317). Dazu wird bemerkt, dass selbst Johannes stärker in der Negation als in der Position ist, sofern er die Göttlichkeit Christi zwar nicht ganz deutlich und nur unter vorsichtiger Vermittelung des Zeugnisses des Täufers bekennt (S. 213. 317. 333), um so gewisser aber mit dem, was er sagt, das monotheistische Credo verletzt (S. 262). Julian constatirt sofort den Widerspruch zwischen der Lehre vom ewigen göttlichen Logos und der synoptischen Vorstellung von der Jungfrauengeburt (S. 276), welche überdies auch dem Vorstellungskreis der Propheten gerade so fremd ist, wie die in Gen. 49, 10. Num. 24, 17 gefundenen messianischen Weissagungen, welche sich in Wirklichkeit auf das Reich Davids beziehen (S. 261 fg.), und ebensowenig hat Moses unter dem von ihm geweissagten Propheten Deut. 18, 15 an etwas Uebermenschliches gedacht (S. 253). Aus der Vermischung von Göttern und Menschen entstehen schon nach Gen. 6, 4 zwar Heroen und Giganten, nicht aber ein nicänischer „Gott aus Gott“ (S. 261. 290). Ueberdies streiten wider letztere Vorstellung schon die Genealogien der Evangelien, welche ihrerseits wieder, da sie sich widersprechen, nicht darthun können, was sie darthun wollen, dass Jesus aus David's Stamm hervorgegangen sei (S. 253).

Unser Verfasser schliesst seine, etwas anders gehaltenen und lediglich dem Gang der Widerlegung folgenden Excerpte (S. 32. 64. 98 fg.) mit den erwähnenswerthen Worten: „Wir

stossen in Julian's Schrift auf Anschauungen über die Verschiedenheit des Lehrbegriffs der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller, über den Unterschied des alttestamentlichen Messiasideals und des späteren Christusbildes der Kirche, über die principielle Abweichung des Christenthums vom Hebraismus der alttestamentlichen Zeit, über die Discrepanz der Lehre des Christenthums von der Theologie des nicänischen Zeitalters, mithin auf Anschauungen, die wir sonst als Entdeckungen der modernen kritischen Theologie zu betrachten gewohnt sind“ (S. 102 fg.).  
H. Holtzmann.

*Ascensio Isaiæ Aethiopice et Latine cum prolegomenis, adnotationibus crit. et exeget., additis versionum Latinarum reliquiis, edita ab Aug. Dillmann. Lips. 1877. XVIII u. 86 S. 8.*

Dem Inhalte nach war das auf den Propheten Jesaias bezügliche pseudepigraphische Buch schon dem Tertullian, dem Ambrosius und dem Verfasser des sog. *Opus imperfectum in Matthaëum* bekannt; unter dem Namen *ἀπόκρυφον Ἠσαΐου* erscheint es bei Origenes und in den Apostolischen Constitutionen, als *τὸ Ἀναβατικὸν Ἠσαΐου* bei Epiphanius, als *Ascensio Esaiæ* bei Hieronymus, als *ἄρρασις Ἠσαΐου* bei Euthymius Zigabenus und in verschiedenen Stichometrien. Nachdem es längere Zeit hindurch — gleich dem Buche der Jubiläen — in der Verborgenheit judenchristlicher Familienkreise ein von der Aussenwelt unangefochtenes Stilleben geführt hatte, wurde es erst von den Gnostikern an das Licht der Oeffentlichkeit gezogen und von den Arianern in Gebrauch genommen, späterhin aber bis tief in das Mittelalter hinein von mannigfaltigen Häretikergruppen eifrig gelesen. Schon frühzeitig war es aus dem Griechischen in die Geez-Sprache übersetzt worden, und diese äthiopische Version hatte Richard Laurence im Jahre 1819 aus einem (jetzt der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford angehörigen) Codex nebst einer lateinischen und englischen Uebertragung herausgegeben. Ausserdem kannte man seit 1828 durch Angelo Majo zwei kleine lateinische Bruchstücke und seit 1832 durch Gieseler eine ebenfalls lateinische Version der Capitel 6—11. Hierzu nun gesellten sich nach der Besiegung des Königs Theodor von Abyssynien (im J. 1868) zwei äthiopische Codices aus der grossen Masse von Handschriften, welche die Engländer als Siegesbeute dovongetragen und unter dem Namen der ‚*Collectio Magdalensis*‘ im Britischen Museum niedergelegt hatten, wo die eine mit Nr. 501, die

andere mit Nr. 503 Oriental. bezeichnet ist. Beide wurden im J. 1874 von Herrn Prof. Dillmann bei seiner Anwesenheit in London mit der Laurence'schen Ausgabe genau verglichen und, ihres jüngeren Alters ungeachtet, theils wegen mancher älteren oder besseren Lesarten, welche sie darboten, theils wegen der Möglichkeit, durch sie entweder zweifelhafte Lesarten bestätigt oder gewisse Lücken, Verderbnisse und Interpolationen des früheren Textes als solche constatirt zu sehen, von ihm für sehr brauchbar befunden. Es war daher ein höchst dankenswerthes Unternehmen, dass er die Ergebnisse dieser Collation der Oeffentlichkeit übergab und zu gleicher Zeit die reichen Schätze seines Wissens nebst der ihm eigenen Gabe bündiger und klarer Auslegung diesem in mehrfacher Hinsicht wichtigen Apokryphon zu Gute kommen liess. Demgemäss finden wir in den Prolegomenen, nachdem sie über dessen Geschichte die erforderlichen Nachweise gegeben, die schwierige Frage in Betreff seiner Zusammensetzung auf die überzeugendste Weise beantwortet. Es werden nämlich vier Bestandtheile des Buches unterschieden: 1) ein rein jüdisches Martyrium Isaiæ, c. 2, 1—3, 12. c. 5. 2—14; 2) die rein christliche Ascensio oder Visio Isaiæ, c. 6, 1—11, 1. 23—40; 3) ein diese beiden Theile mit einander verbindendes Vor- und Nachwort christlichen Ursprunges, c. 1 (ausser Vers 3 u. 4<sup>a</sup>), c. 11, 42. 43; 4) christliche Beigaben und Ergänzungen, c. 3, 13 — 5, 1. 11, 2 — 22. 1, 3. 4<sup>a</sup> 5, 15. 16. 11, 41. — Der erste Theil ist durch jüdische Namen und midraschische Fabeln charakterisirt: Manasse befiehlt die Zersägung des Jesaias (vermittelst einer serra ligni, nicht lignea), von dem Calumnianten Balkira dazu verleitet, der ihm die Uebertretung des mosaischen Gesetzes und die Vorausverkündigung der Gefangenschaft Manasse's und des Volkes zur Last gelegt hatte. In dem zweiten erschaut Jesaias in prophetischer Verzückung die Geheimnisse der sieben Himmel sowie die nochmalige Herabkunft Christi auf die Erde und zur Unterwelt und dessen Heimkehr und Triumphauffahrt nach vollbrachter Erlösung zu jedem der sieben Himmel hinauf, welche Visionen er dem Hiskia und den Propheten verkündigt. Im dritten Stück, innerhalb dessen Midrasch und christliche Dichtung sich vermischen, erzählt Hiskia im Beisein des Jesaias und Jasub seinem Sohne Manasse die von ihm selbst und von Jesaias geschauten Gesichte und ertheilt ihm Ermahnungen, der Prophet aber sagt vorher, dass er späterhin auf Manasse's Befehl den Tod erleiden werde, und schliesslich vergisst Manasse

alle Eröffnungen und Befehle seines Vaters. Der vierte Bestandtheil endlich legt die Unthat des Manasse dar und knüpft an die Vision des Jesaias im 6. bis zum 11. Capitel eine Apokalypse über das zwischen der Himmelfahrt Christi und seiner Wiederkehr zum Gerichte liegende Erdenleben desselben und das Schicksal der christlichen Kirche. — Was die Entstehungszeit anlangt (p. XIII—XVI), so ist die des Abschnittes Nr. 4 nicht nach dem 2. Jahrh. anzusetzen, die von Nr. 3 lässt sich nicht bestimmen, Nr. 1 kann füglich dem Ende des 1. Jahrh. oder dem Anfang des 2. Jahrh. zugewiesen werden, Nr. 2 war in den ersten Decennien des 2. Jahrhunderts bereits vorhanden. Der Vorbericht schliesst mit den patristischen Zeugnissen und mit Angaben über die Schicksale des Textes (p. XVI—XVIII). Hierauf wird der Text des Apokryphon selbst vorgeführt (p. 1—61), links äthiopisch, rechts lateinisch, beiderseits unten mit der varia lectio. Die nöthigen Erläuterungen folgen in den Adnotationen (p. 62—76), welche — theils kritischen theils exegetischen Inhaltes — über alle Punkte bestens orientiren. Beigefügt sind noch die Eingangs erwähnten lateinischen Textstücke: nämlich einestheils die nach Gieseler's Urtheile nicht vor dem 12. Jahrh. entstandene Visio Isaiæ (oben Nr. 2) nach einem Münchener Drucke der edit. Veneta mit Anmerkungen (p. 76—83); andernteils zwei Vaticanische Fragmente (c. 2, 14. 15. 3, 1—13; c. 7, 1—19) einer viel älteren Version, welcher ebenfalls ein griechischer Urtext zu Grunde lag (vgl. z. B. 7, 12 emundabit = καθαρίσει; delebit Aeth., interficiet Venet. = καθαίρεισσι), und deren Spracheigenthümlichkeiten (discensus für descensus, susus für sursus; solidamentum, galeagra; hymnus als Acc. Plur. i; Präp. cum u. suadere m. Acc.) das Idiom der Itala deutlich vor Augen stellen. — Ohne Zweifel haben wir beim Hinblick auf das viele Lehrreiche und Treffliche, was in dieser Edition der Ascensio Isaiæ dargeboten ist, alle Ursache, derselben eine weite Verbreitung zu wünschen.

Herm. Rönsch.

**K. F. Nösgen:** Der kirchliche Standpunkt Hegesipp's (Zeitschrift für Kirchengeschichte. II, S. 193—233).

Eine Abhandlung des Herausgebers der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ (1876, S. 177—229) über Hegesippus hat in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ zuerst von Seite A. Harnack's herben Tadel (II, S. 86 fg.),

dann die oben angezeigte Widerlegung gefunden<sup>1)</sup>. Wer, wie in diesem Falle der Unterzeichnete, der Ansicht ist, dass die Wahrheit ziemlich in der Mitte liegt, könnte an diesem an sich geringfügigen Punkte vielleicht vorübergehen, wenn nicht auf ihm die Geschichte des Kanons und mit ihr ein spezielles Interesse der Forschung berührt erschiene. In dieser Beziehung erlaube ich mir, zu dem S. 391 des vorigen Jahrgangs über die Stellung Hegesipp's Bemerkten mit Beziehung auf Hilgenfeld, Harnack und Nös gen folgende unmassgebliche Meinungsäusserung niederzulegen.

Hegesipp schreibt um 175—180, er habe, als er um 155 aus dem Morgenlande über Korinth nach Rom fuhr, in allen Gemeinden, die er berührte, mit den Bischöfen verhandelnd und der unverfälschten Tradition nachspürend, gefunden, dass *ἐν ἐκάστη διαδοχῇ καὶ ἐν ἐκάστη πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* (Euseb. K.G. IV, 22, 3). Da Hegesipp ein geborener Jude aus Palästina schon um der archäologischen Unmöglichkeiten willen, die bei seiner Schilderung Jakobus des Gerechten und seines Endes mit unterlaufen, trotz Eusebius (K.G. IV, 22, 8) kaum gewesen sein kann (Harnack, S. 87. Nös gen, S. 195 fg.), dagegen als katholischer Schriftsteller u. A. auch dadurch sich bewährt, dass er der korinthischen Gemeinde den Besitz des Clemensbriefes und der rechten Lehre nachrühmt (K.G. IV, 22, 1 u. 2), so kann auch die Stellung *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* für so harmlos wie Mt. 7, 12. Röm. 3, 21 gelten (Nös gen, S. 217), sie muss nicht nothwendig für ein Symptom judenchristlicher Gesinnung (Hilgenfeld, S. 196) gehalten werden. Jedenfalls erhellt aus jener Ausdrucksweise, dass Hegesipp die Continuität alt- und neutestamentlicher Offenbarung in katholischer Weise fasst, wie ihm denn bekanntlich auch jüdische und christliche Häresien eine zusammenhängende Kette bilden, (K.G. IV, 22, 7). Wenn er aber bei *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* an Schriften dachte, so wird auch die Formel bei Stephanus Gobarus (Phot. bibl. 232: *τῶν τε θεῶν γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος*) nicht im Sinne eines Gegensatzes von schriftlicher und mündlicher Tradition gefasst werden dürfen, sondern *ὁ κύριος* spricht zu ihm in den Evangelien.

<sup>1)</sup> Die absprechenden Urtheile des Herrn Prof. A. Harnack, von welchem ich bisher eine andere Meinung hatte, sind mir erst kürzlich zu Gesichte gekommen, hätten übrigens, da sie aller Begründung ermangeln, auch kaum eine Entgegnung möglich gemacht.  
Anm. d. Herausg.

Und zwar hat Hegesippus zweifellos den Matthäus und Lukas gekannt, denen er die vaterlose Erzeugung Jesu, die Herodesgeschichte und eine Reihe einzelner Ausdrücke entnimmt (vgl. Hilgenfeld S. 202 fg.), darunter auch das von Gobarus angeführte *μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα* (= Mt. 13, 16, nicht Luc. 10, 23). So wie Gobarus dieses Wort im fünften Buch der Hypomnemata gelesen haben will, hätte es allerdings seine Spitze gegen das Pauluswort 1-Kor. 2, 9 gekehrt, und ich kann gegenüber den mannigfachen Versuchen, der unmissverständlichen Verwunderung des Gobarus über den solcher Gestalt sich ihm präsentirenden Thatbestand eine andere Wendung zu geben, und so namentlich auch gegenüber Nösgen's logischen Exercitien (S. 229 fg.), Hilgenfeld's Ausführungen nur Recht geben (S. 203 fg.). Allerdings folgt daraus keine judenchristliche, sondern eine Stellung, welche mit derjenigen Justin's vielfach verwandt ist. Wie dieser kannte natürlich auch Hegesipp die Paulusbriefe; Aneignung einzelner Ausdrücke (Nösgen, S. 390), zumal aus den Pastoralbriefen (Hilgenfeld, S. 224), spricht laut dafür. Dennoch sind sie ihm in keiner Weise Autorität, so dass er gelegentlich einmal auch ein, freilich nicht allein bei Paulus, sondern auch in der Apokalypse des Elia befindliches, Wort mit *μάτην εἰρησθαι τὰυτα* abweisen kann. Eine neutestamentliche Schriftsammlung kannte Hegesipp um so gewisser, als er auch der schriftstellerischen Thätigkeit der Häretiker und ihrer Apokryphen Erwähnung gethan (K.G. IV, 22, 9), das Hebräerevangelium, daneben endlich noch die „ungeschriebene jüdische Tradition“ benutzt haben soll (K.G. IV, 22, 8).

Niemals aber hätte man versuchen sollen, den Hegesipp auf Grundlage der bis jetzt, vielleicht nicht für alle Zukunft (vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte, S. 288 fg.), allein zu Gebote stehenden Fragmente zu einem Zeugen für das vierte Evangelium zu stempeln. Denn die Bezeichnung des erschienenen Christus als *ἐνθεος σοφία* (K.G. III, 32, 8) gehört selbst nach Nösgen (S. 224) dem Hegesipp gar nicht an, abgesehen davon, dass Luc. 2, 40. 11, 49 zu ihrer Erklärung mindestens ebenso viel thun als der johanneische Prolog. Den Klopas kennt Hegesipp bei Eusebius (K.G. IV, 22, 4) viel genauer, als aus Joh. 19, 25 erklärbar wäre. Und nun erst die Frage *τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ* (K.G. II, 23, 8. 12)! Nach Pearson, Hejnichen, Gess denkt auch Nösgen S. 218 fg. an Joh. 10, 2. 7. Dagegen genügt vollkommen, was in dieser Zeitschrift 1875, S. 47 fg. 1876, S. 209 fg. 1877, S. 190. 399 von

Hilgenfeld und mir bemerkt, von Nösgen nicht beachtet wurde. Letzterer leistet freilich noch Grösseres. Nach ihm lässt Hegesipp sogar „in Jesu Gott im Fleisch offenbar geworden sein“ (S. 225), weil Jesu Geschlecht *θεῖον γένος* heisse. Dafür sehen wir uns tragikomischer Weise auf die zweimal (S. 225. 228) reproducirte Stelle K.G. IV, 22, 4 verwiesen, wo *ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεῶν ἰ τοῦ Κλωπᾶ*, d. h. der Sohn eines Oheims Jesu, auftritt. Da *ὁ θεῖος* freilich nicht im neutestamentlichen Handlexikon steht, wohl aber *τὸ θεῖον*, so verdient es noch immer alle Anerkennung, dass der treffliche Uebersetzer auf ein göttliches Geschlecht und nicht auf eine Schwefelbande gerieth.

H. Holtzmann.

K. F. Nösgen, der kirchliche Standpunkt Hegesipp's  
(Zeitschrift für Kirchengeschichte, II. Band, 2. Heft,  
S. 193—233),

Herr D. Holtzmann hat mich durch vorstehende Anzeige des Aufsatzes des Hrn. Pfarrers von Klein-Furra K. F. Nösgen, welcher in dem nächsten Hefte noch eingehender beleuchtet werden soll, zu grossem Danke verpflichtet. Ich erlaube mir schon hier einige weitere Bemerkungen.

Den alten hochgelehrten Bischof von Cäsarea, welcher aus dem vollständigen Werke Hegesipp's den Eindruck erhielt, dass derselbe hebräischer Abstammung war (K.-G. IV, 22, 8), will der Pfarrer von Klein-Furra schon dadurch widerlegen, dass Hegesipp's Kenntniss des Hebräischen sich, näher geprüft, als höchst dürftig erweisen dürfte (S. 195). Auch dessen Kenntniss der aramäischen Sprache soll eine sehr unvollkommene gewesen sein, wie sich bei allen schwierigen Punkten, z. B. dem Namen der Masbotheer und dem Beinamen des Jakobus als *Oblias* herausstelle (S. 221). Freilich hat Hegesippus die *Μασβώθει* noch auf einen Stifter *Μασβώθεος* zurückgeführt (bei Euseb. K.-G. IV, 22, 5) und noch keine Ahnung gehabt von Nösgen's Entdeckung (S. 212f.), dass der Name von der *לְיִשְׂרָאֵל מְשֻׁבָּה* Jer. 3, 6. 8. 11 herstamme, „die abtrünnige Israel“ bedeute. Aber wer darf es dem Hegesippus verargen, dass er nicht auf solche Weise das hebräische u beseitigt, das — *ωθ* nicht auf a zurückgeführt hat? Dass er von einer so verunglückten Herleitung des Namens nichts weiss, ist wahrlich kein Beweis höchst dürftiger Kenntniss des Hebräischen. Des Jakobus Beinamen *Ὠβλίαις* hat Hegesippus bei Euseb. K.G. VI, 23, 7 übersetzt: *περιοχή τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη*. Nösgen (S. 225) führt diese Uebersetzung zurück auf *עֲרֵב לְיִשְׂרָאֵל*



(vgl. Hiob 32, 19), „Schlauch, Hülfe für das Volk“. Dann würde Hegesippus die Prüfung im Hebräischen gar nicht schlecht bestehen, vielmehr Kenntniss eines seltenen hebräischen Wortes beweisen. Man dürfte in seine Censur immerhin eine „am Buchstaben hängende Deutung“, aber nimmermehr „eine äusserst dürftige Kenntniss des Hebräischen und Aramäischen“ setzen. Hegesipp's Erklärung, mag man sie nun fassen, wie man will, ist mindestens ebenso gut, als Nösgen's Deutung אב לִבָּנוֹ, d. h. nicht etwa: „Vater dem Volke“, sondern: „Büsser für das Volk“! Allem setzt es aber die Krone auf, wenn Nösgen (S. 207 f.) ernstlich behauptet, Hegesippus habe die 7 israelitischen Häresien den (semitischen) Anfangsbuchstaben nach in einer Reihenfolge angeführt, „wie sie ihm in hebräischer oder aramäischer Zunge vorgesagt ist“: *Ἑσσαιοι, Γαλιλαιοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβωθαιοι, Σαμαρειται, Σαδδουκαιοι, Φαρισαιοι*. Lässt man es sich auch gefallen, dass die *Ἑσσαιοι* als אִסְתָּא voranstehen, so weiss man doch nicht, was man dazu sagen soll, dass zwischen den Galiläern und den Masbotheern (nach griechischem Alphabet) die *Ἡμεροβαπτισταί* stehen, dass nach den Samaritern de *Σαδδουκαιοι* folgen, welche doch auch als צַדִּיקִים vorangehen müssten, dass endlich die *Φαρισαιοι* den Beschluss machen, welche doch als פְּרִישִׁים gar vor den Sadducäern stehen sollten! Auf solche Weise macht Nösgen den Hegesippus zu einem Stümper im Semitischen. Um so mehr wird es wohl bei der ausdrücklichen Aussage des Eusebius bleiben, dass Hegesippus, dessen Hauptevangelium noch das Hebräer-Evangelium war, aus dem Syrischen und aus dem Hebräischen Einiges mitgetheilt hat, ja aus der „jüdischen mündlichen Ueberlieferung“. Und recht gut kann Hegesippus unter den verehrten Lehrern des Clemens von Alexandrien, welcher manche Angaben mit ihm gemein hat, *ὁ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν* (Strom. I, 1, 11 p. 322) gewesen sein. Doch wir werden bald näher zusehen, was es mit dem vermeintlichen Nicht-Hebräer und Nicht-Judenchristen Hegesippus, welchen ich übrigens niemals als „Elboniten“ bezeichnet habe, auf sich hat.

Nösgen hat nicht sowohl dem Hegesippus eine höchst dürftige Kenntniss des Semitischen nachgewiesen, als vielmehr sich selbst durch das „göttliche Geschlecht“ des Erlösers (S. 225) ein bleibendes Zeugniss im Griechischen ausgestellt.

A. H.

## Nachträge zu der Ausgabe des Barnabasbriefes und des lateinischen Hermas Hirten.

Von

A. Hilgenfeld.

Schon in Heft I dieses Jahrgangs (S. 150) habe ich ein paar Nachträge und Berichtigungen zu meiner zweiten Ausgabe des Barnabasbriefes gegeben. Eine Anfrage des Hrn. Dr. O. v. Gebhardt giebt mir eine willkommene Veranlassung, dieselben zu vervollständigen.

Im Texte selbst ist, wie schon bemerkt, c. I p. 3, 3 ἡ-  
μας (I S et edd.) zu lesen statt ὑμας (L). XI p. 29, 13 l.  
τὸ φύλλον st. τὰ φύλλα (Versehen). X IV p. 36, 11 l. γε-  
γραμμένας τὰς (I S vulg. Dr.) statt τὰς γεγραμμένας (S.  
Hg<sup>1</sup>. Ml. Gh.). XVI, p. 40. 9 l. ἐμελλεν (I S Hg<sup>1</sup>. Ml. Gh.)  
statt ἤμελλεν (G vulg.).

In den Noten c. I p. 4, 6 ist (wie schon bemerkt) hin-  
zuzufügen: καὶ Clem. Al. L. Vr. Hg<sup>1</sup>. om. Ml. Gh. — p. 6,  
21 κυρίῳ I L, Θεῷ S. Vr. Hg<sup>1</sup>. Ml. Gh. — VI p. 13, 7. 8.  
nach τὴν πληγὴν einzuschalten: τῆς σαρκός. — p. 15, 13. 14.  
l. γὰρ st. δὲ καὶ — p. 17, 2 l. κυρίῳ τῷ I Br. — p. 17, 6  
(zu τὸ μέλι) l. I st. L. — p. 17, 12 zu οὐ l. I st. L. — VII  
p. 14, 15. add.: ὑπ' I S L Hg<sup>1</sup>. Ml. Gh., ὑπὲρ G vulg. Dr. —  
X. p. 25, 2 nach τρώγῃ einzuschalten I. — p. 25, 8—10. Das  
τὰ vor καθήμενα hat nicht I, wohl aber S\* (übersehen). —  
p. 27, 2. l. στόματι st. πνεύματι. — XI p. 30, 5. nach  
ἀπορρήσεται del. I. — ibid. l. ὁ λέγει I S Hg<sup>1</sup>. Ml. Gh.,  
λέγει G. vulg. Dr., est L. — XII. p. 32 5. l. ἐν Εὐα st. ἐν  
τῇ Εὐα. — p. 32, 10. l. Μωϋσῆς st. ὁ Ἰησοῦς. — p. 34, 4.  
l. σου st. μου. — XIII p. 36, 2. add.: ὅτε μόνος πιστεύσας  
I S L Hg<sup>1</sup>. Ml. Gh., ὅτε ἐπίστευσας G, ὅτι ἐπίστευσας ο (ad  
oram) Men. Voss. Ox. — XVI. p. 40, 16 „ἐπὶ τῷ I S Hg<sup>1</sup>.  
Ml. Gh., ἐν G L vulg.“ gehört zu l. 18. — p. 41, 2. 3. add.:  
εἰδωλολατρείας καὶ ἣν οἶκος Clem. Al. I S L Hg<sup>1</sup>. Ml. Gh.,  
εἰδωλολατρείας οἶκος εἰδωλολατρεία (praem. ἡ bm, substituit  
καὶ pro εἰδωλ. Ox.) ἣν οἶκος G vulg.“ (cf. Gh.). — XVII  
p. 42, 10 nach γράφω l. I st. L. — XIX p. 45, 2 nach ἀνελεῖς  
einzuschalten I. — p. 46, 5 add.: καὶ I S Constt. app. Hg<sup>1</sup>.  
Ml. Gh., om. G. vulg. — p. 47, 8 del. πονηρᾶ I S. —

Bei dieser Gelegenheit füge ich noch folgende Erklärung hinzu.

Hr. Dr. O. v. Gebhardt hat sich über zweierlei in  
meiner Anzeige seiner Ausgabe des Hermae Pastor graece in

dieser Zeitschrift 1878, I. S. 123 f. beschwert: 1) In meiner Ausgabe des altlateinischen *Hermas will Hr. v. Gebhardt* allerdings noch ausser der ersten Seite (Prologus et Argumentum, wo er 5 Ungenauigkeiten über den cod. Dresdensis bemerkte) manche Unrichtigkeiten bemerken können. Ich wiederhole, dass die Ungenauigkeiten im Prologus et Argumentum theils Kleinigkeiten sind, theils wenigstens meiner Vergleichung nicht zur Last fallen, wie 1, 3 sq. *Flegontem st. Flegontam*, 1, 12 *at st. at (autem)*. Sonst habe ich behauptet, „dass mir höchstens die eine oder die andere Kleinigkeit entgangen sein kann“. Dahin rechne ich folgende Fälle, welche Gebhardt geltend macht: p. 85, 14 *inhabitavit (stinhabitaverit)* D. p. 102, 1 *cognosces (st. cognoscens)* D. p. 155, 5 *eam aedificationem (st. in ea aedificatione)* D. p. 76, 13 (*d'o*) habe ich die La. in *D* richtig angegeben, nur in *Domino (st. deo)* aufgelöst. Eigentliche Versehen, welche aber nicht meine Vergleichung, sondern nur deren Benutzung betreffen, sind p. 64, 8 *lautitias (st. lautitias cupere)* D. p. 124, 18 *quidem inquit (st. inquit)* D. Ich hatte 1869 in der Dressel'schen Ausgabe die Abweichungen von cod. D. darübergeschrieben, aber erst 1872 diese Vergleichung benutzt. Dabei habe ich das „om.“, was über *con* und *sc* in *concupiscere* stand, auf das ganze Wort bezogen; das *inquit*, was ich erst *igitur* gelesen hatte, weil es an die Seite geschrieben war, nicht als Ersatz, sondern als Zuthat zu *quidem* gefasst. Wer die Schwierigkeit solcher Arbeit kennt, wird dergleichen Versehen, zumal bei dem Zeitabstand von Vergleichung und Ausgabe, verzeihen. Ich wollte nur den Schein abwehren, wie wenn meine Vergleichung auf jeder Seite etwa 5 Fehler enthielte, was auch nach Gebhardt's Briefen nicht der Fall ist. Wirkliche Versehen werden ausser Prologus und argumentum, welche ich anfangs gar nicht herausgeben wollte, weder viele noch erhebliche sein. 2) Meine Behauptung: „Wäre Hr. v. Gebhardt in der Angabe Desjenigen, was er von mir angenommen hat, nur nicht unternvollständig gewesen“ nehme ich insofern zurück, als derselbe von Lesarten, welche irgendwie urkundlich vorliegen, der Kürze wegen absehen zu müssen geglaubt hat. Das konnte ich freilich nicht wissen, da er *Mand. X*, 2, 4 p. 208, 13  $\eta \tau \epsilon$  für  $\eta \delta \epsilon$  als seine Emendation bezeichnete, was nicht der Fall ist. Meinerseits hat dergleichen übrigens der Anerkennung seiner Arbeit keinen Eintrag gethan.

A. H.

---

 Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel &amp; Co. in Altenburg.

## XII.

# Hegesippus und die Apostelgeschichte

von

**A. Hilgenfeld.**

### I.

#### Noch einmal Hegesippus.

In dieser Zeitschrift 1876. II, S. 177 — 229, habe ich den alten Hegesippus behandelt und den Versuch gemacht, die Bruchstücke seiner Schrift möglichst zu ordnen und zu erklären. Ich habe denselben weder als Ebioniten dargestellt noch mit Baur (das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrh., 2. Aufl., 1860, S. 84) aus seinen Aussagen erschlossen, dass zu Hegesipp's Zeit „selbst in einer Gemeinde, wie die korinthische war, die judenchristliche oder petrinische Partei das entschiedene Uebergewicht über die paulinische gewonnen hatte“. Auch habe ich den Hegesippus nicht als Zeugen für das Vorwiegen der judenchristlichen Richtung in der christlichen Kirche bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts angeführt. Aber darauf, dass Hegesippus Jude von Geburt war, musste ich mit J. A. Dorner (Entwicklungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi, 2. Aufl. Th. I, 1845, S. 220 f.) bestehen. Auch musste ich mit Baur darin übereinstimmen, dass Hegesippus Judenchrist von Gesinnung, sogar ein Gegner des Paulus war. Hegesippus erschien mir als ein duldsamer Judenchrist, welcher sich nach dem Falle der judenchristlichen Urgemeinde (135), seines Ideals, in der Zeit der gnostischen Häresieen mit einem duldsamen Heidenchristenthum vertrug und zu stellen suchte. Hegesippus erschien mir als

(XXI, 3.)

ein Zeuge für die ursprüngliche Herrschaft des Judenchristenthums, welches noch nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine kirchliche Macht war, als ein Zeuge für dessen noch bestehende Duldung, freilich auch schon für den Beginn seiner Ausscheidung aus der grossen Kirchengemeinschaft.

Ich habe nicht geahnt, dass ich mit dieser masshaltenden Ansicht im Sinne derjenigen Theologie, welche zur Zeit das grosse Wort führt, von aller billigen Anerkennung mühsamer Untersuchung abgesehen, gar eine Art von Verbrechen begangen zu haben scheine. Freilich habe ich mich nicht an Albrecht Ritschl's Ausführung in dem Werke über die Entstehung der altkatholischen Kirche (1. Aufl., 1850, S. 259 f., 2. Aufl., 1857, S. 266 f.) gekehrt, welcher dem Hegesippus selbst die von Eusebius behauptete hebräische Abstammung, vollends ein antipaulinisches Judenchristenthum abgesprochen, denselben zu einem Zeugen für die schon entschiedene Herrschaft des katholischen Christenthums gemacht hat. In der auch unter Ritschl's Patronate erscheinenden „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ hat nun derselbe Adolf Harnack, dessen „Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen“ eben erst in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, 1876. I, S. 80—120, erschienen waren, eine „Kritische Uebersicht über die kirchengeschichtlichen Arbeiten der letzten Jahre“ (II. Bd., 1. Heft, 1877) herausgegeben, welche meinem Hegesippus folgendes Willkommen zuruft: „Eine Monographie über Hegesipp ist auch nach der Arbeit von Th. Jess (Zeitschrift für die histor. Theologie 1865, S. 3—95) sehr willkommen; denn obgleich dieser schon in den wesentlichsten Stücken die unrichtige Auffassung Baur's und Schwegler's corrigirt hat, so fehlt doch noch viel, dass auch in diesem Punkte die ebionitische Mythenbildung weggeräumt und das geschichtliche Bild wiederhergestellt werde. Dazu kommt, dass erst in neuester Zeit [seit A. Harnack] die fragmentarischen Angaben Hegesipp's über den Gnosticismus geprüft worden sind. Hilgenfeld entschloss sich nun, aufs Neue die Nachrichten über Hegesipp und die Fragmente seiner Hypomnemata zu unter-

suchen. Es war vorauszusehen, dass wir von diesem Gelehrten eine Darstellung erhalten würden, die im wesentlichen, wenn auch mit Ermässigungen, in den von Baur angegebenen Bahnen sich bewegte. Diese Voraussetzung ist leider eingetroffen. Hegesipp ein geborener Hebräer, wahrscheinlich aus Palästina, gemässiger Judenchrist, der den Apostel Paulus zwar selbst nicht anerkennt, ja ihn vielleicht noch unter die „Pseudoapostel“ einrechnet, als einen, der heimlich „die gesunde Richtschnur der heilbringenden Predigt“ zu verderben gesucht habe, aber dem römischen Clemens die Anerkennung desselben bereits „nachsieht“, der sich mit paulinischen Heidenchristen, „welche lebten und leben liessen“, schon vertrug, dem aber doch die christliche Urgemeinde in Jerusalem „mit rein jüdischem Vollblut“ das Ideal ist, der für seine gläubigen Stammesgenossen die Beschneidung, buchstäbliche Beobachtung des Gesetzes, den ganzen iudaicus character vitae noch fordert [nein: wohl noch nicht aufgegeben hat], der ausser dem Alten Test. nur noch das Hebräerevangelium, aber doch bereits nicht mehr allein „in der syrisch-aramäischen Ursprache“ gelten lässt [eine grobe Entstellung, da ich S. 202 schrieb: „Aber Hegesippus hat doch auch schon aus kanonischen Evangelien, nur noch nicht aus dem vierten, geschöpft]; den nichts Geringeres als die Einigung (!) der Kirche zu seiner grossen Reise getrieben hat, der leider bemerken musste, wie „in dem beweglichen Korinth“ seit der Zeit des Bischofs Primus (!) der Bruch mit dem Judenchristenthum [deutlich genug habe ich erklärt: mit der Duldung des Judenchristenthums] sich anbahnte; dem darum die Vergangenheit gehörte, während dem „unionspaulinischen“ Verfasser der Apostelgeschichte die Zukunft: — das ist der Hegesipp, der uns hier vorgeführt wird. Referent kann nicht umhin zu bemerken, dass jeder Zug in diesem Bilde falsch geführt ist, dass die Grundanschauung über die Entwicklung der altkatholischen Kirche, von welcher Hilgenfeld sich leiten lässt, an den Quellen nicht zu erproben ist, und dass vor allem Hegesipp selbst schon nach dem, was wir Euseb. H. e. II, 23 aus dem Bruchstück seines Werks erfahren, alles andere eher

gewesen sein kann, als ein Palästinenser und ein mit jüdischen Verhältnissen vertrauter Mann, geschweige denn ein Ebionit [wie ich ihn gar nicht genannt habe]. Auch die Untersuchungen über die einzelnen Probleme, die hier in Frage kommen, sind nicht mit derjenigen Pünktlichkeit geführt, die man von einer Monographie erwarten muss. Für eine genaue exegetische Behandlung der Fragmente werden wir durch höchst problematische Bestimmungen über die Anordnung und Disposition des ganzen Werkes — eine Frage, die schlechthin unlösbar ist — entschädigt. Somit bezeichnet diese Abhandlung durchaus keine Förderung der Sache; sie erweckt nur das Verlangen nach einer gründlichen und umfassenden Widerlegung“.

Wer schon in sehr jungen Jahren so abzusprechen (auch zu entstellen) versteht, wie A. Harnack, kann es in dieser Hinsicht bald über Heinrich Ewald hinaus bringen. Zum Glück ist die „gründliche und umfassende Widerlegung“ meiner Arbeit ihrer Verurtheilung sehr bald nachgefolgt, und zwar durch den Pfarrer von Klein-Furra, Herrn K. F. Nösgen, dessen Aufsatz: „Der kirchliche Standpunkt Hegesippus“ in derselben Zeitschrift für Kirchengeschichte“ II. Bd., 2. Heft, S. 193—233 erschienen ist. Dass der Herr Pfarrer kein grosser Kenner des Griechischen ist, hat Herr D. Holtzmann schon gezeigt (in dieser Zeitschrift 1878. II, S. 291 f.). Auch als einen grossen Kenner des Semitischen konnte ich denselben nicht anerkennen (ebdas. S. 293 f.). Zu entstellen versteht auch er, wie er denn gleich beginnt: „Die bekannte Behauptung der Tübinger Schule: [Hegesippus] dieser dem Verfasser der Apostelgeschichte noch am nächsten stehende Kirchenhistoriker sei ein Hauptzeuge für das bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts reichende Vorwiegen einer paulusfeindlichen, judenchristlichen Richtung innerhalb der christlichen Kirche, hat an Dr. Hilgenfeld [welcher von solchem „Vorwiegen“ nicht geredet hat] von neuem einen eifrigen Verfechter gefunden.“ Dass ich dem Hegesippus eine geradezu ebionitische Denkweise nachgesagt habe (S. 223. 231), ist nicht richtig. Alle die specifisch judaistischen Ideen, von welchen sich Nösgen's

Hegesippus bewussterweise zurückhält (S. 223 f.), sind schon meinem Hegesippus fremd, wenn ich auch keinen Antheil habe an der in Klein-Furra gemachten Entdeckung eines *Θεῖον γένος* des Erlösers bei Hegesippus. Aber der Herr Pfarrer kanzelt mich doch nicht bloss ab, wie der Leipziger Extraordinarius, sondern lässt sich auf Gründe ein.

Seine Ansicht fasst Nösgen schliesslich (S. 231 f.) also zusammen: „Hegesipp steht demnach als ein Zeuge des im zweiten Jahrhundert — nach dem Hervorbrechen der gnostischen, die Christenheit in viele Parteiungen zu zerreißen drohenden Häresie — erwachenden Verlangens nach der Einheit der Christenheit da. Dem Morgenlande angehörig, benutzt er alle ihm zu Gebote stehenden Mittel, seine Reise nach dem Abendlande wie die Aufzeichnung seiner Denkwürdigkeiten, um die Einheit der morgen- und abendländischen Christenheit festzustellen und auch für die künftige Zeit zu sichern. Als den grössten Feind der Einheit betrachtet er das vom Judenthum ausgegangene und nun im Christenthum zur vielfachsten Verzweigung gelangte Streben nach einer höheren Erkenntniss, kraft deren ihre Urheber sich selbst als Träger der Offenbarung hinstellen zu können wähten. Weil er also im Subjectivismus und in der Aufstellung neuer Lehren die höchste Gefahr für die Einheit der Christenheit und die Bewahrung des echten Christenthums sieht, sucht er die Gegenmittel in dem *ἑρθὸς λόγος*, wie er ihn in den Schriften des Alten Test. und den Zeugnissen Jesu Christi, unter welche er höchstwahrscheinlich alle ihm bekannten apostolischen Schriften wie die Evangelien mitbefasst, findet. Um aber bei der Auslegung nicht in Neuerungen zu gerathen, ist er aufs eifrigste bemüht, die unverfälschte Ueberlieferung als Auslegerin zu sammeln und zu bewahren. Die Bewahrung der gleichen Lehre, wie sie ihm also möglich dünkt, erscheint ihm als das sicherste Einheitsband und das treffende Kennzeichen der Zugehörigkeit zur wahren Kirche. Bei seinem Bemühen, die unbeirrte apostolische Ueberlieferung festzuhalten und zu sichern, geht er aber nach zwei Seiten zu weit und eröffnet damit eine in der Folgezeit für



die christliche Kirche selbst wieder verderblich werdende Richtung: Einmal giebt er zu viel auf die ihm als Quelle der unverfälschten Ueberlieferung geltende mündliche Tradition des jerusalemischen oder palästinensischen Judenchristenthums und verkennt die dadurch erwachsende Gefahr der Verdunkelung der in den als *Θεία γραφή* [wieder ein Zeichen griechischer Sprachkenntniss] hochgestellten Schriften des Alten und Neuen Test. vorliegenden reinen Lehre der Apostel, welcher er gerade wehren möchte. Und zum andern übersieht er ebenso die Gefahr, welche mit dem von ihm begonnenen Traditionalismus sich anbahnt, dass das jüdisch-alttestamentliche Wesen sich in die Kirche zurückschleichen und so der Judaismus auf anderem Wege in derselben zur Herrschaft kommen konnte.“ So ist Hegesippus unschädlich gemacht und fern davon, den Paulus zu beissen. Weit gefehlt, ein geborener Jude und auch als Christ noch zum guten Theile jüdisch gesinnt zu sein, verehrt er ausser dem Alten Test. die Evangelien — versteht sich: die kanonischen — und die apostolischen Schriften, unter ihnen nicht zu vergessen auch Briefe des Paulus. In der Zeit der gnostischen Häresieen steht er als Muster eines Vermittlungstheologen da und kennt kein höheres Ziel, als die Einheit der christlichen Kirche zu wahren. Scharf erscheint er nur gegen die bösen Ketzler. Im Gegensatze gegen den Gnosticismus ging er denn auch leider zu weit, da er die mündliche Ueberlieferung des palästinensischen Judenchristenthums überschätzte und durch solchen Traditionalismus dem Judaismus die Thür öffnete. So ist der gute Hegesippus denn doch nicht ganz ohne seine Schuld bei der Tübingischen Kritik in den Ruf des Ebionismus gekommen. Indem er sich vor allem vor der gnostischen Charybdis hüten wollte, ist er nicht unbeschädigt vor der judaistischen Scylla vorbeigekommen. Verhält es sich auch in Wirklichkeit so?

Dass Hegesippus hebräischer Herkunft gewesen, hat Eusebius (p. 179, 3—7 meiner Ausgabe) allerdings nur aus seinen Büchern erschlossen: *ἐκ τῆ τοῦ καθ' Ἑβραίων ἐπαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἰβραϊδος δια-*

λέκτου τινὰ τιθῆσιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναί. καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. Aber hat Eusebius sein Urtheil nicht auf triftige Gründe gestützt? Ritschl, welcher Hegesipp's Hypomnemata nicht mehr vor sich hat, fand hier nur einen Schluss des Eusebius „aus einigen hebräischen und syrischen Phrasen, die gelegentlich [ἰδίως!] eingestreut waren, und einigen Notizen, welche dem Berichterstatter aus der jüdischen mündlichen Ueberlieferung geschöpft zu sein schienen“. So schreibt auch Nösgen (S. 195): Hegesipp's Kenntniss vom Hebräischen dürfte sich, näher geprüft, als höchst dürftig erweisen, „während sich die Aufnahme hebräischer und syrischer Phrasen in seinen Schriften aufs leichteste aus seinem principiellen Hängen an der jerusalemischen und judenchristlichen Ueberlieferung erklärt, so dass für Hegesipps Nationalität daraus nichts zu folgern ist.“ Allein ganz so leicht, wie sein hohes Vorbild, hat der Pfarrer von Klein-Furra es sich doch nicht gemacht, den Bischof von Cäsarea zu widerlegen. Er fährt fort: „Wider die Annahme jüdischer Herkunft spricht hingegen manches: in erster Linie sein ganz griechisch lautender Name. [Die Apostel Andreas und Philippus sollen wohl auch keine geborenen Juden gewesen sein?] — Weiter fällt für Beurtheilung seiner Herkunft sehr ins Gewicht, dass Hegesippus die Judenschaft an einer Stelle [p. 181, 5] kurzweg als die Beschneidung bezeichnet (Euseb. H. c. IV, 22, 7); denn diese Bezeichnung steht zu der erweislichen Vorliebe und Hochachtung desselben vor der judenchristlichen Tradition im schärfsten Gegensatze und wäre bei der letzteren im Munde eines geborenen Juden geradezu unerklärlich.“ Wie wenn man von der Beschneidung nur verächtlich sprechen könnte! Sollen auch Jakobus, Kephass, Johannes, welche es sich vorbehielten, zu der Beschneidung zu gehen (Gal. 2, 9, vgl. 2, 7, 8), keine geborenen Juden gewesen sein? Soll der Verfasser der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου*, welcher c. 1 die Kerygmen des Petrus nur einem „beschnittenen Gläubigen“ geben lassen will, deshalb ein Heidenchrist gewesen sein? Hegesippus aber hat wahrlich nicht bloss gelegentlich

einige hebräische und syrische Phrasen eingestreut. Eusebius hat bei Hegesippus zunächst Einiges mitgetheilt gefunden aus dem Hebräer-Evangelium, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ πόν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι KG. III, 25, 5. Kanonische Evangelien, wenigstens des Matthäus und des Lucas, hat Hegesippus, wie wir aus seinen Bruchstücken erfahren, mitunter benutzt, aber niemals ausdrücklich angeführt, wie er das Hebräer-Evangelium mehrmals angeführt haben muss<sup>1)</sup>. Denn wie würde sich Eusebius solche Zeugnisse für die kanonischen Evangelien, welche er so sorgsam aufsucht, haben entgehen lassen? Da gilt es doch auch von Hegesippus noch so ziemlich, was Eusebius KG. III, 27, 5 von den Ebionäern sagt: *εὐ-αγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον*. Das Hebräer-Evangelium hat Hegesippus jedenfalls nicht nebenbei, sondern als sein Hauptevangelium angeführt. Möglich ist es freilich, dass Hegesippus bereits, wie spätere Kirchenlehrer, eine griechische Uebersetzung desselben benutzte. Aber Hegesippus hat, wie Eusebius bezeugt, auch Einiges angeführt *ἐκ τοῦ συριακοῦ*. Die nächstliegende Ergänzung ist, wie auch Nösgen (S. 221) anerkennt, *εὐαγγελίου*. Ergänzt man so, dann ist die semitische Abstammung Hegesipp's völlig erwiesen. Derselbe würde ja das Hebräer-Evangelium nicht bloss in griechischer Uebersetzung, sondern auch in syrischer oder aramäischer Urschrift angeführt haben. Solche Kenntniss des Semitischen müsste aber auch der Herr Pfarrer als ein Zeichen semitischer Abstammung gelten lassen. Daher seine Ausreden: „Eine Angabe, dass

<sup>1)</sup> Bei Papias, welcher, abgesehen von der hebräischen Evangelien-schrift des Matthäus, das Hebräer-Evangelium nicht ausdrücklich angeführt hatte, erwähnt Eusebius KG. III, 39, 17 sehr gewissenhaft ein bloss thatsächliches Zusammentreffen mit dem Hebräer-Evangelium: *ἐπέθεται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει*. Von Papias schreibt Eusebius eben nicht, wie von Hegesippus: *ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιου τινὰ τίθησιν*. Um so mehr verdient er bei diesem vollen Glauben.

Hegesipp aus dem griechischen und aus dem aramäischen Hebräer-Evangelium Einiges entnommen, kann nun schon aus dem Grunde in den Worten nicht liegen, weil der des Aramäischen unkundige Eusebius den griechischen Worten Hegesippus [griechisch auch *ἐκ τοῦ συριακοῦ*?] nicht ansehen konnte, welche Mittheilungen der letztere dem griechischen und welche er dem aramäischen Hebräer-Evangelium entnommen habe; auch verfuhr Eusebius bei der Erforschung seiner Quellen nicht so sorgfältig, um eine so genaue Vergleichung vorzunehmen.“ Armer Eusebius! Wo du unbequem bist, sollst du nicht sorgfältig verfahren haben. Sonst wusstest du ganz genau anzugeben, was das Juden-Evangelium „hebräisch“ darbietet (Theophania syr. IV, 12), oder was *τὸ εἰς ἡμᾶς ἦγον ἑβραϊκοῖς χαρακτηρῶν εὐαγγέλιον* enthielt (Theophania graec. bei Mai Nov. Patr. biblioth. IV, p. 155). Dem Hegesippus aber sollst du aufs Gerathewohl den Gebrauch des Hebräer-Evangeliums nachgesagt haben. Und *ἰδίως* hast du dich verschrieben für „gelegentlich“! Nösgen fährt fort: „Auf einer eigenen Angabe des Hegesipp kann andererseits Eusebius Bericht in diesem Falle auch nicht beruhen, weil des Eusebius Art, über die Benutzung apostolischer Schriften seitens eines Papias und anderer Kirchenschriftsteller sich auszusprechen, in dem Falle eine ganz andere ist, dass diese sich selbst ausdrücklich auf N. Tliche Schriften beriefen, und wären es auch nur Antilegomena oder Notha. [Ist es wesentlich anders, wenn Eusebius z. B. KG. III, 39, 17 über Papias schreibt: *κέχηται δ' αὐτὸς μαρτυρίας ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως*?] Eusebius lässt dabei Hegesipp diesen von ihm bezeichneten Quellen sämmtlich nur Einiges [*τινὰ*] entnehmen und stellt damit jede besondere Bevorzugung derselben und Liebhaberei für dieselben in Abrede.“ Nösgen will uns wohl gar einreden, dass *τινὰ* gleich *ὀλίγα* sein müsse, und dass, wenn Eusebius bei Hegesippus „Einiges“ aus dem Hebräer-Evangelium mitgetheilt fand, das Meiste aus kanonischen Evangelien geschöpft war, was Eusebius, sonst so begierig nach solchen Zeugnissen, zu bemerken gar nicht nöthig

fand<sup>1)</sup>? Auf keinen Fall soll Hegesippus das Hebräer-Evangelium auch in seiner aramäischen Urschrift benutzt haben. Nösgen schreibt: „Die Benutzung einer aramäischen Schrift ist dabei selbst seitens des Hegesipp sehr unwahrscheinlich, da dessen Kenntniss dieser Sprache eine sehr unvollkommene, wie sich bei allen schwierigen Punkten, z. B. dem Namen der Mosbotheer und dem Beinamen des Jakobus Oblias (vgl. unten) herausstellt. [Mit welchem Rechte Nösgen dem Hegesippus eine so schlechte Censur im Semitischen ausstellt, habe ich schon gezeigt in dieser Zeitschrift 1878. II, S. 293 f.]. Da nun aber Eusebius sofort im Anschlusse an die Angabe der als τὸ Συριακὸν bezeichneten Quelle noch besonders hervorhebt, dass Hegesipp auch namentlich aus der hebräischen Sprache einiges beigebracht habe, — so wird es geradezu unmöglich, jene als τὸ Συριακὸν bezeichnete Quelle von einer besonderen aramäischen Schrift zu verstehen, da die Sprache der damaligen Juden Palästina's von den nicht genau unterscheidenden Kirchenvätern bald als aramäische (syrische), bald als hebräische bezeichnet wird.“ Wieder eine schöne Logik! Weil Eusebius das Syrische und das Hebräische genau unterscheidet, soll er es geradezu unmöglich machen, das *συριακὸν* von einer aramäischen Schrift zu verstehen! Lesen wir weiter: „Eusebius nimmt nämlich in dieser Aufzählung der besonderen Quellen Hegesipps sichtlich seinen Weg von den christlichen zu den noch immer ferner von diesen abliegenden jüdischen Quellen bis zu der ungeschriebenen jüdischen Ueberlieferung. Zwischen den Evangelienchriften {nein: dem Hebräer-Evangelium} und

<sup>1)</sup> Eine eigenthümliche Logik bietet Nösgen auch S. 201 f. dar: „Denn gleich der Schrift des Papias scheint Hegesipps Werk auch die evangelische Geschichte und zwar, wie das Stillschweigen des Eusebius anzunehmen nöthigt [!], in wesentlicher, durch keine Sonderberichte getrübler Uebereinstimmung mit den [kanonischen] Evangelien gebracht zu haben.“ Des Eusebius Aussage über Benutzung eines ausserkanonischen Evangelium bei Hegesippus soll wenig bedeuten, sein Stillschweigen über die Benutzung kanonischer Evangelien unendlich viel.

den aramäischen Targums, auf welche er, da er das Alte Test. nicht meinen kann [warum denn nicht?], mit dem *ἐκ τῆς ἑβραϊδος διαλέκτου* deuten muss, da er eben noch von schriftlichen Quellen spricht und erst darnach auf mündliche kommt, — liegt nun aber die Septuaginta in der Mitte. Diese selbst aber weist in ihrer jetzigen Gestalt am Ende des Buches Hiob auf einen als „die syrische Bibel“ [nein: das syrische Buch, d. h. das hebräische Buch Jjob] bezeichneten Doppelgänger hin, welcher gerade ausweislich dieser Stelle mit allerlei targumistischen Zusätzen durchsetzt war.“ Also *ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίων εὐαγγελίου* heisst: Aus den Evangelienchriften, *ἐκ τοῦ συριακοῦ*: aus einer syrischen Art von Septuaginta, *ἐκ τῆς ἑβραϊδος διαλέκτου*: aus aramäischen Targums. Die syrische Art von Septuaginta verdanken wir Eduard Böhl's „Volsbibel zur Zeit Jesu“, 1873, S. 210f., an welche sich Nösgen auch in Folgendem anschliesst: „Ausserdem finden wir bei Melito von Sardes gerade im zweiten Jahrhundert, also zur Zeit Hegesippus und in der Hexapla eine Variation der LXX geradezu als *ὁ Σύρος* bezeichnet.“ Allein, dass dieser Syrer eine Spielart der LXX gewesen sei, ist noch sehr fraglich. Joseph Perles (Meletemata Peschitthoniana, Vratislav. 1859 p. 49 sq.) hält mit Gründen, welche Böhl schwerlich entkräftet hat, an einer syrischen Bibelübersetzung und aus ihr entnommenen Erklärungen fest. Gerade bei Melito hat diese Annahme alles für sich. In einem Bruchstücke desselben (bei Routh reliq. sacr. I, 524, Otto Corpus Apologetarum IX, 418) lesen wir: *τό Κατεχόμενος τῶν κεράτων* (Gen. 21, 13) *ὁ Σύρος* *καὶ ὁ Ἑβραῖος Κρεμάμενός φησιν* (was noch Eusebius von Emesa bestätigt bei Origenes Hexapla ed. Montfc. I, 359). Dass Melito auch Aramäisch verstand, beweist die gleich folgende, noch so unrichtige, Bemerkung: *φυτὸν Σαβέχ* (ܩܒܥ), *τοντέσιν ἀφέσεως* (ܩܒܥܐ). Recht gut kann Melito also anstatt der LXX-Uebersetzung *κατεχόμενος* die Uebersetzung *κρεμάμενος* aus der syrischen Uebersetzung (ܩܒܥܐ, nicht achid, wie Böhl schreibt) und dem hebräischen Urtexte (ܩܒܥܐ) hergeleitet haben. Der *Σύρος* braucht keineswegs „eine griechische Uebersetzung

einer ursprünglich aramäischen Seitengängerin der LXX“ nach Böhl „oder nur eine durch palästinisch-targumistische Zusätze sich unterscheidende Recension der eigentlichen LXX“ zu bedeuten. Der Σύρος Melito's kann sogar einerlei sein mit dem Συριακὸν Hegesipp's, bei welchem wir dann gleichfalls eine syrische Uebersetzung neben dem hebräischen Urtexte (ἐκ τῆς ἑβραϊδος διαλέκτου) finden würden. In diesem Falle würde Hegesippus des Semitischen so kundig gewesen sein, dass man ihn für einen Semiten von Geburt halten müsste. Wie kann man um diese Annahme hinweg, da Eusebius hinzufügt: καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει? Diese Worte konnte nur Ritschl so deuten, „dass einige Notizen Hegesipps dem Eusebius aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft zu sein schienen“. Durch ὡσὰν wird es geradezu ausgedrückt, dass Hegesippus selbst dieses Andre als aus jüdischer mündlicher Ueberlieferung geschöpft bezeichnet hat<sup>1)</sup>. Wer lässt den Hegesippus aber die mündliche Ueberlieferung ausserpalästinischer Juden mitgetheilt haben? Hat er vielmehr die mündliche Ueberlieferung der Juden in Palästina mitgetheilt, so wird er wohl auch deren aramäische Umgangssprache verstanden haben. Es sind in der That höchst nichtige Gründe, welche man gegen das wohlbegründete Urtheil des Eusebius vorgebracht hat. Hegesippus war nach allen Anzeichen Hebräer von Geburt. Wir wollen es abwarten, ob die Mittheilung über Jakobus den Bruder des Herrn p. 182—185 es so sicher beweisen sollte, wie Harnack sagt, dass Hegesippus „alles andere eher gewesen sein kann, als ein Palästinenser und ein mit jüdischen Verhältnissen vertrauter Mann“. Nö s g e n (S. 196) hat ihn wenigstens in einer Stadt wie Tiberias „im Umkreise des jerusalemischen Bisthums“ geboren sein lassen.

<sup>1)</sup> So sagt Eusebius KG. III, 39, 11 über Papias: καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἦγοντα παρατίθεται κτλ. IV, 8, 1: ἐν τούτοις ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος, οὗ πλείσταις ἤδη πρότερον κεχρήμεθα φωναίς, ὡσὰν ἐκ τῆς αὐτοῦ παραδόσεώς τινα τῶν κατὰ τοὺς ἀποστόλους παρατιθέμενοι, vgl. auch VI, 13, 7.

Ist Hegesippus Jude von Geburt, so wird er wohl auch Judenchrist von Gesinnung gewesen sein. Ritschl hat freilich gefunden, dass Eusebius KG. IV, 8, 2 den Hegesippus als Gewährsmann der unwandelbaren apostolischen Ueberlieferung im katholischen Sinne anführt. Eusebius schreibt: *ἐν πέντε δὴ οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικῆς κηρύγματος ἀπλουστάτη συντάξει γραφῆς ὑπομηματισάμενος*. Das braucht nichts weiter zu heissen, als: Hegesippus hat in seinen Denkwürdigkeiten die irrthumsfreie Ueberlieferung der apostolischen Predigt zum Gegenstande seiner Aufzeichnung gemacht, ohne dass Eusebius diese Aufzeichnung, welche er „höchst einfach“ nennt (vgl. Tertull. adv. Valent. 2, adv. Prax. 3), geradezu gut hiesse. Auch die judenchristlichen, antipaulinischen Kerygmen des Petrus, welche den pseudo-clementinischen Schriften zu Grunde liegen, sollten ja die irrthumsfreie Ueberlieferung aufzeichnen. Hegesipp's Schriftanordnung hat Eusebius „sehr einfach“ gefunden, was gewiss nicht mit Nösgen (S. 200) rein formell auf „eine am Faden der Geschichte sich orientierende“ Darstellung zu deuten ist. Liegt nicht materiell eine gewisse Eigenartigkeit darin, wenn Eusebius KG. IV, 22, 1 schreibt: *ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἔλθοῦσιν ὑπομνήμασι τῆς ἰδίας γνώμης πληροστέρα μνήμην καταλέλοιπεν?* Da ist auf alle Fälle mehr gesagt, als Nösgen (S. 204f.) meint, „dass es dem Hegesippus am Herzen lag, dem nächstfolgenden Geschlechte das, was ihm als unverfälschte Ueberlieferung der Apostel erschien, genau zu übermitteln“. Bei Hegesippus fand Eusebius ebenso eine „eigene Ansicht“, wie bei Papias eine eigene *δόξα* (KG. III, 39, 12. 13), nämlich den Chiliasmus, welchen so viele Kirchenmänner von ihm angenommen haben. Was soll aber Hegesipp's *ἰδία γνώμη* anders gewesen sein, als ein gewisser Judaismus?

Hegesippus hat eine grosse Reise in das Abendland gemacht, auf welcher er über Korinth nach Rom kam und dasselbst 155 den Amtsantritt des Bischofs Aniketos erlebte. Auf dieser Reise hat er zwar nicht, wie Nösgen (S. 199) das *ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμέξειεν* bei Eusebius KG. IV,



22, 1 übersetzt, „mit den meisten“, wohl aber mit sehr vielen Bischöfen verkehrt. In Korinth konnte er sich miterquickken (p. 180, 7) lies *συνανεπάημεν* st. *συνεπάημεν*) an der rechten Lehre (*ὁρθῶ λόγῳ*), welche dort seit der Beilegung eines Aufstandes gegen die Presbyter-Bischöfe durch den Brief des römischen Clemens zur Herrschaft gekommen, erst hinterher unter Bischof Primus wieder abgekommen war. Die „rechte Lehre“ muss Hegesippus auch in Rom herrschend gefunden haben. Daher schreibt er: *ἐν ἐκάστη δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἐκάστη πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφήται καὶ ὁ κύριος*. Die „rechte Lehre“ fand er also in der Verkündigung des Gesetzes, welche bestätigt wird durch die Propheten und den Herrn. Aus diesem Bericht habe ich nicht mit Baur und Schwegler auf Herrschaft des Judenchristenthums in dem damaligen Rom, selbst in Korinth geschlossen, aber auch nicht mit Ritschl auf „die schon entschiedene Herrschaft des katholischen Christenthums, welches nicht mehr lange zögerte, den jüdischen Christen die Gemeinschaft aufzukündigen“. Ich fand hier eine solche Gestaltung der Kirche, welche das duldsame Judenchristenthum noch vollständig duldete und in seiner buchstäblichen Gesetzesbeobachtung gewähren liess (vgl. Justin Dial. c. Tr. c. 47), für das Heidenchristenthum aber eine übertragene Gesetzesbeobachtung, wie in dem Briefe des römischen Clemens c. 40 f., festhielt. Da, meinte ich, konnte es Hegesippus auch in der Heidenkirche noch so finden, „wie es das Gesetz verkündigt und die Propheten und der Herr“. Die Hauptsache ist, wie schon die Stellung des *κηρύσσει* lehrt, das Gesetz, welchem sich bestätigend anschliessen die Propheten und der Herr. Zu den „Auctoritäten der katholischen Kirche“ fehlen hier noch die Apostel, welche gerade in den von Ritschl angeführten Belegstellen (Tertullian praescr. haer. 36, Irenäus adv. haer. II, 35, 4, Epi. ad Diognet. 11) nicht vergessen werden. Nur die apostolischen Constitutionen, deren judenchristliche Grundlage man nicht verkennen sollte, beschränken sich, ähnlich wie Hegesippus, auf *τὸν νόμον σύμφωνον ὄντα τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τοῖς προφήταις* (I, 6), oder auf *τὴν ἀνά-*

γνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ εὐαγγελίου (II, 39). Ganz unstatthaft ist es, dass Nösgen (S. 217 f.) hier „Gesetz und Propheten“, welche vielmehr auseinandergelassen werden, zusammenfassen will als das Alte Test. und „den Herrn“ nicht bloss die Evangelien (versteht sich: die kanonischen), sondern auch apostolische Schriften bedeuten lässt, also „die als θεῖα γραφά (sic) hochgestellten Schriften des Alten und Neuen Test.“ herausbringt. Dem Hegesippus, welcher (p. 181, 16) schreibt: τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου, gelten als „göttliche Schriften“ noch lediglich die Schriften des Alten Test. Woher weiss Nösgen, dass Hegesippus nicht mit Hermas (Sim. V, 5. 6. VIII, 3) das Evangelium noch als das aller Welt verkündete Gesetz aufgefasst hat? Die wahre Bedeutung seiner Aussage erhellt aus Vergleichung mit den antijudaistischen Ignatius-Briefen, welche (ad Magnes. 8, vgl. ad Philadelph. 5. 9) das Gesetz eben in einen Gegensatz gegen den Herrn stellen, den Herrn und die Propheten ohne und gegen das Gesetz verkündigen. Hegesippus konnte so schreiben, wie wir lesen, wenn er in Rom eine Richtung, wie die des Hermas-Hirten, noch vollkommen anerkannt, die judaistische Beobachtung des 14. Nisan nach völlig geduldet fand, wie es vor Bischof Soter (166 oder 167 bis 174 oder 175) geblieben ist. Er konnte von allen Bischöfen dieselbe Lehre empfangen zu haben meinen, wenn er auch in Korinth einen ähnlichen Zustand fand. Und was wird in Korinth seit Bischof Primus anders geworden sein, als eben jenes Verhältniss des Heidenchristenthums zu dem Judenchristenthum? Eine solche Stellung zu dem Judenchristenthum, wie sie die Ignatius-Briefe lehren, konnte dem Hegesippus nicht als „die rechte Lehre“ erscheinen. Das Ergebniss seiner Reise zeugt also durchaus nicht gegen sein Judenchristenthum.

Etwa zwei Jahrzehnte später hat Hegesippus seine Hypomnemata verfasst. Nach der schon angeführten Aussage des Eusebius trug Hegesippus in seine Gedenkbücher ein „die irrthumsfreie Ueberlieferung der apostolischen Predigt in einfachster Schriftenordnung“. Welchem Irrthume sollte nun diese Darlegung entgegen treten? Gewiss hauptsächlich den gnostischen

Häresieen. Aber dürfen wir mit Nösgen (S. 209f.) behaupten, Hegesippus kenne „zu seiner Zeit keine Gefährdung der christlichen Kirche durch andere als gnostische Secten“? Findet er nicht in der Gemeinde von Korinth, welche niemand für ganz gnostisch geworden halten wird, seit Bischof Primus „die rechte Lehre“ wieder verlassen? Und welche andre Lehre wird in Korinth Eingang gefunden haben, als eben die antijudaistische Lehre der Ignatius-Briefe? Solch' ein antijudaistischer Umschwung bereitete sich seit Soter auch in Rom schon vor. Auch mit Rücksicht auf solche Regungen, welche das Judenchristenthum bereits als Häresie der „Ebionäer“ auszustossen begannen, galt es, die irrthumsfreie Ueberlieferung der apostolischen Predigt zu verzeichnen. Eine Darlegung dieser Art musste vor allem didaktisch und im Gegensatze gegen den (nicht bloss gnostischen) Irrthum der Zeit auch polemisch sein. Deshalb hat man neuerdings die Vorstellung einer Art ältester Kirchengeschichte aufgegeben. So habe auch ich geurtheilt, die Hypomnemata Hegesipp's haben die irrthumsfreie Ueberlieferung der apostolischen, nur nicht paulinischen, sondern ausschliesslich urapostolischen Predigt dargelegt. Aus den Bruchstücken gewann ich die Vorstellung, dass Hegesippus in den ersten vier Büchern gegen Heidenthum und ungläubiges Judenthum gestritten, erst in dem fünften Buche eine Art von Urgeschichte des Christenthums gegeben hat. Das nennt Harnack „höchst problematische Bestimmungen über die Anordnung und Disposition des ganzen Werkes — eine Frage, die schlechthin unlösbar ist“. Für Nösgen (S. 200f.) dagegen hat Ritschl die Frage schon gelöst, indem er den Hegesippus als „Annalisten“ bezeichnet. Für die geschichtliche Haltung der Hypomnemata Hegesipp's soll auch Eusebius zeugen durch das Geständniss, „dass er von den meisten Zeugnissen desselben Gebrauch gemacht, in der Meinung, aus seiner Ueberlieferung einiges des den Aposteln Gemässen beizubringen“. Man traut seinen Augen kaum, wenn man bei Eusebius Kg. IV, 8, 1 nachschlägt: *ἐν τούτοις ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος, ὃ πλείσταίς ἤδη πρότερον κερήμεθα φωναῖς, ὡς ἂν ἐκ τῆς αὐτοῦ παρα-*

*δόσεώς τινα τῶν κατὰ τοὺς ἀποστόλους παρατιθέμενοι.* Unereiner kann hier nichts weiter finden, als dass Eusebius schon sehr viele Aussagen Hegesipp's angebracht hat „als aus seiner Ueberlieferung einiges von dem, was die Apostel betrifft, darbietend“<sup>1)</sup>. Man kann nur Glück dazu wünschen, wenn Nösgen den Hegesippus in seinen Hypomnemata gar, wie mittelalterliche „Annalisten“, von Erschaffung der Welt begonnen, die ganze alttestamentliche Geschichte und das Leben Jesu aufgenommen haben lässt. Nur daran ist etwas Wahres, wenn er (S. 205) behauptet, Hegesipp's Hypomnemata beweisen, „dass die Seele alles kirchlichen Strebens dieses Re-

<sup>1)</sup> So konnte Eusebius schreiben, da er aus Hegesippus schon beträchtliche Stellen angeführt hatte: KG. II, 23, 3—19. III, 11. 16. 19. 20. An der letzten Stelle schreibt er: *καὶ τούτου μάρτυς αὐτὸς ἐκείνος, οὗ διαφόροις ἤδη πρότερον ἐχρησάμεθα φωναίς.* Für *διαφόροις* lesen wir IV, 8, 1 *πλείσταις*, was schon an sich nur „sehr viele“ bedeuten kann (vgl. auch oben S. 309 f. und zum Ueberfluss p. 186, 22. 187, 9. 188, 6. 23). Nösgen fährt über die obige Stelle fort: „Diese Angabe kann um so weniger sich nur auf die wenigen [!] wörtlich angeführten Stellen des Hegesippus in Eusebius' Kirchengeschichte beziehen, als sie an einer Stelle gegeben wird, an welcher Eusebius über Hegesipp's Person selbst noch nicht spricht, auch mit der Anführung an Citaten aus des letzteren Denkwürdigkeiten noch nicht abschliesst.“ Nun, KG. IV, 22, 8 schliesst Eusebius mit denselben ab und schreibt: *καὶ ἕτερα δὲ πλείστα γράφει, ἃν ἐκ μέρους ἤδη πρότερον ἐμνημονεύσαμεν, οικείοις τοῖς καιροῖς τὰς ἱστορίας παραθέμενοι.* Da kann Nösgen folgern: „Bei genauerer Erwägung dieser Citate und ihres eigenthümlichen Inhalts drängt sich vielmehr die Vermuthung auf: der Cäsariensische Kirchenhistoriker habe nur an solchen Stellen das Hegesipp Entlehnte als solches kenntlich gemacht, wo er für dessen Inhalt die Verantwortung nicht übernehmen, vielmehr seinem Gewährsmann überlassen wollte, weil er gegen den Inhalt entweder Bedenken hatte oder für ihn nur diesen einen Zeugen besass, sonst aber habe er dessen Mittheilungen vielleicht sogar wörtlich, nur ohne Anführung ihres Ursprungs, benutzt.“ Eusebius soll den Hegesippus gar oft stillschweigend ausgeschrieben und sich doch gerühmt haben, dass er bei seinem Werke keine Vorgänger habe (KG. I, 1, 4. 5)!

präsentanten der morgenländischen Kirche in der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Sorge um die Erhaltung der Einheit der Lehre in der ganzen Christenheit und deren Bleiben in der Lehre und dem Worte der Apostel war“. Man hat nur von den Aposteln den Paulus noch auszuschliessen.

Die, wie Nösgen (S. 202) selbst sagt, „Hegesipp eignende Ansicht von der Einheit des wahren Judenthums mit dem Christenthum“ sollte nicht judenchristlich sein? Und wenn Hegesippus auch die Einheit des falschen Judenthums (genauer: Israelitismus) mit dem falschen Christenthum, den stetigen Zusammenhang der israelitischen und der christlichen Häresie behauptet: so sollte das nicht jene judenchristliche Grundansicht ergänzen, sondern vielmehr, wie Nösgen (S. 216) sagt, gerade einen Unterschied Hegesipp's von der judaisirenden Richtung bezeichnen? „Denn seine dem Judenthum im allgemeinen dessen Feindschaft wider Jesum vorwerfende und ohne Unterscheidung dessen Parteiungen den Ursprung des Gnosticismus zuschreibende Ansicht steht der Annahme völligen Judaisirens seiner Anschauungen [welche vage Redensart!] von vorn herein entgegen.“

Wenn Hegesippus (p. 181, 5—8) die israelitischen Häresieen, nicht bloss gegen den Stamm Juda, sondern auch gegen den Christus gerichtet sein lässt: so erscheint ihm Christus ebenso als Oberhaupt des Stammes Juda, wie die israelitische Häresie als antichristlich.<sup>1)</sup> Hegesipp's ganze Ansicht von Christo läuft hinaus auf die vollendete Einheit des Judenthums und des Christenthums. Und es kann nicht zufällig sein, dass er kein andres Evangelium, als das  $\kappa\alpha\theta'$  *Ἐβραίου*, ausdrücklich angeführt hat.

Wie Hegesippus über Jesum gedacht hat, erhellt auch aus seiner Ansicht über Jakobus, den Bruder des Herrn, an

<sup>1)</sup> Dabei sagt Nösgen (S. 212) mir wenigstens nichts Neues, wenn er eine schon vorchristliche Verschmelzung des Judenthums mit orientalischem-heidnischen Ideen und Gebräuchen, mit Parsismus und Buddhismus, namentlich bei den Essenern, behauptet.

welchem er ja wieder die vollendete Einheit des Judenthums und des Christenthums darstellt (p. 182—185). Merkwürdig, dass dieselben Theologen, welche den Hegesippus nicht einmal für einen Judenchristen halten wollen, seinen Bericht über Jakobus nicht ebionitisch genug finden können. Ritschl will die Richtung Hegesipp's nicht verantwortlich gemacht wissen „für die von ihm aus anderen Quellen entlehnte ebjonitische Schilderung des Jakobus“. Und Nösgen schreibt (S. 223) von Hegesipp's kritikloser Hingabe an die mündliche Ueberlieferung. Aber wie sollte Hegesippus nicht verantwortlich sein für das, was er mit so grosser Vorliebe erzählt? Und würde er solche Ueberlieferung ohne weiteres angenommen haben, wenn er nicht eben judenchristlich gesinnt gewesen wäre? Sein „ebionitischer“ Jakobus erscheint sogar als der unmittelbare Nachfolger Jesu, als das Oberhaupt der Kirche, welches, wie Jesus, zunächst die Apostel um sich hatte. Hegesippus schreibt ja p. 182, 1—3: *Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰακώβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν.* Der Pfarrer von Klein-Furra erklärt freilich (S. 226 f.): „Nur in Gemeinschaft mit, also als einer unter den Aposteln soll Jakobus die Leitung der Kirche übernommen haben.“ Ganz, wie wenn dastände: *Διαδέχονται δὲ τὴν ἐκκλησίαν οἱ ἀπόστολοι σὺν τῷ ἀδελφῷ τοῦ κυρίου Ἰακώβῳ κτλ.*<sup>1)</sup> Hegesippus stellt den Jakobus in ein ähnliches Verhältniss zu den Aposteln, wie die Evangelien Jesum<sup>2)</sup>. In dieser Hinsicht wird er vollständig bestätigt durch Paulus,

<sup>1)</sup> So schreiben die Apostel Constitutt. app. II, 55: *ἡμεῖς οὖν οἱ καταξιωθέντες εἶναι μάρτυρες τῆς παρουσίας αὐτοῦ σὺν Ἰακώβῳ τῷ τοῦ κυρίου ἀδελφῷ καὶ ἑτέροις ἐδδομηκονταδύο μαθηταῖς καὶ τοῖς ἑπτὰ διακόνους αὐτοῦ.* VI, 12: *τότε ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τῷ ἐπισκόπῳ Ἰακώβῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ.* Vgl. VI, 14.

<sup>2)</sup> Vgl. Mc. 3, 7 ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. 11, 11 *ἔβηθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.* 14, 17 *ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.* Joh. 11, 54 *καὶ ἐκεί διέτριβεν μετὰ τῶν μαθητῶν.*

welcher Gal. 2, 9. 12 f. unter den Säulen der Urgemeinde den Jakobus vor Kephas und Johannes stellt und von ihm durch eine Gesandtschaft selbst den Kephas in Antiochien plötzlich umgestimmt werden lässt. Hegesippus schreibt in vollem Einklange mit dem Briefe des Petrus vor den clementinischen Homilieen, welcher *Ἰακώβω τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας* überschreibt, und mit dem Briefe des Clemens, dessen Zuschrift lautet: *Κλήμης Ἰακώβω τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν (ἐν?) Ἱερουσαλήμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχοῦ Θεοῦ προνοίᾳ ἰδρυθείσας καλῶς σὺν τε πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν ἀδελφοῖς εἰρήνῃ εἶη πάντοτε.* Dem Judenchristenthum galt Jakobus, wie auch Paulus bestätigt, als das sichtbare Oberhaupt der Kirche. Clemens von Alexandrien hat, eben weil er nicht mehr judenchristlich gesinnt war, Jakobus den Gerechten zu dem Zwölfapostel Jakobus minor gemacht<sup>1)</sup> und zum Bischofe der Einzelgemeinde Jerusalem herabgesetzt<sup>2)</sup>. Irenäus adv. haer. III, 12, 15 hat aus ähnlichen Gründen den Jakobus von Jerusalem Apg. 15, 13 f. zu dem Zwölfapostel Jakobus maior gemacht. Eusebius KG. II, 23, 1 lässt dann vollends Jakobus den Gerechten von den Aposteln, wie von Vorgesetzten, den Bischofsstuhl von Jerusalem erhalten haben (*ἐπὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου τρέπονται ἀδελφόν, ὃ πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐγκεχειριστο θρόνος*), womit die Darstellung des Hegesippus ganz auf den Kopf gestellt ist. Nach dieser völligen

<sup>1)</sup> Hypotyposen B. VII bei Eusebius KG. II, 1, 4. 5: *Ἰακώβω τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἐβδομήκοντα, ἃν εἰς ἦν καὶ Βαρνάβας. δύο δὲ γεγονάσιν Ἰάκωβοι, εἰς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφῆως ξύλῳ πληγείς εἰς θάνατον (wie Hegesippus p. 184 sq. erzählt), ἕτερος δὲ ὁ κατατομηθεὶς (vgl. Apg. 12, 2).*

<sup>2)</sup> Hypotyposen B. VI bei Eusebius KG. II, 1, 3: *Πέτρον γὰρ φῆσι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτήρος, ὡσὺν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἐλάσσει.*

Umkehrung des Eusebius will nun Nösgen (S. 225) den alten Hegesippus verstehen. Jakobus soll nur „als einer unter den Aposteln die Leitung der Kirche (in Jerusalem) übernommen haben“, was ganz gegen den Wortlaut des Hegesippus hier wie bei dem Nachfolger Symeon streitet. Hier ist der Pfarrer von Klein-Furra übrigens auch nicht mehr durch Ritschl gedeckt, welcher (altkathol. Kirche 2. A. S. 416) selbst gestehen musste: „Hegesippus berichtet, dass Jakobus mit den Aposteln die Gemeinde übernommen habe, d. h. dass er an der Stelle Jesu die Leitung der Gesamtgemeinde oder der Kirche empfangen habe, welche freilich in dem Zeitmoment, auf den sich die Stelle bezieht, auf Jerusalem räumlich beschränkt war.“ Vergebens klammert sich Nösgen (S. 222) daran, „dass das Bischofthum des Jakobus nur dem der andern Bischöfe gleichgestellt wird, indem Hegesipp bei dem Berichte über seine Reise auf die Bewahrung der Lehre durch jede Bischofsreihe und in jeder Stadt Gewicht legt (vgl. oben Euseb. H. c. IV, 22, 3)“. Gleichgestellt? Als Hegesippus in das Abendland reiste, war ja mit der Urgemeinde auch das Oberbisthum daselbst untergegangen, konnte also mit den Bisthümern der Einzelgemeinden in der Heidenkirche gar nicht mehr verglichen werden. Was nun Hegesippus über Jakobus berichtet, findet man sehr „ebjonitisch“ und schon deshalb unglaubwürdig<sup>1)</sup>. A. Harnack findet hier auch, ohne Gründe

---

<sup>1)</sup> Ritschl (Alt kathol. Kirche 2. Aufl. S. 224) schreibt: „Es ist auffallend, dass die heidenchristlichen Schriftsteller nur Sagen ebjonitischen Gepräges über die einzelnen Apostel mittheilen. Das, was die Clementinen über die ebjonitische Lebensweise des Petrus angeben, haben wir schon dargelegt (S. 205). Ueber Matthäus berichtet Clemens von Alexandrien, dass er nur Vegetabilien, aber kein Fleisch genossen habe (Paedagog. II, 1), was ihn eben als Essener erscheinen lässt. Die Traditionen über Jakobus den Gerechten, den Bruder des Herrn, sind ebenfalls fast ausschliesslich ebjonitischen Gepräges und insofern durchaus unhistorisch.“ Was soll man zu solcher Verwerfung der kirchlichen Ueberlieferung sagen? Am Ende, dass man auf dieser Seite die Urgeschichte des Christenthums nicht nach geschichtlicher Ueberlieferung annehmen,



anzugeben, den Beweis, dass Hegesippus „alles andere eher gewesen sein kann, als ein Palästinenser und ein mit jüdischen Verhältnissen vertrauter Mann“. Nun, ein Palästinenser ist er auch nach Nösgen gewesen. Und seine Unvertrautheit mit jüdischen Verhältnissen soll erst bewiesen werden. Die Bemerkung p. 182, 2—4, dass die israelitischen Häresieen, also auch die Pharisäer, weder an eine Auferstehung noch an ein zukünftiges Gericht glaubten, ist schon begreiflich aus Hegesipp's Grundansicht von der Einheit israelitischer und christlicher Häresie, kraft welcher er schon die israelitische etwas nach Art des christlichen Gnosticismus darstellte. Dazu kommt noch, dass seit dem zweiten jüdischen Kriege das jüdische Volksleben völlig zerstört und unterdrückt war. In die auf der Stelle des alten Jerusalem erbaute Aelia Capitolina war allen geborenen Juden der Zutritt verwehrt<sup>1)</sup>. In eben diese gedrückte Zeit des Judenthums fallen die besten Jahre Hegesipp's, welcher also, wenn auch Hebräer von Geburt, Jerusalem schwerlich aus eigener Anschauung kannte.

Hegesipp's Judenchristenthum wird vollends bestätigt durch das, was er (p. 185, 13 sq.) über Symeon, den Nachfolger des Jakobus, berichtet, wieder einen Verwandten Jesu, seines Oheims Klopas Sohn. Denselben will Nösgen (S. 227f.) wieder bloss als einen Bischof von Jerusalem gelten lassen, dessen Verwandtschaft mit Jesu keine höhere Bedeutung habe. Aber auch hier wird er nicht gedeckt durch Ritschl, welcher a. a. O. bemerkt: „Ferner soll diese Würde nicht auf die Person des Jakobus beschränkt geblieben, sondern auf seinen und des Herrn Vetter, Symeon, den Sohn des Klopas, übergegangen sein, wie ebenfalls Hegesipp erzählt (Eus. H. E. IV,

sondern a priori construiren will. Die ursprüngliche Herrschaft des Judenchristenthums (nicht des erst spätern Ebionismus) ist auf keinen Fall so wohlfeil zu beseitigen.

<sup>1)</sup> Vgl. Aristo von Pella bei Eusebius KG. IV, 6, 3 und die gelehrten Ausführungen von Routh (reliq. sacr. I, 101 sq.), Otto (Corpus Apologetarum IX, 358 sq.), auch Justin's Apol. I, 47 p. 84, Dial. c. Tr. c. 16 p. 234.

22).“ In der That schreibt Hegesippus nicht bloss von der Kirche zu Jerusalem, sondern von der ganzen Kirche: *διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὐπω γὰρ ἐφθάρτο ἀκοαῖς ματαίαις*. Die Kirche schlechthin (vgl. auch p. 186, 8 *ἐμέρισαν τὴν ἔνωσιν τῆς ἐκκλησίας*. p. 189, 2 ἡ *ἐκκλησία*) brauchte gar nicht, wie p. 188, 23. 25, noch ausdrücklich durch *πᾶσα ἐκκλησία*, d. h. jede Einzelkirche (vgl. p. 188, 6 *τῶν ἐκκλησιῶν*), bezeichnet zu werden. Zum Ueberfluss schreibt Hegesippus p. 188, 5—7 von andern Verwandten Jesu, von den Enkeln seines Bruders Judas, welche Kaiser Domitianus vor sich bescheiden liess: *τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἠγγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡσάν δὲ μάρτυρας ἑμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου*. p. 188, 23. 24: *ἔρχονται οὖν καὶ προηγούνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου*. Wie konnte Nösgen (S. 226f.) nur folgende Erklärung wagen: „Sie gingen der Kirche voran [*προηγούνται*], welcher Ausdruck schon an sich nur mit Zwang von einer amtlichen Leitung der Kirche verstanden werden könnte!“ Hätte er doch nur im Anfange der Kirchengeschichte des Eusebius (I, 1, 1) gelesen: *καὶ ὅσοι ταύτης διαπεπῶς ἐν ταῖς μάλιστα ἐπισημοτάταις ἐκκλησίαις ἠγγήσαντο καὶ προέστησαν*. Vgl. auch VI, 3, 3 *τῶν κατὰ Ἀκύλαν τῆς Ἀλεξανδρείας ἠγούμενον διωγμῶν*. Noch mehr! Von den Enkeln des Judas soll Hegesippus nach der nothwendigen Verbindung der Worte sagen, „dass sie aufgetreten und als Zeugen der Kirche vorangingen [wo bleibt da nur *πάσης*?] und bis auf Trajans Zeit blieben, nachdem tiefer Friede für die ganze Kirche [nein: in jeder Kirche] angebrochen, so dass es vielmehr wahrscheinlich ist, dass jene Worte sich auf Domitian's Zeit beziehen und darum vom Vorangehen im Märtyrertum im engsten kirchlichen Sinne verstanden werden müssen.“ Dem armen Hegesippus muss Nösgen die Worte im Munde verdrehen, um nur der Anerkennung zu entgehen, dass die Enkel des Judas dem Symeon ähnlich, wie die Apostel dem Jakobus beigestanden haben sollen in der Leitung „der Kirchen“ oder „jeder Kirche“, „als Mär-

tyrer zugleich und Verwandte des Herrn“. Eben weil die Kirche immer noch unter der Leitung von Verwandten Jesu stand, konnte Hegesippus noch von dem Tode Symeon's unter Trajanus schreiben (p. 159, 1 sq.), *ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία*, d. h. die Gesamtkirche. Die unbefleckte Jungfräuschaft der Kirche lässt Hegesippus eben so lange bestehen, als sie von Jerusalem aus durch blutsverwandte Nachfolger Jesu geleitet ward.

Bei dieser Ansicht von der Urgeschichte der Kirche konnte Paulus von vorn herein wenig Anerkennung finden. Briefe des Paulus hat Hegesippus wohl gekannt, aber unmöglich können dieselben, wie Nösgen (S. 228) behauptet, „zu dem uns nicht näher bekannten neutestamentlichen Kanon desselben“ gehört haben, schon deshalb nicht, weil Hegesippus einen NTlichen Kanon noch gar nicht hatte. Stephanos Gobaros wusste nicht, was er dazu sagen sollte, dass Hegesippus (p. 181, 11—18) die Worte des Paulus 1 Kor. 2, 9 für eitles Gerede und lügnerischen Widerspruch gegen Mt. 13, 16 erklärte. Was der Herr Pfarrer (S. 229 f.) zur Entkräftung dieser Aussage bemerkt, ist weder neu noch irgend überzeugend. Nicht gegen Paulus, sondern „gegen irgend eine Verwendung der Worte im häretischen Sinne“ soll Hegesippus gestritten haben. „Stephan Gobarus sagt auch gar nicht, dass Hegesipp gegen Paulus polemisiere, und Eusebius, welcher das fünfte Buch so oft erwähnt, kennt ebenfalls keine Bestreitung Pauli durch Hegesipp, deren er sonst als diesem Schriftsteller eigenthümlich gedenken müsste, wie er überhaupt von einem Ebionitensiren desselben nichts weiss.“ Nun, Eusebius begnügt sich, die *ἰδίᾳ γνώμη* Hegesipp's zu bemerken. Für Hegesipp's Antipaulinismus fehlt ihm ebenso alles Verständniss, wie für den Summepiskopat des Jakobus und des Symeon. Die Flüchtigkeit des Eusebius erkennt Nösgen selbst (S. 197 Anm. 3) in einem andern Falle an. Die Anerkennung des Paulus hat Eusebius überhaupt noch so gut wie gar nicht zum Gegenstande seiner Forschung gemacht. Mit Namen hat

Hegesippus den Paulus auch nicht bestritten. Aber Stephanos Gobaros, welcher sein Werk noch las, wusste nicht, was dem Hegesippus eingefallen sei, ein Pauluswort so zu verdammen. Wir kennen den wahren Grund, nämlich das antipaulinische Judenchristenthum Hegesipp's.

Die werthvollen Bruchstücke Hegesipp's geben immer noch Zeugniß von der ursprünglichen Herrschaft eines urapostolischen Judenchristenthums, dessen feste Burg die Urgemeinde in Jerusalem bis zu ihrer Zerstörung in Folge des zweiten jüdischen Krieges war. Und anstatt mit Nösgen (S. 193) das Zeitalter Hegesipp's „eine wenig productive Periode der christlichen Kirche“ zu nennen, müssen wir vielmehr seine Lebenszeit, welche fast das ganze zweite Jahrhundert umfasst, eine Zeit des regsten, durch grosse Gegensätze bewegten geistigen Lebens nennen. An der Schwelle dieses Jahrhunderts steht der Unionspaulinismus der Lucas-Schriften, welchen auch der schroffe Antijudaismus des Barnabasbriefes aufhellt; und nur aus dem anhaltenden Kampfe gegen die tiefgewurzelte Macht des Judenchristenthums sind Geisteswerke, wie das Johannes-Evangelium, dessen Antijudaismus man so gern vertuschen möchte, und die Ignatius-Briefe zu begreifen. In dieser geistigen Bewegung hat Hegesippus eine durch den Gang der Geschichte überwundene, aber charaktervolle Stellung eingenommen. Es ist eine undankbare Aufgabe, den Hegesippus von seinem Judenchristenthum möglichst weiss zu waschen, und nichts ist unerquicklicher, als ein so verwaschener Hegesippus.

## II. Die Kirchenpolitik der Apostelgeschichte.

Zu dem heidenchristlich-katholischen Hegesippus Ritschl's und Nösgen's ist jetzt auch ein unionistisch-judenchristlicher Verfasser der Apostelgeschichte hinzugekommen. Mit „dem Petriner Lucas“ ist Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 212) nicht allein geblieben. C. Wittichen hatte schon in der Abhandlung über „die Composition des Lucasevangeliums“ (in dieser Zeitschrift 1873, IV. S. 499—522) die Ansicht vor-

getragen, der dritte Evangelist sei der judenchristliche Bearbeiter eines paulinischen Urlucas (nr. I); derselbe habe auch in der Apostelgeschichte einen paulinischen Urlucas judenchristlich überarbeitet. Solcher Auffassung der Lucas-Schriften konnte ich freilich nicht zustimmen in meiner „Hist.-krit. Einleitung in das NT.“ S. 551 f. Wittichen hat nun seine Ansicht auch an der Apostelgeschichte durchgeführt in der Abhandlung: „Die kirchenpolitische Tendenz der Apostelgeschichte“ (Jahrb. für prot. Theologie 1877. IV, S. 653—674). Dass die Kirchenpolitik der Apg. auf ein Compromiss hinausläuft, leugnet er nicht. Aber dieses Compromiss soll nicht, wie die neuere Kritik schon festgestellt zu haben meinte, ein unionspaulinischer Verfasser dem noch übermächtigen Judenchristenthum zu Gunsten der gesetzesfreien Heidenkirche angeboten haben, sondern ein Unionsjudenchrist dem bereits überwiegenden Heidenchristenthum. „Die Apg. gehört also derjenigen Literatur des zweiten Jahrhunderts an, welche den Zweck verfolgte, dem immer mehr vorwärts dringenden Heidenchristenthum den Sieg über den Judaismus zu entwenden und die dann in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wirklich eingetretene Niederlage des letzteren aufzuhalten. — Der Weg, den die Apg. eingeschlagen hat, aber ist, wie wir gesehen haben, der einer Annexion, welche zwar gewisse Zugeständnisse an das Heidenchristenthum und den Heidenapostel macht, aber doch die Selbständigkeit beider dem Judenchristenthum opfert. Der Verfasser erwartet (vgl. 1, 6. 2, 39. 15, 16) eine neue Consolidation der hebräischen Nation, ja eine Wiederaufrichtung des Reiches Israel [?] mit Jerusalem als Mittelpunkt, dessen Christengemeinde er daher auch den Heidenchristen als leitende Instanz in der Christenheit darzustellen beflissen ist, und weist wiederholt auf die Sicherheit hin, deren sich die Heidenchristen im römischen Reich erfreuen würden, wenn sie, das Christenthum lediglich als eine Form des Judenthums betrachtend, sich dem Judaismus anschließen. Dies deutet auf die spätere Zeit Trajans und die Zeit Hadrians bis zum zweiten jüdisch-römischen Kriege, eine Zeit, wo, insbesondere auch durch die Wirksam-

keit des Rabbi Akiba, die nationalen Hoffnungen der Juden von Neuem entflammt wurden.“

Diese Auffassung sucht Wittichen erstlich und hauptsächlich darauf zu stützen, dass das paulinische Element in der Apg. wenigstens dem Umfange nach sehr zurücktrete, dagegen eine positiv judenchristliche Anschauungsweise hervortrete. Wittichen (S. 654 f.) kann es jedoch selbst nicht leugnen, dass Paulus Apg. 13, 38. 39 (vgl. V. 16) die Rechtfertigung aus dem Glauben im Gegensatze gegen das mosaische Gesetz ausspricht; und wenn hier auch die charakteristische Beziehung auf den Tod Christi fehlt, so kann dieses Fehlen doch kaum befremden nach dem Vorgange des Hebräerbriefes C. 11. Bedenklicher wäre es, wenn Wittichen Recht hätte zu folgender Behauptung: „Die Rechtfertigung hat nur den negativen Sinn der Lossprechung von den begangenen Sünden (vgl. 26, 18), und überdies wird die Fähigkeit, diese zu bewirken, dem Gesetze nur partiell aberkannt, was doch geradezu unpaulinisch ist.“ Aber dieser unpaulinische Gedanke wird ja bloss hineingetragen in die Worte: *ὅτι διὰ τούτου (Christus) ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἴδινίθητε ἐν νόμῳ Μουσέως δικαιοθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Mindestens gesagt ist es nicht, dass schon im mosaischen Gesetze eine theilweise Erlangung der Gerechtigkeit gegeben sei. Und sollte sie gemeint sein, so wird man schwerlich hinausgeführt über *δικαιώματα σαρκὸς* und *τῆς σαρκὸς καθαρότητα* (Hebr. 9, 10. 13). Doch hören wir weiter: „Sodann finden wir im Munde des Petrus den specifisch paulinischen Satz, dass Gott die Herzen der von ihm bekehrten Heiden ohne Gesetzesbefolgung, wie sie die strenge Partei in Jerusalem forderte, geheiligt habe, und dass es seinen Zorn herausfordern heisse, wenn man gegen seinen erklärten Willen den Heiden das Joch des Gesetzes aufbürde, das doch sowohl ihre (der anwesenden Judenchristen) Väter als auch sie selbst zu tragen zu schwach gewesen seien, da sie ja vielmehr gleich den Heidenchristen durch die von Christo gewirkte Gnade Gottes glaubten gerettet zu werden (15, 9—11).“ Dass Petrus

hier ganz paulinisch spricht, kann Wittichen also nicht leugnen. Aber diese Ausführung, meint er, stehe isolirt da in der Apg., und ihre Tragweite werde eingeschränkt durch die folgende Rede des Jakobus, „sofern hier von der Gesetzesfreiheit der Juden [soll wohl heissen: Heiden] ganz abgesehen und mit Rücksicht auf die Thatache, dass durch die Synagoge die gesetzlichen Pflichten der heidnischen Beisassen allenthalben verkündigt wurden (durch Vorlesung von Lev. 17 und 18), von den Heidenchristen deren Erfüllung verlangt wird (V. 19—21; da V. 21 zur Begründung von V. 20 dient, so kann die Stelle nur diesen Sinn haben)“. Mit guten Gründen meine ich noch in der Einleitung in das NT. S. 598 f. darauf bestanden zu haben, dass die Stelle solchen Sinn nicht haben kann. Jakobus spricht nicht gegen, sondern für den Vorschlag des Petrus, welchem er bloss eine bestimmtere Fassung giebt. Auch er will die Heidenchristen nicht (mit dem Gesetzesjoch) belästigen wissen, sondern ihnen lediglich die Enthaltung von sittlich Anstössigem: von den Gräueln der Götzenopfer, der Hurerei, dem Ersticken und dem Blut, aufliegen (V. 20); „denn Moses hat seit alten Geschlechtern in jeder Zeit die ihn Verkündigenden, da er in den Synagogen an jedem Sabbat gelesen wird.“ Nur wenn man das ἀλλὰ V. 20 thatsächlich übersieht, kann man hier mit Wittichen eine Verpflichtung der Heidenchristen zu den Proselytengesetzen auf Grund des mosaischen Gesetzes finden. In Wirklichkeit vertritt auch Jakobus die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, welchen er nur die sittlich nothwendige Enthaltung von den Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise auferlegt wissen will (V. 20, vgl. V. 28. 29), weil für den Mosaismus schon hinreichend gesorgt ist, weil Moses keine neuen Jünger zu erhalten braucht. Der Verfasser der Apg. ist wahrlich nicht, wie Wittichen meint, bestrebt, „die Autorschaft des Grundsatzes der Gesetzesfreiheit dem Petrus zu vindiciren und ihn zwar theoretisch bestehen zu lassen, aber für die Praxis grösstentheils unwirksam zu machen.“ Ein Zugeständniss wird hier gemacht, aber nicht dem Paulinismus mit einer bloss theoretischen Gesetzesfreiheit, sondern dem

Judenchristenthum mit einer Verpflichtung der Heidenchristen zu einer zwar nicht gesetzlichen, aber doch auch nicht den Gesetzesmännern geradezu anstössigen Lebensweise. Ohne allen Grund behauptet Wittichen (S. 670): „Es bleibt daher wiederum nur die Annahme übrig, dass die in Cap. 15 gemachten Zugeständnisse eine blossе Doctrin sind, dazu bestimmt, den Heidenchristen die kirchenpolitische Tendenz des Verfassers, die Annexion des Heidenchristenthums an das Judenchristenthum, annehmbar zu machen.“ Vergebens sucht er (S. 669f.) die ausdrückliche Erklärung des Petrus Apg. 15, 7f. für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen abzuschwächen, als bildete sie nicht „das eigentliche Programm des Buches, welches demnach einen abgeschwächten Paulinismus vertrete, denn sie steht isolirt da und ist durch die nachfolgende Rede des Jakobus und das mit derselben bewirkte Decret verquickt mit Elementen einer judaistischen Denkweise“. Mit Unrecht findet Wittichen (S. 659f.) die judenchristliche Anschauungsweise des Verfassers der Apg. gerade hier bestätigt. Mit dem Proselytengesetze Apg. 15, 28f. werde ohne Zweifel auch den Heidenchristen ein Stück des mosaischen Gesetzes aufgeladen, sofern dasselbe auf Lev. 17f. beruht. Es handelt sich eben nicht geradezu um ein Proselytengesetz. Wohl aber hat sich der gewandte Kirchenpolitiker so gehalten, dass die von ihm zugestandenen Bedingungen den Judenchristen als eine Art von Proselytengesetz erscheinen konnten. Nur in so weit trifft er, ohne die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen aufzugeben, zusammen mit den mildereren Judenchristen, welche die Heidenchristen als Proselyten verpflichten wollten (Barnab. epi. c. 4. Clem. Recogn. IV, 36). Dass er die jüdische Hauptstadt mit der christlichen Urgemeinde und ihren Häuptern als den Mittelpunkt der Christenheit schildert, von wo aus diese geleitet wird (S. 662), lag in der Sache selbst und wird nicht bloss durch Hege-sippus, sondern auch durch Paulus bestätigt.

Die richtige Auffassung der entscheidenden Stelle Apg. Cap. 15 ist auch der Schlüssel für das praktische Verhalten des Paulus der Apg., aus welchem Wittichen (S. 663fg.)



zweitens das Judenchristenthum des Verfassers beweisen will. Er nimmt hier eine wirkliche Judaisirung des Paulus wahr und meint, dieselbe könne nur die Fiction eines Judenchristen sein, welcher die Pauliner zur Aufgabe ihrer Selbständigkeit veranlassen wollte. Aber sehen wir denn an dem Paulus der Apg. nicht einfach das Programm Cap. 15 durchgeführt? Als geborener Jude ist Paulus nicht frei von der Verpflichtung zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes. Aber wie könnte der Verfasser der Apg. nur von fern die Absicht gehabt haben, die Heidenchristen, deren Gesetzesfreiheit er feierlich verbrieft werden lässt, zur Aufgabe ihrer Selbständigkeit zu veranlassen? Judenchrist von Gesinnung kann ja auch sein Paulus nicht sein. Derselbe kann doch unmöglich zurückstehen hinter Petrus, welcher das mosaische Gesetz als ein unerträgliches Joch beschreibt und alles Heil aus Gnaden erwartet (15, 10. 11), hinter Jakobus, welcher die Verpflichtung auf das Gesetz eine Belästigung nennt (15, 19). Der Paulus der Apg. mag äusserlich noch so gesetzlich leben, innerlich ist er von dem Gesetze frei. Und in seiner Darstellung hat der Verfasser der Apg. keineswegs, wie Wittichen sagt, den Antinomismus des Paulus geradezu geopfert. Diesen judaistischen Paulus soll der Verfasser für die Heidenchristen noch verzuckert haben: „Die hin und wieder ausgesprochenen liberalen Grundsätze, welche den Schein einer halb paulinischen Gesinnung des Verfassers erwecken, sind daher ein im Grunde werthloses Zugeständniss, weil sie kein geschichtliches Leben gewinnen, und bloss darauf berechnet, den Heidenchristen die von ihnen verlangten Zugeständnisse plausibel zu machen. Zu diesem Zugeständniss aber war der Verfasser genöthigt durch den thatsächlichen Bestand eines lebenskräftigen selbständigen Heidenchristenthums“ (S. 667 f.). Man denke, dem Heidenchristenthum, welches in voller Lebenskraft selbständig dasteht, verdirbt der judenchristlich gesinnte Verfasser gründlich den Paulus und meint dasselbe durch ein paar eingestreute liberale Phrasen zu ködern. Wir haben hier gewiss nicht „das Gesamtbild eines zu einem Compromiss mit dem Paulinismus bereiten Judaismus“

(S. 669). Die ganze Darstellung des Paulus weist auf eine ungünstige Stellung des Paulinismus hin. Und derjenige Theil, welcher zu Zugeständnissen bereit war, kann nicht das Judenchristenthum, sondern nur der Paulinismus gewesen sein. Wird doch sogar der Apostel-Name des Paulus (mit Ausnahme von Apg. 14, 4. 14, wo er aus der Quellenschrift stehen geblieben ist) preisgegeben <sup>1)</sup>.

So kann denn auch drittens die Paulinisirung des Petrus der Apg. nicht mit Wittichen (S. 668 f.) auf einen dem bestehenden Heidenchristenthum Rechnung tragenden Judaismus zurückgeführt werden. Dass ein die Anerkennung des Judenchristenthums suchender Paulinismus seinen Paulus judenchristlich leben, den Petrus paulinisch reden lässt, kann man begreifen. Aber ein Judenchristenthum, welches den mächtig vordringenden Paulinismus für sich gewinnen will, würde eher den Paulus petrinisch reden lassen. Wie ein judaistisch lebender Paulus, so ist auch ein paulinisch redender Petrus in einem Paulinismus zu Hause, welcher Anerkennung und Gunst des herrschenden Judenchristenthums sucht. Eben dahin gehört auch ein Petrus, welcher durch die Taufe des Hauptmanns Cornelius (Apg. 10, 1 f.) die Bahn der Heidenbekehrung bricht. Soll dieser Zug etwa bloss Paulinern eine andre Vorstellung von Petrus, dem Apostel der Beschneidung (Gal. 2, 7 f.), beibringen? Die Anerkennung des Petrus kam gar nicht in Frage. Wohl aber galt Paulus gesetzeseifrigen Judenchristen als der falsche Apostel der Heiden. Um also nicht als Revolutionär zu gelten (vgl. Apg. 21, 20. 21), tritt der Paulus der Apg. dem Petrus selbst den Ruhm ab, die Bahn der Heidenbekehrung gebrochen zu haben. Ein deutliches Zeichen, welcher

<sup>1)</sup> Uebrigens kann es auch Wittichen (S. 656 f.) nicht leugnen, dass der Vf. der Apg. den Paulus gegen seine extremen judenchristlichen Ankläger in Schutz nimmt und die extrem judenchristliche Identificirung des Simon mit Paulus widerlegen zu wollen scheint, des Simon, welchen ich freilich nicht mehr für ein blosses Zierbild des Paulus halten kann.

Theil, der judenchristliche oder der paulinische, in diesem Compromiss der anbietende ist.

Seine Auffassung der Apg. sucht Wittichen (S. 670f.) auch auf die Behandlung der s. g. „Wirquelle“ in der Apg., dieses wirklichen Urtucas, zu stützen. Aber sollte der Verfasser das „Wir“ aus seiner Quelle mitunter deshalb beibehalten haben, um die Richtigkeit seiner Schilderung von der Wirksamkeit des Paulus zu erhärten? Doch wohl nicht bei den Reisen Cap. 20. 21. 27. 28. „Dazu kommt noch der Umstand, dass er [der Vf. der Apg.] diese Quelle nur da gebraucht hat, wo ihr Inhalt kirchenpolitisch indifferent war, sowie der andere, dass die zwischen den einzelnen Stücken aus der Wirquelle lagernden Erzählungen historisch am verdächtigsten sind (vgl. Overbeck S. XLIX).“ Diesen doppelten Umstand findet Wittichen „keinem Pauliner ähnlich, sondern einem Schriftsteller, welcher eine dem Paulinismus fremde Anschauung durch die Auctorität eines Gehülfen des Paulus rechtfertigen wollte, durch den paulinischen Charakter seiner Quelle aber häufig an ihrer Benutzung gehindert wurde“. Diese Erscheinung, welche man in der That bemerkt, erklärt sich aber sehr wohl aus der Benutzung einer rein paulinischen Quellenschrift, welche ich auch in Cap. 14 wiederfinde (vgl. meine Einl. in d. NT. S. 585f. 595), zu einer unionspaulinischen Darstellung.

Schliesslich stützt sich Wittichen (S. 671) auch auf den Schluss der Apg., welcher vor dem Lebensausgange des Paulus so auffallend abbricht. Der Tendenz der Apg. soll es widersprochen haben, dass sich in Rom „eine Scheidung zwischen Juden und Christen vollzog, durch welche die letzteren zu einer selbständigen Secte wurden (vgl. Tac. ann. 15, 14 und dazu mein Leben Jesu V. 3), die, vom Judenthume losgelöst, daher auch allein der Gegenstand der Neronischen Verfolgung ward, denn die Tendenz des Vf., Juden- und Christenthum solidarisch und dieses zu einem Annex jenes zu machen, wurde dadurch illusorisch“. Seltsam nur, dass gerade die Apg. 11, 26 das erste Aufkommen des Christen-Namens in Antiochien nicht verschweigt, dass sie durch die steten Verfolgungen

von jüdischer Seite solche Scheidung so vollständig erklärt! „Endlich aber konnte es auch für den Vf. nicht mehr dienlich sein, den Märtyrertod des Paulus durch römische Hand zu berichten, da diese Thatsache seinem Bestreben, zu zeigen, dass die römische Regierung das Christenthum als eine innerjüdische Angelegenheit gegen den Volkshass schützte, widersprach.“ Hier kommen wir auf einen wirklichen Grund des auffallenden Schlusses, die Uebergang des ersten blutigen Zusammenstosses des Christenthums mit der römischen Staatsgewalt, aber zugleich auf den Punkt, wo die vermeintliche Kirchenpolitik der Apg. so unpolitisch wird, dass man sie einem Schriftsteller, wie dieser, unmöglich zuschreiben kann. In der späteren Zeit Trajans, also doch wohl nach dessen Verfügung gegen die Christen (Ende 112 oder bald darauf) oder gar erst unter Hadrianus lässt ja Wittichen die Apg. geschrieben sein. Wie konnte aber dann noch jemand, wenn er nicht ein eingefleischter Judenchrist in der Art des Pseudo-Clemens der Homilien war, auf den Gedanken kommen, den Unterschied des Christenthums von dem Judenthum wieder rückgängig zu machen? Die römische Staatsgewalt, welche das Judenthum als eine religio licita behandelte, hatte das Christenthum förmlich für eine religio illicita erklärt. Da hätte ein Rath an die Heidenchristen, sich als Proselyten an das Judenthum anzuschliessen, (S. 661. 674), nur noch den Sinn gehabt, das Bekenntniss des Christenthums ganz aufzugeben. Anders stand die Sache noch vor jener Erklärung der römischen Staatsgewalt, unter Domitianus und Nerva, als der römische Staat die Christen noch für blosse Judengenossen ansah (vgl. meine Einl. in das NT. S. 541, Anm. 2). Damals und in den ersten Zeiten Trajans hatte es noch einen Sinn, wenn der Vf. der Apg. den Versuch machte, das Christenthum mit dem Schilde des Judenthums als einer staatlich erlaubten Religion zu decken (vgl. meine Einl. in das NT. S. 610). Nach 112 könnte man sich kaum eine ungeschicktere Kirchenpolitik ausdenken. Auch nicht als ein Erzeugniss der römischen Kirche, wie Wittichen will, sondern der morgenländischen, welcher auch der nicht um 120, sondern

(XXI, 3.)

um 97 verfasste Brief des Barnabas angehört, schliesst sich die Apg. an Hegesippus an. Der Vf. der Apg. vereinigt sich mit Barnabas und Hegesippus in dem Zeugniß für das im Morgenlande ursprüngliche und tiefgewurzelte Uebergewicht des Judenthums.

---

XIII.

## Die Ascensio Isaiæ als Heiligenlegende.

Aus Cod. Gr. 1534 der Nationalbibliothek zu Paris

mitgetheilt von

**Dr. Oscar von Gebhardt,**

Bibliothekar in Halle.

Da das griechische Original der Ascensio Isaiæ, bis auf dürftige Anführungen bei den Kirchenvätern, wie es scheint, unwiederbringlich verloren ist, darf auch eine solche Bearbeitung desselben auf unser Interesse Anspruch machen, welche das ursprüngliche Werk zwar nur in verkürzter Gestalt in sich aufgenommen, doch aber soviel davon bewahrt hat, dass sich daraus auf den Inhalt und Umfang desselben zurückschliessen und bisweilen auch der Wortlaut selbst noch deutlich erkennen lässt. Dass aber Beides auf den hier zum ersten Male veröffentlichten Text Anwendung findet, wird im Folgenden kurz nachzuweisen sein.

Ein neckisches Spiel des Zufalls, wie es neuerdings nicht bloß die Erzeugnisse der patristischen Litteratur zu verfolgen scheint, hat es gewollt, dass auch diesmal eine demselben Gegenstande gewidmete Publication die Presse bereits verlassen haben musste, bevor das inzwischen gefundene neue Hilfsmaterial dafür zugänglich gemacht werden konnte. Dillmann's Ausgabe der äthiopischen Ascensio <sup>1)</sup> war soeben erschienen, als es

---

<sup>1)</sup> Ascensio Isaiæ Aethiopice et Latine cum prolegomenis adnotationibus criticis et exegeticis additis versionum Latinarum reliquis edita ab Augusto Dillmann. Lipsiae 1877.

mir gelang, die in der Aufschrift genannte Pariser Handschrift, auf welche eine kurze Notiz im Katalog schon vor Jahren meine Aufmerksamkeit gelenkt hatte, einer näheren Prüfung zu unterziehen. Der Befund freilich hat den an jene Notiz geknüpften Erwartungen nicht entsprochen. Denn statt des der äthiopischen Uebersetzung zu Grunde liegenden Originals, welches die dort mitgetheilten Anfangsworte zu versprechen schienen, fand sich, wie gesagt, nur ein Auszug daraus vor, durch dessen nachträgliches Erscheinen nun allerdings der neuen Ausgabe des Aethiopen kein wesentlicher Schaden erwächst.

Die sanguinische, auf das Original der Ascensio gerichtete Hoffnung hätte freilich schon durch die Nachbarschaft erheblich herabgestimmt werden sollen, in welcher jene ‚Vita, apocalypsis et martyrium maximi Prophetarum Isaiae‘ auftrat. Der Cod. 1534 nämlich <sup>2)</sup>, ein schöner Pergamentband aus dem 12. Jahrhundert, enthält auf 337 Blättern von Anfang bis zu Ende nichts als Heiligenlegenden, und zwar in der Reihenfolge der Gedenktage vom 1. März bis zum 31. Mai <sup>3)</sup>. Entsprechend dem Gebrauch der griechischen Kirche, welche am 9. Mai das Gedächtniss des Propheten Jesaia und des Märtyrers Christophorus begeht, stehen hier in derselben Anordnung die *Προφητεία κτλ. Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* (fol. 245<sup>a</sup> — fol. 251<sup>b</sup>) und das *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Χριστοφόρου τοῦ ἀπὸ Κυννοκεφάλων* (fol. 251<sup>b</sup> — fol. 261<sup>b</sup>) neben einander <sup>4)</sup>. Von allem dem aber, was hier als der Ascensio Isaiae entnommen erscheint, findet sich in der officiellen Legendensammlung der griechischen Kirche, den Menäen, keine Spur.

Bei einer Vergleichung unseres Textes mit der äthiopischen

<sup>2)</sup> Olim Colbert. 206. Die Blätter sind c. 37 Centim. hoch und c. 25 Centim. breit, zu je 2 Columnen auf jeder Seite beschrieben.

<sup>3)</sup> Den Anfang macht: *Βίος καὶ μαρτύριον τῆς ἁγίας μάρτυρος τοῦ Χριστοῦ Εὐδοκίας τῆς ἀπὸ Σαμαρειῶν*, den Schluss: *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μάρτυρος τοῦ Χριστοῦ Ἑρμεῖα*.

<sup>4)</sup> Die lateinische Kirche feiert den Gedenktag des Propheten am 6. Juli. Die Erwartung aber, dass sich in dem reichen Apparat der Bollandisten wenigstens eine Notiz über die hier vorliegende Gestalt der Legende finden werde, hat sich nicht bestätigt.

Uebersetzung der Ascensio springt vor allem ins Auge, dass die Reihenfolge der beiden Haupttheile — des Martyriums und der Ascensio im engeren Sinne — hier die umgekehrte ist, sodann aber auch, dass von einem grösseren Stück der äthiopischen Redaction (III, 13—V, 1) in der griechischen Bearbeitung sich keine Spur vorfindet.<sup>5)</sup> Dass diese beiden Erscheinungen ihren guten Grund haben oder doch unschwer erklärlich sind, erhellt bei einem Blick auf die Composition des äthiopischen Werks. In diesem lassen sich nämlich, wie zuerst Dillmann in allem Wesentlichen ohne Zweifel richtig erkannt hat, folgende, theils unabhängig von einander entstandene theils als Ansätze an bereits Vorhandenes zu begreifende Bestandtheile unterscheiden: 1. Das (ursprünglich jüdische) Martyrium (II, 1—III, 12. V, 2—14), 2. die (christliche) Vision oder eigentliche Ascensio (VI, 1—XI, 1. 23—40), 3. die Einleitung (I) und der Epilog (XI, 42f.) zu der mit dem Martyrium verschmolzenen Ascensio, 4. endlich eine christliche Apokalypse (III, 13—V, 1. XI, 2—22), welche namentlich genauere Details über Jesu irdisches Leben, seine Jünger u. s. w. nachbringt, nebst einzelnen im I, V. und XI. Kapitel eingeschalteten Sätzen. Dass nun dieser letztgenannte Bestandtheil der äthiopischen Ascensio, und nur dieser allein in der griechischen Redaction nirgends wiederzuerkennen ist, kann um so weniger auf Zufall beruhen, als gerade die ihn auszeichnenden handgreiflich messianischen Weissagen für den Zweck der Bearbeitung als Heiligenlegende am willkommensten sein mussten. Es wird daher nicht zu kühn sein zu schliessen, dass unsrem Verfasser die Ascensio noch ohne diese Zuthaten vorlag, wie ja auch die lateinische Uebersetzung von VI, 1—XI, 40 (bei Dillmann S. 76—83) von der Interpolation XI, 2—22 frei ist. Eine schönere Bestätigung aber konnte die Ausecheidung jener Stücke als des jüngsten Schösslings der Je-

<sup>5)</sup> Zur leichteren Unterscheidung citire ich die Kapitel der äthiopischen Ascensio mit römischen, die der griechischen Bearbeitung mit s. g. arabischen Ziffern.

saia-Legende nicht leicht finden. Aus der oben erwähnten Umstellung hingegen wird sich für die Gestalt des Originals, welche dem Bearbeiter vorlag, nichts Sicheres erschliessen lassen. Offenbar ist die Anordnung der beiden Haupttheile, welche uns in der äthiopischen Version begegnet, keine sehr glückliche, da hier die Vision, welche Jesaia dem Könige erzählt, erst mitgetheilt wird (VI, 1 ff.), nachdem im Vorhergehenden bereits von dem Tode des Hiskia sowol als des Propheten die Rede war. Diese Reihenfolge hat ihren litterarhistorischen Grund, wenn es richtig ist, dass an das ältere Martyrium jene Erzählung später angeschlossen wurde. Es lag aber einem mit dem vorhandenen Stoffe so frei schaltenden und geschickten Compiler, als welchen der Verfasser der griechischen Legende sich erweist <sup>6)</sup>, gewiss nahe genug, einen geordneten Fortschritt in der Erzählung dadurch herzustellen, dass er auf die durch Verschmelzung von c. I mit c. VI gewonnene und mit eigenen Zuthaten verbräunte Einleitung alsbald die Vision folgen liess, um das Ganze mit dem Bericht über den Tod und das Begräbniss des Propheten abzuschliessen.

Ohne jegliche Parallele in der äthiopischen Ascensio ist, abgesehen von der kurzen Erzählung 1, 14, welche den Quell Siloah durch eigenhändiges Graben des Propheten entstanden sein lässt <sup>7)</sup>, nur noch die Geschichte vom Begräbniss des Jesaia c. 4. Hierfür benutzte der Verfasser eine andere schriftliche Quelle, welche mir zur Zeit in vierfacher Ueberlieferung vorliegt. Der ganze Abschnitt stimmt nämlich, mit Ausnahme

<sup>6)</sup> Vgl. z. B. die Verlegung der Entweichung des Propheten nach Bethlehem 3, 8 (II, 7) und dergl.

<sup>7)</sup> Diese Erzählung ist wol im Hinblick auf 4, 3 vom griechischen Bearbeiter erfunden; wenigstens scheint sie sonst weder in der jüdischen noch in der christlichen Litteratur vorzukommen. Dasselbe gilt von der Ausschmückung des Berichts über den Sägertod des Propheten 3, 15 f., wonach ein Versuch, die Execution mittels einer eisernen Säge zu vollstrecken, sich als erfolglos erwies, damit die einem hölzernen Instrument geltende Vorherbestimmung wahr werde. Auch sonst finden sich hier und da kleine Zusätze und Erweiterungen; vgl. z. B. 1, 4. 12. 2, 6. 20 u. ö.



des letzten Satzes (4, 11) grossentheils wörtlich mit der Gestalt der Sage überein, welche uns bei Pseudo-Dorotheus, bei Pseudo-Epiphanius, im Chronicon Paschale und in den griechischen Menäen in der Hauptsache gleichlautend erhalten ist. Um das Verhältniss im Einzelnen zur Anschauung zu bringen, verzeichne ich unter dem Text die abweichenden Lesarten jener vier Relationen, wobei ich mich für Pseudo-Dorotheus der Ausgabe des Fabricius<sup>8)</sup>, für Pseudo-Epiphanius der des Petavius<sup>9)</sup>, für das Chronicon Paschale der Dindorf'schen<sup>10)</sup>, für das griechische Menäon der Venetianischen Ausgabe vom Jahre 1843<sup>11)</sup> bediene. Eine Vergleichung der Varianten zeigt, dass die fast identischen Texte des Pseudo-Dorotheus und des Chronicon Paschale, auf die Verwandtschaft mit der Legende angesehen, den beiden anderen gegenüber im Nachtheil sind. Wenn es sich aber darum handelt, zwischen Pseudo-Epiphanius und dem Menäon zu wählen, so sind Uebereinstimmung und Abweichung auf beiden Seiten

<sup>8)</sup> De Vita et Morte Mosis, Libri tres etc. Accedunt I. Pseudo Dorothei Tyrii et aliorum Veterum Apospasmata de Vita Prophetarum etc. Cum praefatione Jo. Alb. Fabricii. Hamb. 1714 p. 440 sqq.

<sup>9)</sup> S. Patris nostri Epiphanii Constantiae episc. operum omnium T. II. Dion. Petavius ex veteribus libris rec. etc. Editio iuxta Parisinam anni 1622 adornata. Colon. 1682 p. 238 sq. Die in Rede stehende Schrift trägt im Cod. Reg. 2951 (fol. 228) folgende Ueberschrift: *Τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Ἐπισκόπου Κύπρου περὶ τῶν Προφητῶν, πῶς ἐκοιμήθησαν, καὶ ποῦ κεῖνται* (vgl. Du Cange in den Noten zum Chron. Pasch. ed. Dindorf II, 265). In welchem Verhältniss hierzu „ein anderer Tractat“ steht, welcher im Cod. Reg. 2310 neben der Ueberschrift *Περὶ τῶν δεκατῆ Προφητῶν, πόθεν ἦσαν, καὶ ποῦ ἐτελεύτησαν*, den Namen des Epiphanius an der Spitze trägt, im Cod. 2431 aber ohne Verfasseramen auftritt, ist aus der kurzen Notiz Du Cange's (a. a. O. II, 266) nicht ersichtlich.

<sup>10)</sup> Chronicon Paschale. Ad exemplar Vaticanum rec. Ludov. Dindorfius (Corpus script. hist. Byz.). Vol. I. Bonnae 1832 p. 289 sq.

<sup>11)</sup> *Μηναιὸν τοῦ Μαΐου κτλ. διορθωθὲν κτλ. ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ. Ἐν Βενετίᾳ 1843 p. 40.*

so gleichmässig vertheilt, dass nur etwa das Fehlen eines so auffallenden Zusammentreffens wie das in der Lesart *Ἀρωήλ* statt *Ῥογῆλ* 4, 1 bei ersterem, zu Gunsten des letzteren wird angeführt werden können. Dazu kommt, dass sowol der Text des Pseudo-Epiphanius als auch der des Menäon von Spuren einer gewissen Verwilderung nicht frei ist, welche es in mehreren Fällen zweifelhaft erscheinen lässt, ob in der That eine verschiedene Gestalt der Ueberlieferung, oder nur eine Corruption durch Abschreiber vorliegt. Indess dürfen wir um so eher darauf verzichten, diese Frage zum Austrag zu bringen, als bei dem weiten Spielraum, welchen die Datirung derartiger Schriftwerke offen lässt, der Nachweis selbst einer directen Benutzung des einen oder des andern für die Zeitbestimmung der uns vorliegenden Redaction keinen erheblichen Gewinn brächte. Wichtiger wäre es, wenn sich ergäbe, dass ihr eine fünfte Gestalt jener Erzählung vorgelegen — die einzige, welche mir ausser den genannten bisher bekannt geworden ist. Es ist die unter dem Namen des Logotheten und Magisters Symeon bekannte Chronik, welche nach dem Zeugnisse Du Cange's dieselbe Erzählung vom Begräbniss des Jesaia in wesentlich übereinstimmender Form enthält. Die Benutzung dieser Quelle aber würde den terminus a quo der Abfassung unsrer Legende in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts herabrücken; denn vor diesem Zeitpunkte kann die Chronik des Symeon nicht wohl geschrieben sein<sup>12)</sup>. Von einer bis aufs Einzelne sich erstreckenden Vergleichung mit dieser fünften Relation musste ich absehen, da der in Betracht kommende Theil jener Chronik bisher noch nicht durch den Druck zugänglich gemacht ist<sup>13)</sup>. Doch theilt uns Du Cange aus einer

<sup>12)</sup> Vgl. Ferd. Hirsch, *Byzantinische Studien*. Leipzig 1876, S. 313.

<sup>13)</sup> Es beruht auf einem Irrthum, wenn Potthast, *Biblioth. hist. medii aevi*, Berl. 1862 S. 533 meint, die Chronik des von ihm mit dem Metaphrasten identificirten Simeon sei bis auf das im *Corpus script. hist. Byz.* gedruckte Stück verloren. Vgl. dagegen Fabricius-Harles, *Biblioth. Gr.* VII, 471. Hirsch a. a. O. S. 303 ff.

Pariser Handschrift genug daraus mit, um die in Rede stehende Frage entscheiden zu können.

Wer etwa nur Dindorf's kritischen Apparat zum Text des Chronicon Paschale vor Augen hat, muss durch die Wahrnehmung überrascht werden, dass die einzige dort aus der Chronik des Symeon geschöpfte Lesart, *τῶν προπατόρων* 4, 10, sich nirgends sonst wiederfindet, ausser in unsrer Legende. Aber, näher besehn, verliert diese Uebereinstimmung wesentlich an Gewicht. Denn offenbar liegt dieselbe Lesart dem corrupten *τόπου πατέρων* bei Pseudo-Dorotheus und im Chronicon Paschale zu Grunde und wurde wol auch nur durch die Flüchtigkeit eines Abschreibers bei Pseudo-Epiphanius in *τῶν πατέρων* verwandelt. Jene Uebereinstimmung beweist also weiter nichts, als dass der sämtlichen Relationen zu Grunde liegende Urtext dem Logotheten Symeon sowol als dem Verfasser der Jesaia-Legende an dieser Stelle noch unverdorben vorgelegen hat, so dass hiernach (wie auch durch Dindorf im Chron. Pasch. geschehen) die anderen Texte zu verbessern sind. Im Uebrigen verdient, sofern auf Grund der wenigen von Du Cange wörtlich mitgetheilten Sätze ein Urtheil statthaft ist, die Wiedergabe des Textes durch den Logotheten nicht gerade Lob. Aber trotz der offenbaren Entstellungen, welchen wir hier begegnen, und welche zum Theil in der Fehlerhaftigkeit der Abschrift ihren Grund haben mögen, lässt sich doch zweierlei nicht verkennen, nämlich erstens, dass die Vorlage des Chronisten dem Texte des Pseudo-Epiphanius näher stand als irgend einem andern, zweitens aber, dass ersterer mit jeder Abweichung von letzterem sich auch vom Wortlaut unsrer Legende weiter entfernt, so dass, wenn man den Abschreibern der Chronik nicht die unglaublichste Willkür schuld geben will, diese den allermindesten Anspruch darauf hat, dem Verfasser der Legende als Quelle gedient zu haben. Dass damit nicht zu viel gesagt ist, wird nach einer Vergleichung der folgenden Sätze Jeder zu geben:

## Die Legende.

(4, 4f.) λοιπόν ἡρώτων οἱ πολέμοι πόθεν πίνουσιν οἱ ἐν τῇ πόλει ὕδωρ, καὶ μαθόντες ἐχαράκωσαν τὴν πόλιν καὶ παρεκαθέζοντο τῷ Σιλωάμ. ὅταν οὖν ἤρχοντο σὺν τῷ Ἡσαΐα οἱ Ἰουδαῖοι, ἄφνω ἐξήρχετο τὸ ὕδωρ· ἐπὶ δὲ οἱ ἀλλόφυλοι ἤρχοντο, οὐκ ἐξήρχετο τὸ ὕδωρ. διὸ καὶ ἕως σήμερον αἰφνιδίως ἐξέρχεται τὸ ὕδωρ κατὰ τὴν ὥραν ἣν ἤρχετο ὁ Ἡσαΐας τότε σὺν τοῖς Ἰουδαίοις, ἵνα δειχθῇ τὸ μυστήριον.

## Die Chronik.

ἡρώτησαν γὰρ οἱ πολέμοι πόθεν πίνουσι, καὶ ἔχοντες τὴν πόλιν περιεκαθέζοντο τῷ Σιλωάμ. καὶ ἐὰν μὲν Ἰούδας ἦλθεν, ἐξήρχετο τὸ ὕδωρ· εἰ δὲ ἀλλόφυλος, οὐδαμῶς, ἐπειδὴ σήμερον αἰφνιδίως ἐξέρχονται, ἵνα δειχθῇ τὸ μυστήριον<sup>14)</sup>.

Kehren wir nach dieser Abschweifung wieder zu dem wichtigeren, aus der Ascensio geschöpften Theile der Legende zurück, so tritt uns zuvörderst die Frage entgegen, ob und inwieweit sich hier der Wortlaut und das Wortgefüge des Originals selbst noch erhalten und ob mithin auch die Kritik des Textes der äthiopischen Version daraus Nutzen zu ziehen hat. Zur Beantwortung der ersteren Frage wird es am dienlichsten sein, einige Sätze der Legende mit den parallelen Stücken der Dillmann'schen Uebersetzung des Aethiopen zusammenzustellen. Daraus wird man erkennen, dass, wenn schon das epitomatorische Verfahren des Bearbeiters durch Auslassung ganzer Sätze oder Zusammenziehung mehrerer in einen<sup>15)</sup> den Wort-

<sup>14)</sup> Du Cange a. a. O. S. 269f. Derselbe theilt S. 270 noch folgenden Satz aus der Chronik mit: καὶ ἐπεὶ ἡ Ἐκκλῆσια ἐδειξε τοῖς ἔθνεσιν τὸ μυστήριον Δαβὶδ καὶ Σολομῶνος, καὶ ἐμίανε ὅσα τῶν προπατόρων αὐτοῦ, διὰ τοῦτο ὁ θεὸς ἔθετο εἰς δουλείαν τὸ σπέρμα αὐτοῦ, καὶ ἄκαρπον αὐτὸν ἐποίησε ἀπὸ τῆς ἄρας ἐκεῖνης. Vgl. damit 4, 10 der Legende.

<sup>15)</sup> Dass es andererseits auch an Erweiterungen und Ausschmückungen nicht fehlt, wurde schon angedeutet (S. 333 Anm. 7).

laut der Vorlage meist verwischt hat, es doch an Beispielen eines engeren Anschlusses an das Original nicht völlig fehlt.

## Die Legende.

1, 10: ἀκούσας δὲ ταῦτα Ἐζεκίας ὁ βασιλεὺς ἐλυπήθη σφόδρα, καὶ ἔσχισεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἔκλαυσεν πικρῶς, καὶ ἔβαλεν χοῦν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ σάκκον καὶ σποδὸν ὑπεστρώσατο, καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ νεκρός.

1, 13: καὶ εἶπεν ὁ μέγας Ἡσαΐας πρὸς Ἐζεκίαν τὸν βασιλέα· Κατήγγησεν κύριος ὁ θεὸς καὶ ὁ ἀγαπητὸς αὐτοῦ τὴν βουλήν σου. οὐ μὴ γὰρ ἔσται τοῦτο.

2, 6 . . καὶ εἶδον θεοῦ ἄγγελον δεδοξασμένον· οὐ κατὰ τὴν τάξιν δὲ τῶν ἀγγέλων ὧν εἶδον τότε ἐγὼ ἔβλεπον νῦν, ἀλλὰ πλείονα καὶ περισσοτέραν εἶχεν δόξαν.

2, 24 . . καὶ εἶπον τῷ θεῷ ἀγγέλω τῷ μετ' ἐμοῦ ὄντι· Δέομαί σου· τίς ἐστὶν ὁ κωλύων με μὴ ἀναβαίνειν, καὶ τίς ἐστὶν ὁ ἐπιτρέπων μοι ἀναβαίνειν;

## Der Aethiope.

I, 10: Quo audito verbo Ezechias flevit vehementissime et laceravit vestes suas et pulverem capiti suo imposuit et procidit in faciem suam.

I, 13: Et dixit Isaias Ezechiae: Irritum fecit dilectus consilium tuum, et cogitatio cordis tui non eveniet.

VII, 2 . . vidi angelum magnificentiam angelorum quos semper video (videbam), sed magna magnificentia et munus ei . .

IX, 3: Et interrogavi angelum qui mecum et dixi: Quis est qui me prohibuit, et quis est hic qui se advertit ad me (me respexit) ut ascenderem?

Dahin gehören namentlich auch gewisse häufig wiederkehrende Epitheta, wie ὁ μακάριος, ὁ μέγας προφήτης, ὁ μέγας καὶ ἀκατάληπτος (θεός) u. dergl.

2, 29 . . ὡς οὐδεὶς ὦδε τῶν ἀνθρώπων ἀνέβη, οὐδὲ εἶδεν ἕτερος ἢ σὺ εἶδες, μέλων ὑποστρέφειν εἰς τὸ ἔνδυμα τῆς σαρκός.

3, 3 . . καὶ ἐπληθύνθη ἐν αὐτοῖς ἡ φαρμακία καὶ ἡ πορνεία καὶ ἡ ἐπαιδεία καὶ ὁ κλυδωνισμὸς καὶ τὸ ψεῦδος, καὶ ἐδιώκοντο πάντες οἱ εὐσεβῶς ζῶντες κατὰ θεόν.

3, 9: κάκει δὲ ἦν ἀνομία πολλή· ὅθεν ἀναχωρήσας πάλιν ἐκεῖθεν ἐκάθισεν ἐν ὄρει τινί, τόπῳ ἡσυχῶ καὶ καθαρῷ.

Es müsste in der That nicht mit rechten Dingen zugehn, wenn, bei der unverkennbaren Originalität einzelner Perioden und Wendungen, dieser griechische Text nicht auch mit Nutzen für die Worterklärung und Kritik der äthiopischen Uebersetzung sollte zu verwerthen sein. Inwieweit das der Fall ist, muss ich freilich Kennern des Geez zu entscheiden überlassen. Ich bemerke nur noch, dass wenigstens in einem mir erreichbaren Falle beim Auseinandergeh'n der äthiopischen Handschriften der Griechen mit Erfolg ins Treffen geführt werden kann. Cap. X, 16 nämlich lautet nach Cod. A: „Hoc audiui Gloriosissimum (τὸν τῆς μεγάλης δόξης) praecipere“, nach BC dagegen: „Hoc audiui gloriam magnam praecipere“. Dass letzteres die richtige Lesart ist, erhellt aus 2, 41 der Legende: ταῦτα ἤκουον τῆς δόξης τῆς μεγάλης λεγούσης. Derselbe Fall kehrt XI, 32 wieder, nur dass dort ausser A auch C τοῦ τῆς μεγάλης δόξης statt τῆς δόξης τῆς μεγάλης (B) wiedergegeben hat.

Dass trotz der verwerfenden Urtheile des Epiphanius u. a. die Ascensio Isaiæ dazu hat herhalten müssen, sei es auch in veränderter Gestalt, der griechischen Kirche<sup>16)</sup> als Erbauungs-

<sup>16)</sup> Dass es in der abessinischen Kirche geschah, überrascht ohnehin niemanden.

VIII, 11 . . ὅτι homo in corpus istius mundi rediturus hoc non (-dum) vidit nec ascendit nec perspexit quod tu perspexisti.

II, 5: Et multiplicata est magia et incantatio et augurium et hariolatio et fornicatio et adulterium et persecutio iustorum . . .

II, 8: Et ibi quoque fuit iniquitas multa. Et postquam secessit e Bethlehem, cossedit in monte in loco eremi.

buch dargeboten zu werden, kann nicht befremden, wenn man sieht, wie schon Ambrosius<sup>17)</sup> arglos die Scene von der Ueberredung des Jesaia zum Wiederruf (3, 17 f.) und der Verfasser des *Opus imperfectum in Matth.*<sup>18)</sup> die Vorherverkündigung des Propheten, dass er durch Manasse ums Leben kommen werde, und den darauf hin vom Könige gefassten Entschluss, seinen Sohn zu tödten (c. 1), als wirkliche Geschichte verwerthet — offenbar aus keiner anderen Quelle schöpfend als aus der verpönten Ascensio. Freilich ist zu bemerken, dass grade die von Epiphanius haer. 67, 3 (bei Fabricius S. 1091) incriminirte Stelle (beim Aethiopen IX, 35 f., vgl. Dillmann S. 73 f.) hier übergangen ist, wie auch noch Anderes, was Anstoss hätte erregen können<sup>19)</sup>. Es musste aber diese merkwürdige Schrift das Interesse auch des orthodoxen Frommen immer wieder aufs neue erregen, da er darin die durch das Zeugniß vieler Väter so wohl beglaubigte Geschichte vom Sägetode des Jesaia wiederfand, auf welche schon Origenes das *ἐπίσημον* Hebr. 11, 37 bezogen hatte.

In Bezug auf den nun folgenden Text ist zu bemerken, dass er in der Handschrift ununterbrochen fortläuft, nur dass hier und da, zur Markirung neuer Satzanfänge, die Anfangsbuchstaben der Zeilen aus der Columne herausgerückt erscheinen. Das Jota subscriptum fehlt gänzlich; Spiritus und Accente sind meist, wenn schon nicht überall richtig gesetzt. In der Accentuirung der Eigennamen, wie *Μανασσής*, *Σωμνάς*, bin ich dem constanten Gebrauch der Handschrift gefolgt. Itacistische Verwechslungen sind verhältnissmässig selten; sie wurden, wie auch die sonstigen Versehen, ohne Ausnahme unter dem Text angegeben. Uebrigens lässt die Handschrift an

<sup>17)</sup> In Psalm. 118. Opp. ed. Bened. T. I. p. 1124, bei Fabricius, *Codex pseudepigr. Vet. Test.* Hamb. 1713 p. 1089 Anm.

<sup>18)</sup> Homil. I. p. II, bei Fabricius p. 1094.

<sup>19)</sup> So z. B. die Engelnamen Sammael (*Aeth.* I, 8. II, 1 u. ö.), Berial (I, 8f. II, 4 u. ö.) u. a., die Berufung Jesaia's darauf, dass er Gott geschaut habe (III, 8f.), trotz 2, 7 und trotz der Apologie des Origenes Homil. I in *Esaiam* (bei Fabricius S. 1090), und dergl.

Correctheit wenig zu wünschen übrig; nur die Eigennamen scheinen zum Theil verdorben zu sein, vgl. 1, 3 Ἀσοῦρ, 3, 9 Ἄννας, 3, 10 Βεχείρας<sup>20</sup>).

*Προφητεία, ἀποκάλυψις καὶ μαρτύριον  
τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου καὶ μεγίστου τῶν προφητῶν  
Ἡσαίου τοῦ προφήτου.*

I. Ἐγένετο ἐν τῷ πέμπτῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει βασιλεύοντος Ἐζεκίου ἐν Ἱερουσαλήμ καλέσαι Μανασσὴν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ὄντα ἐτῶν ἕνδεκα, ἔμπροσθεν Ἡσαίου τοῦ προφήτου καὶ Ἰασοῦμ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 2. καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτῷ τοὺς λόγους τῆς προφητείας οὗς αὐτὸς ὁ μακάριος Ἡσαίας εἶδεν, καὶ τὴν κατάβασιν καὶ ἐξέλευσιν τοῦ ἀγαπητοῦ ἐκ τοῦ ἐβδόμου οὐρανοῦ εἰς τὸν ἕξτον, καὶ τὴν μεταμόρφωσιν ἣν μετεμορφώθη ἔμπροσθεν τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ τοὺς λόγους οὗς αὐτὸς ὁ βασιλεὺς Ἐζεκίας εἶδεν ἐν τῇ ἀρρωστίᾳ αὐτοῦ. 3. καὶ ὡς ἤκουσεν Σωμνάς ὁ γραμματεὺς καὶ Ἀσοῦρ ὁ ὑπομνηματογράφος ἐρχόμενον τὸν μέγαν Ἡσαίαν ἀπὸ Γαλιλάων εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ μετ' αὐτοῦ τεσσαράκοντα υἱοὺς προφητῶν καὶ Ἰασοῦμ τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ἀπήγγειλαν τῷ Ἐζεκίᾳ περὶ τῆς ἐλεύσεως αὐτῶν. 4. ὁ δὲ βασιλεὺς Ἐζεκίας ἀκούσας ταῦτα ἐχάρη χαρὰν μεγάλην σφόδρα, καὶ ἐξεληθὼν εἰς συνάντησιν τοῦ μακαρίου Ἡσαίου ἐπελάβετο τῆς χειρὸς αὐτοῦ καὶ εἰσήγαγεν αὐτὸν

<sup>20</sup>) Meine Nachforschungen nach einer zweiten Hs. der Iesaias-Legende waren bisher umsonst. Die Bibliothek des Escurial scheint vor dem Brande d. J. 1671 eine solche besessen zu haben, vgl. Miller, Catalogue p. 385 u. p. 505.

I, 1: Aeth. I, 1. 2. | πέμπτῳ καὶ εἰκοστῷ: XXVI<sup>o</sup> Aeth. | ὄντα ἐτῶν ἕνδεκα: Im 25. Jahre des Hiskia war Manasse erst 8 Jahre alt. Vielleicht ist ὄντα αὐτῷ ἕνα zu lesen, Aeth. nam is solus ei [fuit]. | Ἰασοῦμ: LXX Ἰασούβ, vgl. aber z. B. Σενναχηρίμ = סַנְחַרְיָם | 2: Aeth. I, 5. 4b. | εἶδεν (bis): Ἰδεν (bis) Cod. | 3: Aeth. VI, 1. (3.) | Σωμνάς: סַוּמְנָס, vgl. Dillm. S. 65. | Ἀσοῦρ: vielleicht verdorben aus Ἀσάφ (Aeth. VI, 17), vgl. LXX Jes. 36, 3 Ἰωὰχ ὁ τοῦ Ἀσάφ ὁ ὑπομνηματογράφος (Dillm. S. 70f.).



εἰς τὸν οἶκον τῆς βασιλείας αὐτοῦ, 5. καὶ ἐκέλευσεν τεθῆ-  
ναι αὐτῷ δίφρον· οὐκ ἐκάθισεν δὲ ἐπὶ τὸν δίφρον, ἀλλ'  
ἐπὶ τὴν κλίνην τοῦ βασιλέως. 6. τότε ἐπιλαβόμενος Ἐξ-  
εκίας ὁ βασιλεὺς Μανασσὴν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἤγαγεν αὐτὸν  
πρὸς τὸν μακάριον Ἡσαΐαν τὸν προφήτην, ἵνα ἐπιθήσῃ  
τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπ' αὐτὸν καὶ εὐλογήσῃ αὐτόν. ὡς δὲ  
εἶδεν ὁ μέγας προφήτης Ἡσαΐας τὸν Μανασσὴν, ἐγέλασεν  
ἐπ' αὐτῷ καὶ εἶπεν τῷ Ἐzekiá· Οὐ δύναμαι εὐλογήσαι τὸν  
Μανασσὴν τὸν μέλλοντά με τιμωρεῖν μεγάλοις βασάνοις  
καὶ πικραῖς. 7. καὶ εἶπεν Ἐzekiás τῷ ἁγίῳ προφῆτῃ  
Ἡσαΐα· Εὐλόγησον, πάτερ, Μανασσὴν τὸν υἱὸν μου. 8. ὁ  
δὲ εἶπεν· Ζῆ κύριος ὁ θεὸς μου καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ ἀγα-  
πητὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ὅτι ἐν ταῖς χερσὶ  
Μανασσῆ τοῦ υἱοῦ σου βασάνοις πικραῖς τοῦ ζῆν ἀπαλλα-  
γήσομαι. 9. κατοικήσει γὰρ ὁ σατανᾶς ἐν τῇ καρδίᾳ Μα-  
νασσῆ τοῦ υἱοῦ σου, καὶ πρῆσθήσομαι ὑπ' αὐτοῦ πρόωμι  
ξυλίνῳ ἀπὸ κεφαλῆς ἕως ποδῶν εἰς δύο, καὶ πολλοὺς ἐξ  
Ἱερουσαλήμ καὶ ἐξ Ἰούδα ἀποστήσει ἀπὸ θεοῦ ζῶντος, καὶ  
προσκυνήσουσιν εἰδώλοις. 10. ἀκούσας δὲ ταῦτα Ἐzekiás  
ὁ βασιλεὺς ἐλυπήθη σφόδρα, καὶ ἔσχισεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ  
καὶ ἔκλαυσεν πικρῶς, καὶ ἔβαλεν χοῦν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν  
αὐτοῦ καὶ σάκκον καὶ σποδὸν ὑπεστρώσατο, καὶ ἔπεσεν  
ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ νεκρός. 11. καὶ εἶπεν ὁ μέγας  
τοῦ θεοῦ προφήτης Ἡσαΐας τῷ βασιλεῖ Ἐzekiá· Οὐκ ὠφε-  
λήσεις σεαυτὸν οὐδὲν κλαίων καὶ ὀδυρόμενος· δεῖ γὰρ  
πληρωθῆναι τὴν βουλὴν τοῦ σατανᾶ ἐν τῷ νῦν σου τῷ Μα-  
νασσῆ. 12. ἐν ἐκείνῃ δὲ τῇ ὥρᾳ διελογίζετο Ἐzekiás ὁ  
βασιλεὺς τοῦ ἀποκτεῖναι τὸν υἱὸν αὐτοῦ Μανασσὴν. ὁ δὲ  
Σωμνάς ὁ ὑπομνηματογράφος εἶπεν τῷ ἁγίῳ προφῆτῃ  
Ἡσαΐα ὅτι Ἐzekiás ὁ βασιλεὺς βούλεται ἀποκτεῖναι τὸν  
υἱὸν αὐτοῦ διὰ σέ. 13. καὶ εἶπεν ὁ μέγας Ἡσαΐας πρὸς  
Ἐzekián τὸν βασιλέα· Κατήγγησεν κύριος ὁ θεὸς καὶ ὁ

5: Aeth. VI, 2. | 6—13: Aeth. I, 7—13. | 6. *μανασῆν* (ter)  
Cod. | *εὐλογήσει* Cod. | *εἶδεν*: *ἴδεν* Cod. | *μεγάλους βασ. κ. πικραῖς*  
Cod. | 7. *μανασῆν* Cod. | 8. *Μανασσῆ*: *μασῆ* Cod. | 9. *μανασῆ* Cod. |  
*πρίωνι*: so überall statt *πρίονι*

ἀγαπητὸς αὐτοῦ τὴν βουλὴν σου. οὐ μὴ γὰρ ἔσται τοῦτο. δεῖ γάρ με ἐκ παντὸς ἐν ταῖς χερσὶ Μανασσῆ τοῦ υἱοῦ σου τιμωρηθέντα ἐξελεθεῖν ἀπὸ τοῦ βίου τούτου.

14. Ὁρῶξεν δὲ ὁ μέγας Ἡσαΐας ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐν τῇ γῇ οἰκειαῖς χερσίν, καὶ εὗρεν ὕδωρ πολὺ, καὶ ἐπιωνόμασεν αὐτὸ πηγὴν Σιλωάμ, ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος.

II. Μετὰ δὲ ταῦτα προσκαλεσάμενος Ἐζεκίας ὁ βασιλεὺς τὸν ἅγιον Ἡσαΐαν τὸν προφήτην εἰς τὰ βασίλεια εἰσῆλθεν πρὸς αὐτόν. καὶ καθεζομένου τοῦ μεγάλου προφήτου Ἡσαΐου ἐπὶ τὴν κλίνην τοῦ βασιλέως ἐγένετο ἐν ἐκστάσει, καὶ ἤρθη ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ κόσμου τούτου. 2. καὶ ὡς τοῦτο γέγονεν, ἤρξατο λέγειν Σωμνᾶς ὁ ὑπομνηματογράφος ὅτι ἀπέθανεν ὁ ἅγιος Ἡσαΐας. εἶτα εἰσελθὼν Ἐζεκίας ὁ βασιλεὺς καὶ κρατήσας αὐτοῦ τῆς χειρὸς ἔγνω ὅτι οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλ' ἀνελήφθη, ἥγουν μετέστη· ὅτι ἦν ἐν αὐτῷ ἐμφύσημα ζωῆς. 3. ἐποίησεν δὲ οὕτως κείμενος ἐπὶ τῆς κλίνης τοῦ βασιλέως ἐν τῇ ἐκστάσει αὐτοῦ ἡμέρας τρεῖς καὶ νύκτας τρεῖς. 4. καὶ ὅτε εἶδεν ὁ μέγας προφήτης Ἡσαΐας τὰ ἐξαισία καὶ ἀκατανόητα καὶ παράδοξα τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ ἔργα ἐν τοῖς οὐρανοῖς, τὴν τε πατρικὴν δόξαν καὶ τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, τὴν τε τῶν ἁγίων ἀγγέλων τάξιν καὶ χοροστασίαν· ἤκουσεν δὲ καὶ τὰ ἄρρητα καὶ ἀπόρρητα τοῦ Θεοῦ ῥήματα· τότε ἐπέστρεψεν καὶ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ. 5. καὶ τούτου γενομένου ἐκάλεσεν ὁ μέγας Ἡσαΐας Ἰασούμ τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ Σωμνᾶν τὸν γραμματέα καὶ Ἐζεκίαν τὸν βασιλέα καὶ πάντας τοὺς περιστάτας, οἵτινες καὶ ἦσαν ἄξιοι τοῦ ἀκοῦσαι ἅπερ εἶδεν ὁ ἅγιος Ἡσαΐας ὁ προφήτης. 6. Ἐγένετο, φησὶν, ἐν τῷ προφητεύειν με τὴν ὄρασιν τὴν ἐπὶ Βαβυλῶνα, καὶ εἶδον Θεοῦ ἄγγελον δεδοξαμένον· οὐ κατὰ τὴν τάξιν δὲ τῶν ἀγγέλων ὧν εἶδον τότε ἐγὼ ἔβλεπον νῦν, ἀλλὰ πλείονα καὶ περισσοτέραν εἶχεν δόξαν. 7. καὶ

13. *μανασῆ* Cod. | 14. vgl. 4, 1 ff. | *πολλύ* Cod.

II, 1. 2: Aeth. VI (1.) 10—12. 14. | 2. *ἀνελεφθη* Cod. | 5: Aeth. VI, 16. 17. (VII, 1.) | *εἶδεν: ἴδεν* Cod. | 6: Aeth. VII, 2. | 7: (Aeth. VII, 4. 7 sq.)

εἶπεν πρὸς με· Ἄκουσόν μου, Ἥσαϊα υἱὲ Ἀμώς· εἰς τοῦτο γὰρ ἀπεστάλην τοῦ ἀνεγέγκαι σε ἕως ἑβδόμου οὐρανοῦ, ὅπως ἴδῃς τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν κύριον τῆς δόξης καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητόν. 8. καὶ εὐφράνθη πᾶν ὅτι πραέως ἐλάλησέν μοι. 9. καὶ λαβὼν με εὐθέως ἀνήγαγεν ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ. καὶ εἶδον ἐκεῖ τὸν σατανᾶν καθεζόμενον ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, καὶ θόρυβον πολὺν περὶ αὐτόν, καὶ ἀκαταστασίαν μεγάλην. εἷς γὰρ τὸν ἕνα ἀρπάζειν καὶ ἀδικεῖν ἐβούλετο, τοῦ καθημένου χαίροντος πᾶν ἐπὶ ταῖς κακοπραγίαις ταύταις. 10. καὶ εἶπον τῷ θεῷ ἀγγέλω τῷ μετ' ἐμοῦ ὄντι· Κύριε, τίς ἐστὶν οὗτος ὃς χαίρει ἐπὶ τῷ φθόνῳ καὶ τῇ ἀδικίᾳ καὶ τῷ ἀσπόνδῳ πολέμῳ; 11. καὶ εἶπεν πρὸς με· Οὐκ ἐγὼ κύριος, ἀλλὰ σὺνδουλός σου εἰμί. οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ κρατήσας τοῦ κόσμου, ὃν καταβαλεῖ ἐκ τοῦ στερεώματος τούτου καὶ εἰς ἀπωλείας ἐκπέμψει βυθὸν ὁ μέλλον καταβαίνειν ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστρέφεται κατὰ τὰς ἡμετέρας εἰδέας, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. 12. καὶ πάλιν ἀνήγαγόν με εἰς τὸν πρῶτον οὐρανόν, καὶ εἶδον ἐκεῖ κατὰ τὸ μέσον τοῦ οὐρανοῦ θρόνον, δεξιούς τε καὶ ἀριστερούς ἐστῶτας θεῖους ἀγγέλους καὶ ὑμνοῦντας ἀσιγήτῳ φωνῇ. 13. καὶ εἶπον τῷ θεῷ ἀγγέλω τῷ ὄντι μετ' ἐμοῦ· Τίνι ὁ ὕμνος οὗτος ἀναπέμπεται; καὶ εἶπέν μοι· Οὗτος ὁ ὕμνος εἰς δόξαν καὶ τιμὴν ἀναπέμπεται τοῦ καθεζομένου ἐν τῷ ἑβδόμῳ οὐρανῷ, μεγάλου καὶ ἀκατάληπτου Θεοῦ. 14. καὶ εἶθ' οὕτως ἀνήγαγόν με εἰς τὸν δεύτερον οὐρανόν, καὶ εἶδον ἐκεῖ θρόνον κατὰ τὸ μέσον τοῦ οὐρανοῦ, δεξιούς τε καὶ ἀριστερούς ἀσωμάτους, ὑμνοῦντας ἐκείνον τὸν μέγαν καὶ ἀκατάληπτου Θεόν. καὶ πλείους ἦν ὁ ὕμνος ἐν τῷ δευτέρῳ οὐρανῷ ὑπὲρ τὸν πρῶτον. 15. καὶ μετὰ ταῦτα ἀνήγαγόν με εἰς τὸν τρίτον οὐρανόν, καὶ εἶδον κακεῖ θρόνον

8: Aeth. VII, 6. | 9: Aeth. VII, 9. | 10. 11: Aeth. VII, 11. 12. | 12. 13: Aeth. VII, 13—17. | 14: Aeth. VII, 18—20. | εἶθ' οὕτως (ebenso v. 19 u. 33): vgl. Plut. Mor. p. 69 C. Dionys. De comp. verb. p. 211, 7 R. (Steph. Thes. Graecae linguae. Ed. III. T. III. p. 345.) | 15. 16: Aeth. VII, 24—27.

κατὰ τὸ μέσον τοῦ οὐρανοῦ καὶ πλήθος ἀναρίθμητον ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων ὑμνοῦντων ἐκεῖνον τὸν μέγαν καὶ ἀκατάληπτον. καὶ ὁ ὕμνος ὁ ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ μεῖζων ἦν ὑπὲρ τοὺς λοιπούς. 16. ἔτι δὲ ὄντος μου ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ ἐλογισάμην ἐν ἑαυτῷ καὶ εἶπον· Ἀρά τι δύναται γνωσθῆναι ὡς τῶν ἐν τῷ κάτω κόσμῳ γινόμενων ἔργων ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων πονηρῶν τε καὶ ἀγαθῶν; 17. καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς ἀγγελος ὁ μετ' ἐμοῦ ὢν· Ἐγὼν τί ἐλογίσω ἐν τῇ διανοίᾳ σου, Ἥσαϊα. ἄφες νῦν· ὅταν γὰρ ἀνελέγκω σε εἰς τὸν ἑβδομον οὐρανόν, τότε γνώσῃ ἀκριβῶς ὅτι οὐδὲν λανθάνει τὸ Θεῖον ἐκ τῶν ἐν ἐκείνῳ τῷ φθαρτῷ κόσμῳ γινόμενων. 18. καὶ πάλιν ἀνήγαγέν με εἰς τὸν τέταρτον οὐρανόν, καὶ εἶδον κάκει κατὰ μέσον τοῦ οὐρανοῦ θρόνον, καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι ὑμνοῦντες ἐκείνον τὸν μέγαν καὶ ἀκατάληπτον καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. 19. καὶ εἶθ' οὕτως ἀνήγαγέν με εἰς τὸν πέμπτον οὐρανόν, καὶ εἶδον κάκει θρόνον κατὰ τὸ μέσον τοῦ οὐρανοῦ καὶ πλήθος ἀναρίθμητον ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων. 20. ἦσαν δὲ εἰς τὸν πέμπτον οὐρανόν καὶ ὑποθρόνια ζῶα ἀναμειγμένα μετὰ τῶν ἀγγέλων, ὑμνοῦντα ἐκεῖνον τὸν μέγαν καὶ ἀκατάληπτον. 21. καὶ ἀνήγαγέν με εἰς τὸν ἕκτον οὐρανόν, καὶ οὐκέτι ἠδυνάμην ὑποστῆναι τὴν λαμπρότητα καὶ τὰ φῶτα· καὶ ἐφοβήθην πάννυ καὶ ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον. 22. καὶ εἶπέν μοι ὁ Θεὸς ἀγγελος ὁ μετ' ἐμοῦ ὢν· Ἄκουσον, Ἥσαϊα προφήτα, υἱὲ Ἀμώς· μὴ προσκυνήσῃς μήτε ἀγγέλους μήτε ἀρχαγγέλους μήτε κυριότητας μήτε θρόνους, ἕως ἂν ἐγὼ σοι εἶπω. καὶ κρατήσας με ἐκ τῆς χειρὸς ἐνίσχυσε τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἐμοί. 23. καὶ ἀνερχομένων ἡμῶν ἐν τῷ ἑβδόμῳ οὐρανῷ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τῶν κάτω πεμπομένης καὶ λεγούσης· Ἔως πότε τὸ πνεῦμα τὸ μέλλον ἀκμῆν ἐν σαρκὶ οἰκεῖν ἀναβαίνει ὡς; καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν ἤκουσα φωνῆς ἑτέρας ἐκ τῶν ἄνω

15. ἐκεῖνον: ἐκείνων Cod. | 16. τῶν ἐν τῷ κ.: τὸν ἐν τῷ κ. Cod. | 17. λανθάνη Cod. | 18: Aeth. VII, 28. 29. | 19: Aeth. VII, 32. 33. | 20. ὑποθρόνια ζῶα: vgl. Apok. 4, 6ff. (Ez. 1.) | 21: Aeth. VIII, 16. | 22. vgl. v. 40ff. (Col. 1, 16. Eph. 1, 21.) | 23—25: Aeth. IX, 1—5.

λεγούσης· Ἀφεθήτω ἀναβαίνειν ὁ δίκαιος Ἡσαΐας· ὥδε γὰρ καὶ ὁ Φρόνος αὐτοῦ, ὥδε καὶ ὁ στέφανος αὐτοῦ, ὥδε καὶ ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ ἐστίν. 24. καὶ εἶπον τῷ θεῷ ἀγγέλω τῷ μετ' ἐμοῦ ὄντι· Δέομαί σου· τίς ἐστίν ὁ κωλύων με μὴ ἀναβαίνειν, καὶ τίς ἐστίν ὁ ἐπιτρέπων μοι ἀναβαίνειν; 25. καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος ὁ μετ' ἐμοῦ ὢν· Ὁ μὲν κωλύσας σε ἀναβαίνειν ἐστίν ὁ ἄγγελος ὁ ἐφροσῶς ἐπὶ τῶν ὑμῶν τῶν πέντε οὐρανῶν· ὁ δὲ ἐπιτρέπων σοι ἀναβαίνειν ἐστίν ὁ κύριος τῆς δόξης, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὃν καὶ ιδέσθαι ἔχεις κατερχόμενον ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ γῆ κατὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας. τοῦτον τοῖνον προσκύνησον καὶ ὑμησον καὶ δόξασον. 26. καὶ ὡς ἀνήγαγέ με εἰς τὸν ἑβδομον οὐρανὸν ἤκουσα φωνῆς ἑτέρας λεγούσης μοι· Ἐνίσχυσον, Ἡσαΐα, υἱὲ Ἀμώς. καὶ εὐθέως ἐνίσχυσέ με τὸ πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοί. 27. καὶ εἶδον ἐκεῖ πάντας τοὺς δικαίους ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ· Ἄβελ τὸν δίκαιον καὶ Σήθ τὸν δίκαιον, Ἰάρεθ τὸν δίκαιον καὶ Ἐνώχ τὸν δίκαιον, καὶ πάντας τοὺς ἐξ ἐκεῖνων τῶν δικαίων γεγεννημένους. 28. καὶ εἶδον ὡς προσεκύνουν, καὶ ἔπεσον ἀγὰρ μετ' αὐτῶν καὶ προσεκύνησα. καὶ ἀνέστην ἐπὶ τοὺς πόδας μου. 29. καὶ ὅτε τὴν ὀφειλομένην προσκύνησιν ἀπέδωκαν, ἐκάθητο ὁ κύριος ἐκ δεξιῶν, καὶ προσκαλεσάμενός με εἶπέν μοι· Ἄκουσον δὴ, Ἡσαΐα, υἱὲ Ἀμώς, καὶ ἔσο εἰδὼς ὡς οὐδεὶς ὥδε τῶν ἀνθρώπων ἀνέβη, οὐδὲ εἶδεν ἕτερος ἢ σὺ εἶδες, μέλλων ὑποστρέφειν εἰς τὸ ἔνδυμα τῆς σαρκός. 30. καὶ πρὸς τούτοις ἔδωκε βιβλίον ἐν ταῖς χερσίν μου καὶ εἶπέν μοι· Δέξαι τοῦτο καὶ ἀνάγνωθι ἃ ἐλογίσω ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ, ἀνερχόμενος ἐνθάδε, καὶ γνώσῃ ὅτι οὐδὲν λανθάνει ἐκ τῶν γινομένων ἔργων ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ πονηρῶν τε καὶ ἀγαθῶν. 31. καὶ ἔλαβον τὸ βιβλίον ἐκ τῆς δεξιᾶς αὐτοῦ καὶ ἀνέγνων· καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἀπογραφή παντὸς ἀνθρώπου ἀπὸ αἰῶνος ἕως αἰῶνος ἦν ἐν αὐτῷ, τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν πονηρῶν, μέχρι καὶ αὐτῶν τῶν ἐνδι-

25. ιδέσθαι: εἰδέσθαι Cod. | 26. 27: Aeth. IX, 6—9. | 29: (Aeth. VIII, 11.) | ἐκάθιτο Cod. | 30. 31: Aeth. IX, (19.) 20. 22.

μήσεων. 32. και αναγνοὺς τὸ βιβλίον εἶπον· ἄλθῳς, δέσποτα, οὐδὲν λανθάνει ὡδε τῶν εἰς ἐκεῖνον τὸν κόσμον πραττομένων. 33. και εἶθ' οὕτως εἶπεν ὁ κύριος πρὸς με· Ὑπόστρεφε αὐθις, Ἡσαΐα, εἰς τὸ τῆς σαρκὸς σου ἔνδυμα· δεῖ γάρ σε τὸν τῆς ζωῆς σου χρόνον ἐν τῷ φθαρτῷ κόσμῳ πληρῶσαι. 34. καὶ γὰρ ἐδεήθην αὐτοῦ λέγων· Δέσποτα, μὴ ἀπολύσης με εἰς τὸν κόσμον ἐκεῖνον τὸν μάταιον. ὁ δὲ πάλιν ἀποκριθεὶς εἶπεν· Πορεύου ἐκέῖσε· οὕτω γὰρ ὁ τῆς ζωῆς σου χρόνος πεπλήρωται. 35. και ἔπεσα εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ δεόμενος μὴ ἀποσταλῆναι με εἰς τὸν κόσμον. και ἔτι προσθεὶς ὁ κύριος εἶρηκέν μοι· Τί κλαίεις, Ἡσαΐα; ἴδε ὁ τόπος σου, ἴδε ὁ θρόνος σου, ἴδε ὁ στέφανός σου, ἴδε και τὰ ἐνδύματά σου πάντα ἃ προητοίμασά σοι. 36. δεῖ γάρ σε τὴν μαρτυρίαν ἐν κλήρῳ ξύλου τελέσαντα ἀναβῆναι ὡδε· πρίσσυσι γὰρ σε οἱ παράνομοι ἐν πρίωνι ξυλίνῳ και διχάσουσιν ἀπὸ κεφαλῆς ἕως ποδῶν εἰς δύο. 37. και ὡς ταῦτα ἐλέγετό μοι ἴκουσα τῆς φωνῆς τοῦ μεγάλου και ἐπηρμένου Θεοῦ και πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗ τὴν δόξαν ἐγὼ οὐκ ἠδυνήθην ἰδεῖν, λεγούσης τῷ κυρίῳ μου και Χριστῷ, ὃς κληθήσεται Ἰησοῦς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. 38. Ἐξέλθε, τέκνον, και καταβῆθι κατ' οὐρανὸν και οὐρανὸν ἠρέμα. καταβῆση δὲ και εἰς τὸν κόσμον ἐκεῖνον τὸν ὑπὸ τῶν εἰδώλων ἔκπαλαι κυριεύομενον και τῶν προσκυνοῦντων αὐτοῖς, οἵτινες ἠρνήσαντό με και εἶπον· Ἡμεῖς ἐσμεν Θεοί, και πλὴν ἡμῶν οὐκ ἔστιν ἄλλος Θεός. 39. ὡσαύτως καταβῆση και πρὸς τὸν ἄγγελον τοῦ ἁΐδου ἐν Ἱερουσαλήμ· πλὴν ἕως τοῦ τελευτῆσαι σε μὴ ἀπελεύση. 40. και ἔσται ἐν τῷ θανατωθῆναι σε ὑπ' αὐτῶν ἀναβῆση ὡδε. τότε καθῆση ἐκ δεξιῶν μου, και προσκυνήσουσί σε πάντες ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι και πᾶσαι τῶν οὐρανῶν αἱ δυνάμεις, και γνώσονται πᾶσαι αἱ τῶν οὐρανῶν στρατιαὶ ὅτι σὺ εἶ κύριος μετ' ἐμοῦ τῶν ἑπτὰ οὐρανῶν τούτων και πάσης τῆς δυνάμεως.

32: Aeth. IX, 23. | 33—36: (Aeth. VIII, 23. 26. 27. cf. XI, 34. 35.) | 36. πρίωνι: s. o. zu I, 9. | 37—39: Aeth. X, 7. 8. 12. 13. | 40: Aeth. X, 14. 15. (11.)

41. ταῦτα ἤκουον τῆς δόξης τῆς μεγάλης λεγούσης τῷ κυρίῳ μου καὶ Χριστῷ. καὶ μετὰ ταῦτα κατήλθεν ὁ κύριος ἐκ τοῦ ἐβδόμου οὐρανοῦ, καὶ ἦλθεν εἰς τὸν ἕκτον οὐρανόν· καὶ ἐδοξάσαν, ὕμνησαν, προσεκύνησαν πᾶσαι τῶν οὐρανῶν αἱ δυνάμεις τὸν κύριον. 42. καὶ εἶδον ὡς ἐξῆλθεν ὁ κύριος ἐκ τοῦ [ἕκτου] οὐρανοῦ, καὶ ἦλθεν εἰς τὸν πέμπτον οὐρανόν. ἐκεῖ οὐκ ἐδοξάσαν, οὐχ ὕμνησαν οὐδὲ προσεκύνησαν· ἦν γὰρ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἡ αὐτῶν. ἐγένετο γὰρ ἐν ἀγγέλοις ἄγγελος, ἐν ἀρχαγγέλοις ἀρχάγγελος καὶ ἐν δυνάμει δύναμις. 43. καὶ οὕτως διήλθεν ἡρέμα καθ' ἑξῆς καὶ τοὺς λοιποὺς οὐρανοὺς ἐν τοιοῦτῳ σχήματι, καὶ κατήλθεν εἰς τὸν γῆινον καὶ θνητὸν κόσμον εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς, ὡς αὐτὸς μόνος ὁ κύριος ἠθέλησεν.

III. Ἐτελεύτησεν δὲ Ἐζεκίας ὁ βασιλεὺς καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ, καὶ Μανασσῆς ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρέλαβεν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. 2. ὁ δὲ βασιλεὺς Μανασσῆς οὐκ ἐμνήσθη τῶν ἐντολῶν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ἀλλ' ἐπελάθετο πάντων. καὶ ἀφῆκεν τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐποίησεν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ εἰδωλα χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, καὶ ἐλάτρευσεν τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ταῖς δυνάμεισιν αὐτοῦ. 3. καὶ ἐξέκλινε πάντα τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ λατρείας καὶ προσκυνήσεως. καὶ ἐλάτρευσεν τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ μετὰ καὶ τῶν βεβήλων καὶ ἀκαθάρτων ειδώλων, καὶ ἐπληθύνθη ἐν αὐτοῖς ἡ φαρμακία καὶ ἡ πορνεία καὶ ἡ ἐπαιδία καὶ ὁ κλυδωνισμὸς καὶ τὸ ψεῦδος, καὶ ἐδιώκοντο πάντες οἱ εὐσεβῶς ζῶντες κατὰ θεόν. 4. τότε οὖν προεφήτευσεν ὁ μέγας Ἡσαΐας περὶ τῆς πόλεως Ἱερουσαλὴμ λέγων· Τάδε λέγει κύριος ὁ θεός· Ἡ πόλις αὕτη ἡ ἠγαπημένη καὶ ἐκλεκτὴ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας Σαλμανασσάρ βασιλέως Βαβυλῶνος, καὶ Μανασσῆς ὁ βασιλεὺς καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀρχόντες αὐτοῦ ἀχθήσονται αἰχμάλωτοι εἰς Βαβυλῶνα.

41: Aeth. X, 16. 17. 19. | 42: Aeth. X, 20. | ἕκτου fiel wegen des vorhergehenden ἐκ τοῦ aus. | 43: Aeth. X, 21 ff.

III, 1—3: Aeth. II, 1—5. | 4—6: Aeth. III, 6. 7.

5. καὶ ὡς ἤκουσεν Μελχίας ὁ ψευδοπροφήτης ταῦτα προφητεύοντος τοῦ μεγάλου Ἡσαίου καὶ λέγοντος περὶ τῆς Ἱερουσαλήμ καὶ τῶν ἐν αὐτῇ κατοικούντων, εἶπεν τῷ βασιλεῖ Μανασσῆ· 6. Βασιλεῦ, χαλεπὰ καὶ πᾶν δεινὰ προφητεύει ὁ Ἡσαίας ἐπὶ Ἱερουσαλήμ καὶ πάσας τὰς πόλεις Ἰούδα, λέγων ὅτι ἡ πόλις αὕτη παραδοθήσεται εἰς χεῖρας Βαβυλωνίως, καὶ Μανασσῆς ὁ βασιλεὺς καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄρχοντες αὐτοῦ αἰχμάλωτοι ἀχθήσονται εἰς Βαβυλώνα ἐν πέδαις καὶ γαλεάγραις, καὶ ἔσται ὁ βασιλεὺς Μανασσῆς δέσμιος ἐν τῷ οἴκῳ τῶν Βαβυλωνίων. 7. τότε θυμοῦ πολλοῦ καὶ ὀργῆς πλησθεὶς ὁ βασιλεὺς Μανασσῆς ἀκούσας ταῦτα ἐκέλευσεν Μελχίαν τὸν ψευδοπροφήτην συλλαβέσθαι τὸν μέγαν Ἡσαίαν, διότι προεφήτευσεν δεινὰ καὶ χαλεπὰ ἐπὶ Ἱερουσαλήμ. 8. ἦν δὲ ὁ μέγας προφήτης Ἡσαίας ἀναχωρήσας ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, διὰ τὸ μὴ ὑποφέρειν αὐτὸν ὄραν τὴν γινομένην ἀνομίαν ἐν αὐτῇ καὶ ἄσωτίαν, καὶ τὴν προσκύνησιν καὶ λατρίαν τοῦ σατανᾶ. καὶ ἀπελθὼν ἐκάθητο ἀπέναντι Βηθλεέμ. 9. κακὴ δὲ ἦν ἀνομία πολλή· ὄθεν ἀναχωρήσας πάλιν ἐκείθεν ἐκάθισεν ἐν ὄρει τινί, τόπῳ ἡσυχῇ καὶ καθαρῷ, δοξάζων ἀδιαλείπτως τὸν φιλόανθρωπον Θεόν· καὶ οὐ μόνον αὐτός, ἀλλὰ καὶ Μιχαίας ὁ προφήτης καὶ Ἀμβακὸμ καὶ Ἰασούμ ὁ υἱὸς αὐτοῦ καὶ Ἄννας ὁ γέρον, καὶ πολλοὶ ἕτεροι τῶν πιστευόντων εἰς οὐρανὸς ἀνελθεῖν. 10. ἐκείσε οὖν λοιπὸν ἀνελθόντες Μελχίας καὶ Βεχείρας οἱ ψευδοπροφῆται συνέλαβον τὸν ἅγιον Ἡσαίαν τὸν προφήτην, 11. καὶ ἀγαγόντες αὐτὸν πρὸς Μανασσῆν τὸν βασιλέα, εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ἡσαία, διατί προφητεύεις πονηρὰ ἐπὶ Ἱερουσαλήμ καὶ ἐπὶ ἐμὲ καὶ τὰ τέκνα μου; 12. καὶ εἶπεν ὁ μέγας προφή-

5. *Μελχίας*: wahrscheinlich (hier und unten) verdorben (oder vom Uebearbeiter willkürlich umgemodelt) aus *Μελχίρας* oder *Μαλχίρας* (מלכירא), vgl. Aeth. I, 8. (V, 8. 12), Dillm. S. 65. 66. | 6. *γαλαάγραις* Cod. | 7: Aeth. III, 11. 12. | 8. 9: Aeth. II, 7—9. | 8. *ἐκάθιστο* Cod. | 9. *Ἄννας*: Der Aeth. u. der Lat. bieten übereinstimmend *Annias*. | 10: (Aeth. III, 1.) | *Βεχείρας* (nur hier): auch dieser Name ist wahrscheinlich verdorben, vgl. Aeth. Balkira, Dillm. S. 66. | 11—14: (Aeth. V, 1.)



της Ἡσαΐας τῷ Μανασσῆ· Βασιλεῦ, ἐγὼ οὐ προφητεύω πονηρὰ περὶ τῆς πόλεως ταύτης, ἀλλὰ τὰ μέλλοντα αὐτῇ συμβαίνειν λαλῶ. 13. ζῆ γὰρ κύριος ὁ θεός μου καὶ ὁ ἀγαπητὸς αὐτοῦ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ὅτι αὕτη ἡ πόλις ἡ καλλίστη καὶ μεγάλη παραδοθήσεται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἀμαρτωλῶν καὶ ἀπεινῶν διὰ τὰς ἀνομίας τοῦ λαοῦ τοῦ κατοικοῦντος ἐν αὐτῇ, καὶ σὲ δέ, βασιλεῦ Μανασσῆ, ἐν πέδαις καὶ γαλαῖγραῖς ἀπάξουσιν αἰχμάλωτον εἰς Βαβυλῶνα. 14. τότε θυμωθεὶς σφόδρα ὁ βασιλεὺς Μανασσῆς ἐφ' οἷς ἤκουσεν πικροῖς ῥήμασιν ἐκέλευσεν παρεθῆναι τὸν ἅγιον Ἡσαΐαν ἐν πρίωνι σιδηρῷ. 15. καὶ τούτου ἐν τάχει γινομένου καὶ περιζομένου αὐτοῦ ἐπὶ ὥρας ἱκανάς, οὐδ' ὅπως ἔπτετο αὐτοῦ ὁ σιδηρός. 16. τότε λέγει ὁ ἅγιος Ἡσαΐας ὁ προφήτης τῷ Μανασσῆ· Βασιλεῦ, ἔση εἰδὼς ὅτι ἐγὼ ἐν πρίωνι ξυλίνῳ ἐκληρώθην παρεθῆναι, καὶ ἄλλως τοῦτο γενέσθαι ἀδύνατον. τότε ὁ βασιλεὺς Μανασσῆς προσέταξεν ἐν πρίωνι ξυλίνῳ παρεθῆναι αὐτόν. 17. καὶ περιζομένου αὐτοῦ ἔστη Μελχίας ὁ ψευδοπροφήτης κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ λέγων· Εἶπέ ὅτι οὐκ ἐπροεφήτευσα ταῦτα περὶ Ἱερουσαλήμ, καὶ ἀρθήσονται ἀπὸ σοῦ αἱ βάσανοι αὐταί. 18. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ ἅγιος Ἡσαΐας· Κατάθεμά σοι, Μελχία ψευδοπροφήτα, διάβολε· ζῆ γὰρ κύριος ὁ θεός μου καὶ ζῆ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ὅτι Ἱερουσαλήμ αὕτη ἡ μεγάλη πόλις καὶ εὐρύχωρος τέλεον ἐρημωθήσεται, καὶ Μανασσῆς καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτοῦ καὶ ὁ λαὸς τῆς πόλεως ταύτης αἰχμάλωτοι ἀχθήσονται ἐν Βαβυλῶνι. 19. καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ μακάριος Ἡσαΐας ἔπρισαν αὐτὸν διχῆ πρίωνι ξυλίνῳ.

IV. Καὶ οὕτως τελειωθείς πικρῶς καὶ ἀπανθρώπως

13. γαλαῖγραῖς Cod. | 16. ἐκληρώθη Cod. | 17—19: Aeth. V, 2—11. | 17. ἐπροεφήτευσα: Vgl. III, 7.

IV. Der Eingang der nun folgenden Erzählung lautet bei Pseudo-Dorotheus (D) und im Chronicon Paschale (C) wie folgt: Ἡσαΐας ἦν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ· θνήσκει δὲ ὑπὸ Μανασσοῦ πρισθεὶς εἰς δύο, καὶ ἐτίθει ὑποκάτω κτλ., bei Pseudo-Epiphanius (E): Ἡσαΐας

ὁ μακάριος καὶ ἅγιος Ἡσαΐας ὁ προφήτης ἐτέθη ὑποκάτω δρυὸς Ἀρωήλ, ἐχόμενα τῆς διαβάσεως τῶν ὑδάτων· ὧν καὶ ἀπώλεσεν Ἐζεκίας ὁ βασιλεὺς χώσας αὐτά, καὶ ὁ φιλόανθρωπος θεὸς τὸ σημεῖον τοῦ Σιλωάμ ἐποίησεν διὰ τὸν προφήτην Ἡσαΐαν. 2. διότι πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν ὁ μέγας Ἡσαΐας ὀλιγορήσας ἠΰξατο πιεῖν ὕδωρ, καὶ εὐθέως ἀπεστάλη αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ ὕδωρ ζῶν. διὰ τοῦτο ἐκλήθη Σιλωάμ, ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος. 3. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐπὶ τοῦ Ἐζεκίου, πρὸ τοῦ ποιῆσαι τοὺς λάκκους καὶ τὰς κολυμβήθρας, ἐπὶ τῇ εὐχῇ τοῦ Ἡσαΐου μικρὸν ὕδωρ ἐξελήλυθεν· ὅτι ἦν ἡ πόλις καὶ ὁ λαὸς ἐν συγκλεισμῷ ἀλλοφύλων, καὶ ἵνα μὴ διαφθαρεῖ ἡ πόλις ὡς μὴ ἔχουσα ὕδωρ, εἰσέκουσεν κύριος ὁ θεὸς τῆς δεήσεως τοῦ προφήτου Ἡσαΐου. 4. λοιπὸν ἡρώτων οἱ πολέμιοι πόθεν πίνουσι οἱ ἐν τῇ πόλει ὕδωρ, καὶ μαθόντες ἐχαράκωσαν τὴν πόλιν καὶ παρεκαθέζοντο τῷ Σιλωάμ. ὅταν οὖν ἤρχοντο σὺν τῷ Ἡσαΐα οἱ Ἰουδαῖοι, ἄφρω

ὁ προφήτης, υἱὸς Ἀμώς, ἐγένετο μὲν ἐν Ἱερουσαλήμ, ἐκ φυλῆς Ἰούδα· θνήσκει δὲ ὑπὸ Μανασσῆ τοῦ βασιλέως Ἰούδα, πισθεὶς εἰς δύο, καὶ ἐτέθη ὑποκάτω κτλ., im griechischen Menaeon (M): Οὗτος ὁ ἐν προφήταις μέγιστος καὶ μεγαλοφωνότατος ἦν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ· θνήσκει δὲ πισθεὶς ὑπὸ Μανασσῆ τοῦ βασιλέως, υἱοῦ Ἐζεκίου, καὶ ἐτέθη ὑποκάτω κτλ. | 1. Ἀρωήλ (auch M, dazu in Klammern: ἢ Ῥογήλ): Ῥογήλ CD, Ῥωγήλ E | ἐχομένου M | ὧν ἀπώλεσεν CDEM | καταχώσας M | καὶ ὁ: ὁ δὲ E | φιλόανθρ.: om. CDEM | διὰ τὸν (δι' αὐτὸν D, δι' αὐτὸν τὸν M) προφ. ἐποίησεν E | Ἡσαΐαν: om. CDEM | 2. διότι: ὅτι CDE | θανεῖν E | ὁ μέγ. Ἡσ.: om. CDEM | ὀλιγορήσας Cod. | προσεῦξατο ποιεῖν ὕδωρ E, ἠΰξατο καὶ ἐπήκουσεν αὐτοῦ ὁ θεὸς διὰ τὸ τὸν προφήτην πιεῖν ὕδωρ M | ἀπέστειλεν M | ζῶν ὕδωρ M, om. CDE | ἐκλήθη: add. τὸ ὄνομα E | δ: ὅπερ CD | 3. ἀλλὰ μὴν: om. CDEM | ἐπὶ Ἐζεκίου (Εζεκία C) τοῦ βασιλέως E | ποιῆσαι: add. αὐτὸν E | ἐπὶ εὐχῇ CDE | τοῦ (om. M) Ἡσαΐου: τοῦ προφήτου Ἡσ. E | ἐξήλυθεν CD | ἡ πόλις καὶ ὁ λαὸς: ὁ λαὸς CDE, ἡ πόλις M | τῶν ἀλλοφύλων E | ἵνα, om. καὶ, M | ὡς: om. M | εἰσέκουσεν — Ἡσαΐου: om. CDEM | 4. λοιπὸν ἡρώτων: ἡρώτων γὰρ CDEM | πίνουσι — ὕδωρ: πίνουσι CDE, αὐτοῖς τὸ πότιμον ὕδωρ M | κ. μαθόντες ἐχαράκωσαν: κ. ἐχαράκωσαν M, κ. χαρακώσαντες CD, οὐ γὰρ εἶδησαν ἔχοντες δὲ E (om. καὶ ante παρεκαθ. CDE) | παρεκαθέζοντο E | ὅτε οὖν οἱ Ἰουδαῖοι ἤρχοντο ἀντλεῖν (ἀντλεῖν auch D) E | ἄφρω: om. CDE

ἐξήρχετο το ὕδωρ· ἐπὶν δὲ οἱ ἀλλόφυλοι ἤρχοντο, οὐκ ἐξήρχετο τὸ ὕδωρ. 5. διὸ καὶ ἕως σήμερον αἰφνιδίως (αἰφνηδίως Cod.) ἐξέρχεται τὸ ὕδωρ κατὰ τὴν ὥραν ἣν ἤρχετο ὁ Ἡσαΐας τότε σὺν τοῖς Ἰουδαίοις, ἵνα δειχθῇ τὸ μυστήριον. 6. καὶ ἐπειδὴ διὰ τοῦ μεγάλου προφήτου Ἡσαΐου τοῦτο γέγονεν τὸ παράδοξον θαῦμα, μνήμης αὐτοῦ χάριν καὶ ὁ λαὸς πλησίον αὐτὸν τοῦ Σιλωὰμ ἐπιμελῶς ἔθαψαν ἐνδόξως, ὅπως διὰ τῶν εὐχῶν αὐτοῦ ἔχωσιν ὡσαύτως τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ ὕδατος. διότι καὶ χρησμός ἐδόθη αὐτοῖς περὶ τοῦ ὕδατος. 7. ἔστιν δὲ ὁ τάφος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου ἐχόμενα τοῦ τάφου τῶν βασιλέων, ὅπισθεν τοῦ τάφου τῶν ἱερέων, ἐπὶ τὸ μέρος τὸ πρὸς νότον. 8. Σολομῶν γὰρ ἐποίησεν τοὺς τάφους τῶν βασιλέων καὶ τοῦ Δαυὶδ (δαδ Cod.) διαγράφαντος κατὰ ἀνατολὰς τῆς Σιών, ἣτις ἔχει εἴσοδον ἀπὸ Γαβαῶν, μήκον τῆς πόλεως σταδίους εἴκοσι. 9. καὶ ἐποίησεν σκολιὰν εἴσοδον, σύνθετον καὶ ἀνυπονόητον· καὶ ἔστιν τοῖς πολλοῖς ἕως σήμερον ἀγνοουμένη τῶν τε ἱερέων καὶ ὄλων τῶ λαῷ.

ἐξήρχετο: ἀνήρχετο M (ἐξήρχετο αὐτοῦ ὕδωρ καὶ ὑδρέοντο E) | ἐπὶν — ὕδωρ: οἱ δὲ ἀλλόφ. οὐχὶ εὐρισκον, ἐφρευγε γὰρ τὸ ὕδωρ E, om. CDM.

5. διὸ ἕως CD | τῆς σήμερον CDEM | τὸ ὕδωρ κατὰ — τοῖς Ἰουδαίοις: καὶ κατὰ τὴν ὥραν ἣν ὁ προφήτης ἐπεδήμει σὺν τοῖς Ἰουδαίοις M, om. CDE | τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον CD | 6. μεγάλου προφήτου: om. CDEM | τὸ παράδ. θαῦμα: om. CDEM | μνήμης χάριν CDE | λαός: add. τῶν Ἰουδαίων CD | αὐτὸν: om. M | τοῦ Σιλωὰμ: om. E | ἔθαψαν (ἐθάψατο E) ἐπιμελῶς CD | καὶ ἐνδόξως CDE, αὐτὸν καὶ ἐνδόξως M | ὅπως: ἵνα CDE | εὐχῶν αὐτοῦ: ὁσίων αὐτοῦ προσευχῶν C | ἔχωσιν ὡσαύτως: καὶ μετὰ θάνατον αὐτοῦ ἔχ. ὡσ. (ὡσ. ἔχ. C) CM, [Var. καὶ μετὰ θάν. αὐτοῦ] ἕως τέλους ἔχ. E, ὡσαύτως ἔχωσι D | διότι — ὕδατος: om. M | διότι (ὅτι CD) καὶ χρησμός (χρισμός Cod.): χρησμός γὰρ E | αὐτοῖς: αὐτῶ CD | τοῦ ὕδατος: αὐτοῦ E, αὐτοῦ τοῦ ποιῆσαι οὕτως CD | 7. ὁ τάφος: καὶ ὁ τάφος M | Ἡσαΐου τοῦ προφήτου: αὐτοῦ τοῦ προφ. M, om. CD | ἐχόμενος C, ἐχομένως D | ὀπίσω (Var. ὀπισθεν) E | ἱερέων: Ἰουδαίων CD | 8. γὰρ: add. οἰκοδομῶν Ἱερουσαλήμ (fehlt in einer Hs.) E | ἐποίησε τάφους E | τῶν βασιλ. καὶ (om. καὶ E): om. CDM | τοῦ: om. M | διαγράφας CDM, (τοῦ Δαβιδ) διαγράφαντος αὐτοῦς. ἔστι δὲ E | τῆς: om. M | Γαβαῶθ E | 9. κ. ἐποίησε σκολιὰν σύνθετον ἀνυπονόητον E, κ. ἐποίησε σκολιὰν σύνθετον, ἀνυπονόητον ἔχουσαν τὴν εἴσοδον τοῖς πολλοῖς M,

ἐκεῖ εἶχεν ὁ βασιλεὺς Σολομῶν τὸ χρυσίον τὸ ἐξ Αἰθιοπίας καὶ τὰ ἀρώματα. 10. καὶ ἐπειδὴ Ἐζεκίας ὁ βασιλεὺς ἔδειξεν τὸ μυστήριον τοῦ Δαυὶδ (dād Cod.) καὶ τοῦ Σολομῶντος τοῖς ἔθνεσι τοῖς Βαβυλωνίοις, καὶ ἐμίαναν τὰ ὄσπια τῶν προπατόρων αὐτοῦ· διὰ τοῦτο ὁ Θεὸς ἐπαράσατο εἰς δουλείαν ἔσεσθαι τὸ σπέρμα αὐτοῦ τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦ, καὶ ἄκαρπον αὐτὸν ἐποίησεν ὁ Θεὸς ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης. 11. ταῖς πρεσβείαις, ὁ Θεός, Ἥσαίον τοῦ προφήτου σου, καὶ ἡμῖν καταπέμψον πλούσια τὰ ἐλέη σου· ὅτι εὐλογητὸς ὑπάρχεις πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

#### XIV.

## Die Entwicklung des Religionsbegriffes in der Schule Hegel's.

Von

Dr. H. Holtzmann.

(Fortsetzung und Schluss von Heft II, S. 208—227.)

#### II.

1) Innerhalb der schwäbischen Schule, deren unterscheidende Richtung schon oben (S. 227) im Allgemeinen gekennzeichnet wurde, haben wir zunächst gewisse Bestrebungen

ἐποίησεν δὲ ταύτην σχολιάν, σύνθετον, ἀνυπονόητον CD | κ. ἔστιν ἡ εἰσοδος ἕως τῆς σήμερον τοῖς πολλοῖς ἀγνοουμένη τῶν ἱερέων κ. δλω τῷ λαῷ CD, κ. ἔστιν ἕως σήμερον τοῖς πολλοῖς ἀγνοουμένη E, κ. ἔστιν ἕως σήμερον ἀγνοουμένη τοῖς ἱερεῦσι καὶ ὄλω τῷ λαῷ M | Σολομῶν: om. EM | τὸ ἐξ Αἰθιοπίας χρυσίον M. | 10. ὁ βασιλεὺς Ἐζεκίας ἔδειξε M, ἔδειξεν Ἐζεκίας CD, Ἐζεκίας ἔδειξε E | τοῦ Δαυὶδ καὶ τοῦ Σολομῶντος τοῖς ἱερεῦσι Βαβυλῶνος M, Δαυὶδ καὶ Σολομῶν τοῖς ἔθνεσι CD, τοῖς ἔθνεσι τοῦ Δαυὶδ καὶ Σολομῶν E | κ. ἐμίανεν ὄσπια CDE | τῶν προπατόρων (Symeon Logotheta): τῶν πατέρων M, πατέρων E, τόπου πατέρων CD | ἐπαράσατο (auch D): ἐπηράσατο CDM | ἔσεσθαι: om. E | ἐποίησεν αὐτὸν M, ἐποίησεν E, αὐτὸν καὶ ἄγονον ἐποίησεν CD | ἡμέρας: om. D | 11. Die Erzählung schliesst in CDEM mit ἐκείνης. In M heisst es darnach: Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σῖναξις ἐν τῷ προφητέῳ αὐτοῦ, τῷ πλησίον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Λαυρεντίου.

zu verzeichnen, durch welche das strenge Gefüge des Systems gleich von vornherein fast durchbrochen und die Religionsphilosophie auf ein heterogenes Gebiet hinübergedrängt erscheint. Denn Jakob Friedrich Reiff gehört mit R. Planck u. a. zu denjenigen Philosophen, welche, Hegelianer von Haus aus, des Meisters System einer prinzipiellen Kritik zu unterziehen unternahmen, ohne deshalb seine idealistischen Voraussetzungen und die Methode des apriorischen Construirens in der von ihm eingeführten Form aufzugeben. „Der Anfang der Philosophie“ (dies der Titel seiner Erstlingsschrift vom Jahr 1840) liegt in dem, von allem Gegebenen abstrahirenden, Ich, und zwar nicht sowohl in dem denkenden, als vielmehr in dem, eben dieses s. g. Gegebene, setzenden Ich, dessen Wesen nicht das Denken, sondern der Wille ist, welcher allein über allem Dualismus steht. Hier ist es also wieder die praktische Vernunft, welcher der Primat vor der theoretischen zukommt; die logischen Kategorien präsidirt, weil es vom einfachen Sein keinen Fortschritt gibt, als einzig fruchtbares Princip „das System der Willensbestimmungen“ (dies der Titel einer zweiten, den Inhalt der ersten verdeutlichenden Schrift vom Jahr 1842, an welche sich für unsere Zwecke noch die folgende „über einige wichtige Punkte in der Philosophie“, 1843, S. 34 fg. und der Aufsatz „über das Princip der Philosophie“ in L. Noack's Jahrbüchern für speculative Philosophie, 1846, S. 2 anschliessen). Damit, dass solcher Gestalt der Intellect zu etwas Secundärem gemacht, d. h. die durch die Namen Fichte, Schelling, Schopenhauer gekennzeichnete Linie beschränkt wird, ist nun freilich nach dem schon oben (S. 210) Bemerkten im Grunde das ganze Concept des ursprünglichen Entwurfes Hegel's verrückt; aber doch nur nach derselben Seite, nach welcher wir auch sonst schon Abweichungen aus der vorgeschriebenen Bahn sich vollziehen sahen. Nur dass hier nicht der noch im Dunkel der Zukunft stehende Stern Feuerbach's jene Abweichungen bedingt; vielmehr wirkt diesmal die Vergangenheit nach, und zwar tonangebend und durchschlagend in Fichte's Lehre vom Ich (vgl. Willensbe-

stimmungen, S. 139 fg.), nachgehends auch in Schelling's transcendentalen Idealismus (S. 21). Sie Beide hatten schon „die ewige Einheit erreicht, aus welcher erst der absolute Willensact hervorbrechen kann“ (S. 129). Unbewusst berührt sich daher unser Philosoph auf dem Umweg über Schelling, dem der Monismus des absoluten Willensactes (S. 19) sein Dasein verdankt, zuweilen auch mit Schopenhauer\*), dessen „Ding an sich“ ungefähr getroffen ist, wenn Gott „ein Sein, das That ist“, „die ewige Einheit des Willens in der Objectivität, der That und des Seins“ (S. 121 fg.), „lautere That“ und „Urwille“ (S. 139) heisst. Indem Reiff aber aus dem Vorder Satze des ursprünglichen Willensactes die Folgerung gewinnt, dass „das Verhältniss Gottes zur Welt durch ethische Begriffe bestimmt werden muss“ (S. 12), dass „die Frage nach der Möglichkeit der sittlichen That es ist, welche auf den wahren Idealismus führt“ (S. 128), und erst im Sollen „Gott sich in unserem Innersten ankündigt“ (S. 129), sofern dasselbe sittliche Bewusstsein, welcher das Gefühl autonomer Kraft in uns schafft, uns auch an eine ewige Voraussetzung unserer selbst bindet (S. 130), conservirt er zugleich auch wesentliche Er rungenschaften Kant's (vgl. S. 137 fg.), und zwar in einer Weise, dass die Berechtigung, sie im Gefolge Hegel's aufzuführen, fast zweifelhaft erscheint. Denn im Grundsätze zurückgewiesen wird die hekannte Losung der Schule, dass Gott sich im Menschen wisse (S. 10. 13. 133). „Dieser Gott ist ein Ungethüm, welches das Mark unseres Wesens, unsere Persönlichkeit, uns aussaugt, um sich damit zu füllen, und wenn wir sie wieder an uns ziehen, hört er auf Gott zu sein“ (S. 9). Mit dieser treffenden Charakteristik der bei Construction des absoluten Geistes mit unterlaufenden Sophistik verbindet sich eine energische Reaction wesentlicher, aber von Seiten der orthodoxen Hegelianer verkannter, sittlicher wie religiöser Inter-

---

\*) Die interessante Abfolge, worin Schopenhauer's und Schelling's Gedanken zu einander stehen, ist zuerst nachgewiesen worden von Liebmann: Kant und die Epigonen, 1865, S. 187 fg.

essen. „Sie verlegen das Wesen, den Kern unserer Persönlichkeit, die Kraft unserer Ichheit in Gott, und wir sind dazu verurtheilt, den Schwerpunkt unseres Wesens, das Ich selbst, immer nur ausser uns zu haben“; Gott aber „ist ein metaphysischer Gott, den als ein gegenständliches Wesen sie durch ihr Denken analysiren, und an dem sie ein Probestück ihres Scharfsinns machen“ (S. 11). „Wir wollen einen Gott, einen wirklichen Gott, der unendlich höher ist als wir, und wir wollen frei sein in ihm“ (S. 9). Diesem echt religiösen Motive folgend, beurtheilt er von den beiden, in unserem ersten Artikel geschilderten Richtungen des Hegelthums die nach links gehende, wiewohl er ihr nicht folgt, doch weit günstiger als die nach rechts gewandte. Jener ist es doch bei ihren politischen Bestrebungen noch um die Freiheit zu thun (S. 12 fg.); „sie hat von dem gefallenen Gott das noch schlagende Herz gerettet“ (S. 13), während für diese Gott weiter nichts mehr ist als ein Dogma, das der Mensch aufstellt, „so wie es sich in der Metaphysik um die Feststellung des Begriffs des Seins, der Ursache und der Wirkung handelt“. Verloren geht hier die eigentliche Religion, „die innige Beziehung des Menschen zu Gott“; „Gott ist keine Macht mehr im Herzen und im Willen der Menschen“. Darum wird diese Richtung ewig zur brutalen Gewalt greifen, um Dasjenige aufrecht zu erhalten, was ihr noch von Gott übrig geblieben ist (S. 12), nämlich das eingebildete, „metaphysische Object“ (S. 11), das Dogma, das Symbolum Marheinecke's und seiner Nachtreter.

Wenn unser Philosoph mit dieser seiner Grundlehre, dass Religion nicht sowohl ein Wissen von Gott, als ein sich Wissen und sich Haben in Gott als dem absoluten Willen, also im Grunde ein mehr praktisches Verhalten sei (Anfang der Philosophie, S. 105), ihr Gegenstand also nicht sowohl Gott, als das, von allem Wissen und Wollen unabhängige, Sein aus Gott und in Gott, mehr auf Seiten Schleiermacher's (vgl. S. 130) steht, so ist er doch auch wieder Hegelianer, ja Junghegelianer genug, um gegen das absolute Abhängigkeitsgefühl zu protestiren (Willensbest. S. 5. 18), sintemalen wir im Glauben

an Gott thatsächlich ebenso uns völlig hingeben, wie auch wieder zu unserer ganzen Freiheit erheben (S. 6. 14). „Nicht bloß die Unterwerfung unter den Ewigen, sondern die aufrechte Kraft der Freiheit, die alle Verhältnisse der Menschen zu Menschen schafft, ordnet und belebt, ist die wahre Feier der Majestät unseres Gottes“ (S. 17). Das also ist der richtig empfundene Tiefsinn der Religion, dass das Ich sich ganz in den Verlust seiner selbst hingibt, um sich in Gott ganz wieder zu gewinnen (Anfang der Phil., S. 126).

Führt dies bis nahe an die Grenzen des s. g. speculativen Theismus, wie ihn Carl Schwarz u. A. gleichfalls aus Elementen theils der absoluten Geistesphilosophie, theils der religiösen Gefühlslehre construirt haben, so unterscheidet sich doch, um nicht abermals der „Metaphysik“ zu verfallen, Reiff sehr bestimmt davon in der, mehr die Linie Schleiermacher's innehaltenden Gotteslehre. Zwar die „Anschauung des Universums“, welche in der Erstlingsschrift noch eine Rolle spielt (S. 127), tritt schon in der zweiten zurück. Dafür aber ist und bleibt Gott die absolute Indifferenz (S. 123), „unveränderlich“ und „unaufhebbar“ (S. 121), „das ausser und über allem Gegensatze Liegende“ (S. 26), „das von allen Dingen, sowie vom Menschen, schlechthin unergriffene verborgene Wesen, die ewig in sich bleibende Ruhe“ (S. 121), das absolute Hinaus über die Endlichkeit (S. XVIII), „die unzertrennliche ruhige Einheit der Elemente unseres Wesens (S. 75); er geht nicht selbst ein in die Differenz dieser Elemente, kann überhaupt keinem Entwicklungsprozess unterworfen gedacht werden (S. 21. 76. 121. 131 fg.); vielmehr steht in ihm alle Entwicklung still (S. 122); er bildet für unser endlich strebendes Wesen, welches seine Freiheit erst im Kampfe mit Natur und Nothwendigkeit realisiren soll, für unser aus der Entzweiung zur Versöhnung sich durcharbeitendes Bewusstsein nur die „absolute Voraussetzung“ (S. 122 fg. 129 fg.). „Der Mensch hat die Leiden und Thaten der Weltentwicklung auf sich zu nehmen, Gott selbst ist die ewige, unbewegte Einheit“, „schlechthin unergriffen von all den Wesen, die in ihm leben, weben



λεγούσης· Ἀπεθῆτω ἀναβαίνειν ὁ δίκαιος Ἡσαΐας· ὧδε γὰρ καὶ ὁ Θρόνος αὐτοῦ, ὧδε καὶ ὁ στέφανος αὐτοῦ, ὧδε καὶ ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ ἐστίν. 24. καὶ εἶπον τῷ Θεῷ ἀγγέλω τῷ μετ' ἐμοῦ ὄντι· Δέομαί σου· τίς ἐστίν ὁ κωλύων με μὴ ἀναβαίνειν, καὶ τίς ἐστίν ὁ ἐπιτρέπων μοι ἀναβαίνειν; 25. καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος ὁ μετ' ἐμοῦ ὢν· Ὁ μὲν κωλύσας σε ἀναβαίνειν ἐστίν ὁ ἄγγελος ὁ ἐφεστὼς ἐπὶ τῶν ὕμνων τῶν πέντε οὐρανῶν· ὁ δὲ ἐπιτρέπων σοι ἀναβαίνειν ἐστίν ὁ κύριος τῆς δόξης, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὃν καὶ ιδέσθαι ἔχεις κατερχόμενον ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ γῆ κατὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας. τοῦτον τοίνυν προσκύνησον καὶ ὕμησον καὶ δόξασον. 26. καὶ ὡς ἀνήγαγέ με εἰς τὸν ἔβδομον οὐρανὸν ἤκουσα φωνῆς ἑτέρας λεγούσης μοι· Ἐνίσχυσον, Ἡσαΐα, νιὲ Ἀμώς. καὶ εὐθέως ἐνίσχυσέν με τὸ πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοί. 27. καὶ εἶδον ἐκεῖ πάντας τοὺς δικαίους ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ· Ἄβελ τὸν δίκαιον καὶ Σήθ τὸν δίκαιον, Ἰάρεθ τὸν δίκαιον καὶ Ἐνώχ τὸν δίκαιον, καὶ πάντας τοὺς ἔξ ἐκεῖνων τῶν δικαίων γεγεννημένους. 28. καὶ εἶδον ὡς προσεκύνουν, καὶ ἔπεσον κἀγὼ μετ' αὐτῶν καὶ προσεκύνησα. καὶ ἀνέστην ἐπὶ τοὺς πόδας μου. 29. καὶ ὅτε τὴν ὀφειλομένην προσκύνησιν ἀπέδωκαν, ἐκάθητο ὁ κύριος ἐκ δεξιῶν, καὶ προσκαλεσάμενός με εἶπέν μοι· Ἄκουσον δὴ, Ἡσαΐα, νιὲ Ἀμώς, καὶ ἔσο εἰδὼς ὡς οὐδεὶς ὧδε τῶν ἀνθρώπων ἀνέβη, οὐδὲ εἶδεν ἕτερος ἢ σὺ εἶδες, μέλλων ὑποστρέφειν εἰς τὸ ἔνδυμα τῆς σαρκός. 30. καὶ πρὸς τούτοις ἔδωκε βιβλίον ἐν ταῖς χερσίν μου καὶ εἶπέν μοι· Δέξαι τοῦτο καὶ ἀνάγνωθι ἃ ἐλογίω ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ, ἀνερχόμενος ἐνθάδε, καὶ γνώσῃ ὅτι οὐδὲν λανθάνει ἐκ τῶν γινομένων ἔργων ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ πονηρῶν τε καὶ ἀγαθῶν. 31. καὶ ἔλαβον τὸ βιβλίον ἐκ τῆς δεξιᾶς αὐτοῦ καὶ ἀνέγνων· καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἀπογραφὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀπὸ αἰῶνος ἕως αἰῶνος ἦν ἐν αὐτῷ, τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν πονηρῶν, μέχρι καὶ αὐτῶν τῶν ἐνθ-

25. ιδέσθαι: εἰδέσθαι Cod. | 26. 27: Aeth. IX, 6—9. | 29: (Aeth. VIII, 11.) | ἐκάθητο Cod. | 30. 31: Aeth. IX, (19.) 20. 22.

μήσεων. 32. και αναγνοὺς τὸ βιβλίον εἶπον· Ἐληθῶς, δέσποτα, οὐδὲν λανθάνει ὡδε τῶν εἰς ἐκεῖνον τὸν κόσμον πραττομένων. 33. και εἶδ' οὕτως εἶπεν ὁ κύριος πρὸς με· Ὑπόστρεφε αὐθις, Ἥσαϊα, εἰς τὸ τῆς σαρκὸς σου ἔνδυμα· δεῖ γὰρ σε τὸν τῆς ζωῆς σου χρόνον ἐν τῷ φθαρτῷ κόσμῳ πληρῶσαι. 34. καγὼ ἐδεήθην αὐτοῦ λέγων· Δέσποτα, μὴ ἀπολύσης με εἰς τὸν κόσμον ἐκεῖνον τὸν μάταιον. ὁ δὲ πάλιν ἀποκριθεὶς εἶπεν· Πορεύου ἐκεῖσε· οὕτω γὰρ ὁ τῆς ζωῆς σου χρόνος πεπλήρωται. 35. και ἔπεσα εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ δεόμενος μὴ ἀποσταλῆναι με εἰς τὸν κόσμον. και ἔτι προσθεὶς ὁ κύριος εἶρηκέν μοι· Τί κλαίεις, Ἥσαϊα; ἴδε ὁ τόπος σου, ἴδε ὁ θρόνος σου, ἴδε ὁ στέφανός σου, ἴδε και τὰ ἐνδύματά σου πάντα ἃ προητοίμασά σοι. 36. δεῖ γὰρ σε τὴν μαρτυρίαν ἐν κλήρῳ ξύλου τελέσαντα ἀναβῆναι ὡδε· πρίσουσι γὰρ σε οἱ παράνομοι ἐν πρίωνι ξυλίνῳ και διχάσουσιν ἀπὸ κεφαλῆς ἕως ποδῶν εἰς δύο. 37. και ὡς ταῦτα ἐλέγέτό μοι ἴκουσα τῆς φωνῆς τοῦ μεγάλου και ἐπηρημένου Θεοῦ και πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗ τὴν δόξαν ἐγὼ οὐκ ἠδυνήθην ἰδεῖν, λεγούσης τῷ κυρίῳ μου και Χριστῷ, ὃς κληθήσεται Ἰησοῦς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ· 38. Ἐξέλθε, τέκνον, και κατάρθῃ και ὄρανόν και οὐρανὸν ἡρέμα. καταβήσῃ δὲ και εἰς τὸν κόσμον ἐκεῖνον τὸν ὑπὸ τῶν εἰδώλων ἔκπαλαι κυριεύομενον και τῶν προσκυνούντων αὐτοῖς, οἵτινες ἠρνήσαντό με και εἶπον· Ἡμεῖς ἔσμεν Θεοί, και πλὴν ἡμῶν οὐκ ἔστιν ἄλλος Θεός. 39. ὡσανύτως καταβήσῃ και πρὸς τὸν ἄγγελον τοῦ ἔθου ἐν Ἱερουσαλήμ· πλὴν ἕως τοῦ τελευτῆσαι σε μὴ ἀπελεύσῃ. 40. και ἔσται ἐν τῷ θανατωθῆναι σε ὑπ' αὐτῶν ἀναβήσῃ ὡδε. τότε καθήσῃ ἐκ δεξιῶν μου, και προσκνήσουσί σε πάντες ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι και πᾶσαι τῶν οὐρανῶν αἱ δυνάμεις, και γνώσονται πᾶσαι αἱ τῶν οὐρανῶν στρατιαὶ ὅτι σὺ εἶ κύριος μετ' ἐμοῦ τῶν ἑπτὰ οὐρανῶν τούτων και πάσης τῆς δυνάμεως.

32: Aeth. IX, 23. | 33—36: (Aeth. VIII, 23. 26. 27. cf. XI, 34. 35.) | 36. πρίωνι: s. o. zu I, 9. | 37—39: Aeth. X, 7. 8. 12. 13. | 40: Aeth. X, 14. 15. (11.)

unseren Rücken Thathandlungen zu begehen, von denen wir keine Ahnung hatten.“ (Liebmann: Kant und die Epigonen, S. 81.) Zuerst hat Kant das mit dem Grundcharakter seines Systems in Widerspruch stehende „Ding an sich“ als eine, wenn auch unbekannte, so doch reelle Grösse eingeführt; dann hat Fichte sie zum Rang einer benannten Grösse erhoben, indem er sie „Ich“ taufte; endlich hat Reiff aus den geheimen Erfahrungen, den übergeschichtlichen Geschichten dieses Ich ein religionsphilosophisches, gnostisirendes System gefertigt.

2) Sollte man den eben besprochenen Religionsphilosophen im Grunde aus der auf Hegel zurückführenden Reihe ganz ausscheiden und vielmehr im Zusammenhange mit Fichte behandeln, so scheint Eduard Zeller wieder in einer anderen Beziehung Schwierigkeiten zu bieten, sofern er, vorzugsweise als der Geschichtschreiber der Philosophie auftretend, die systematischen Interessen der Schule weniger cultivirt hat. Gleichwohl kann es doch nur eine grossartigere, die Fessel des Systems sprengende, seine Methode und seinen Geist conservirende Anwendung desselben heissen, wenn auch die auf Hegel folgenden, ja ihm entgegentretenen Kundgebungen des philosophirenden Geistes als weiterhin sich einstellende Momente der sich explicirenden Wahrheit Beachtung und Anerkennung fanden und der allein genug Arbeit machenden Geschichte selbst vorbehalten wurde, was ein einzelnes System einst schon geleistet zu haben schien. Dies bewährt sich an den beiden über ein Menschenalter von einander abstehenden Kundgebungen Zeller's, die uns hier unmittelbar angehen. Während die Abhandlung „über das Wesen der Religion“ (Theologische Jahrbücher, 1845, S. 26 fg. 393 fg.) sofort jener Zeit geläufigen Fragen in die Besprechung eintritt, indem sie ähnlich wie Schleiermacher zeigt, dass die Religion weder ein praktisches, noch ein theoretisches Verhalten sei (S. 42 fg.), bewegt sich die zweite „über Ursprung und Wesen der Religion“ (Vorträge und Abhandlungen, zweite Sammlung, 1877, S. 1 fg.) auf einer breiten Grundlage von cultur- und religionsgeschichtlichem, anthropologischem und ethnographischem

Material, wie solches mittlerweile ans Licht getreten war. Trotz dieses in den beiden Abhandlungen sich spiegelnden Unterschiedes der Zeiten hat sich der Standpunkt, von welchem aus die Frage in Sicht genommen, und die Lösung, welche derselben zu Theil wird, nicht verändert. Von Berlin her noch ein Schüler Vatke's, in Tübingen College und Freund Baur's, vertritt er eine Auffassung vom Wesen der Religion, die zwar sowohl mit Schleiermacher zur Rechten (vgl. Abh. S. 80 fg.) als mit Feuerbach zur Linken Fühlung besitzt, von Haus aus aber doch an Hegel orientirt erscheint. Die Religion beginnt mit der Vorstellung Gottes (Jahrb. S. 71); ihr eigentliches Problem ist der Gottesbegriff, welcher „sich wissenschaftlich immer nur darauf gründen lässt, dass die Welt als Ganzes eine letzte, einheitliche Ursache fordert“ (Abh. S. 23). „Wäre der Mensch kein Vernunftwesen, läge die Fähigkeit und das Bedürfniss des Denkens nicht in seiner Natur, so könnte ihm die Frage nach den Gründen der Dinge, es könnten ihm daher auch die Vorstellungen, zu denen diese Frage ihn hinführt, überhaupt nicht entstehen“ (S. 32). „Nur ein denkendes Wesen ist der Religion fähig; die Thiere haben keine Religion“ (Jahrb. S. 48). Von der Erfahrung aufgenöthigte Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache bilden die Anfänge streng wissenschaftlicher wie religiöser Gedankengänge (Abh. S. 23 fg.). „Aber wenn es auch das Denken ist, das die Frage stellt, so gibt doch die Antwort darauf zunächst nicht der Verstand, sondern die Phantasie“ (S. 32). Dem verständigen Denken „bahnt die Einsicht in die Gesetzmässigkeit des Weltlaufs, und sie allein, den Weg zur Gottheit“ (S. 33), während der Umstand, dass in allen Religionen, welche wir kennen, das Wunder seine Rolle spielt, damit zusammenhängt, dass ihre Anfänge in eine Periode hinaufreichen, welcher ein methodisch geschultes Denken nicht zu Gebote stand (S. 23 fg.). Diesem auf der Seite des Intellects liegenden Geburtsmangel der Religion entspricht auf Seite des Willens eine zweite Schranke. Findet sich nämlich auch in allen Religionen ein Kreis von eigenthümlichen Vorstellungen, so sind dieselben doch durchaus nicht rein dem Interesse des

(XXI, 3.)

Wissens entstammt, oder vielmehr das Göttliche hat für den Religiösen nur Interesse in Beziehung auf ihn selbst. Er kümmert sich lediglich um sein Heil, nicht um metaphysische Fragen. Mit diesem Zugeständnisse an die praktische Fassung der Religion bei Feuerbach (Jahrb. S. 66 fg.) wird die Betrachtung der einseitig theoretischen Fassung bei Hegel (S. 55 fg.) ergänzt, um aus der Würdigung beider Elemente wo möglich eine befriedigende Ansicht zu gewinnen (S. 393 fg.). Das Wohl und Wehe des Menschen ist es, darin sich zuletzt das ganze Interesse der Religion zusammendrängt (Abh. S. 10. 29 fg.) „Sie fragt nicht, wie die Welt nach natürlichen Gesetzen beschaffen ist und beschaffen sein kann, sondern sie entwirft das Bild einer Welt, die so beschaffen ist, wie die Bedürfnisse, die Wünsche, die Hoffnungen und Befürchtungen des Menschen es verlangen“ (S. 33). „Es ist immer nur das Wohl des Menschen, um das es der Religion zu thun ist. Sie bedarf allerdings gewisser Glaubenssätze, theoretischer Ueberzeugungen über die Gottheit und die Welt; aber sie sucht diese nicht um ihrer selbst willen, nicht aus wissenschaftlichen Motiven, sondern nur weil und wiefern das praktische Verhalten gegen die Gottheit, die wahre Frömmigkeit und die richtige Gottesverehrung durch sie bedingt ist“ (S. 86). Jene scheinbar objectiven Bestimmungen über die Gottheit, wie sie in jeder Religion vorkommen, sind in Wahrheit nur Bestimmungen über das Verhältniss Gottes zum Menschen. „Die Bedeutung der Religion liegt darin, dass sich durch sie das subjective Leben zur Vollendung bringt; es ist nicht die Beschaffenheit des objectiven Bewusstseins, ein so und so bestimmtes Wissen oder Handeln, sondern die Befriedigung des subjectiven Bedürfnisses, um die es in der Religion zu thun ist“ (Jahrb. S. 399 fg.). Desshalb ist selbst das Thun nicht Zweck der Frömmigkeit, die vielmehr ihr Ziel ganz in sich selbst und in der Beziehung des persönlichen Selbstbewusstseins zur Gottheit findet. „Die Religion ist mit Einem Wort das Leben des Subjects in Gott, und sie ist nur dieses“ (S. 403). Die entscheidende Stimme in ihr führt, da ihr Alles an der praktischen Wirkung auf den

Lebenszustand des Menschen liegt, das Gefühl (Abh. S. 87). Mit diesem Ausdrucke hat also Schleiermacher das Richtige getroffen. Ursprünglich ist die Religion Sache des Gefühls, aber sie ist es nicht ausschliesslich (S. 46 fg. 50 fg. Abh. S. 88); denn sie hat zur Voraussetzung eine bestimmte Vorstellung über Gott, deren individuelle Anwendung und Aneignung sie eben ist, zur nothwendigen Folge aber eine bestimmte Weise des Handelns. Also führt die Religion ein bestimmtes Verhältniss des Wissens und Handelns zum Gefühl mit sich; sie entsteht insonderheit erst dadurch, dass die theoretische Vorstellung sich in das gemüthliche Bedürfnis des Individuums hineinreflectirt (vgl. darüber und dagegen Schwarz, II, S. 234). Immerhin gewinnt hier die Vorstellung, das theoretische Erzeugniss des religiösen Gemüthslebens, eine so integrirende Bedeutung für die Religion, dass mit der Aufhebung der Gottesvorstellung auch das Wesen der Religion aufhört, und hier nähert sich Zeller nicht blos Hegel, sondern auch Feuerbach, sofern es, wenigstens der früheren Darstellung zufolge, zur Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins zu gehören scheint, dass das Göttliche in individueller Gestalt vorgestellt werde, und zur Eigenthümlichkeit des religiösen Thuns, dass auf die Gottheit in einer Reihe besonderer Handlungen gewirkt werde, welche als gottesdienstlich aus dem Zusammenhang des übrigen Thuns heraustreten. Diese Beschränkung schien nothwendig, wenn — was der wesentliche Vorzug der Religion ist — sie Gemeingut für Alle sein soll (vgl. dagegen Schwarz, II, S. 235 fg.). Trotz dieser Annäherung an Feuerbach, die sich in der pathologischen Fassung des Religionsbegriffes einstellt, besteht aber schon hier eine nicht geringe Differenz in Bezug auf den metaphysischen Hintergrund, da es, mag das Verhalten des Religiösen noch so sehr einer pathologischen Betrachtung unterliegen, doch nicht reine Phantasmagorien sind, in welchen er sich herumtreiben muss. Vielmehr beseitigt hier die zweite Bearbeitung alle Zweifel, indem sie eine Erörterung über den Gottesbegriff an die Spitze stellt (S. 11 fg.), welche in dem Aufsätze „über teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwen-

„dung auf das Weltganze“ (S. 527 fg.) wieder aufgenommen wird. Damit ist allerdings festgestellt, dass die Religion hinsichtlich ihres letzten Objectes wenigstens nicht ziellos umherirrt, und selbst der gesammte phantastische Apparat, welchen alle bisher dagewesene Religion mit sich zu führen in der Lage war, spricht, sofern er in der Entstehungszeit der positiven Religionen seine Erklärung findet, noch keineswegs gegen die Religion selbst (S. 61. 67 fg.). „Was ist — wird gefragt (S. 30) — auf diesem Standpunkt anders möglich, als dass die Phantasie eintritt, wo die Wirklichkeit den Menschen im Stich lässt?“ Der Wunsch als Vater, die Furcht als Mutter der Religion produciren zwar eine ganze Reihe von wirklich vorkommenden Religionen, aber „damit ist der Ursprung der Religion weder vollständig, noch erschöpfend erklärt“ (S. 45). „Der Werth und die Würde der Religion hängen nicht davon ab, wie sie entstanden ist, und auf welchem Wege sie sich im Lauf der Geschichte zu ihren späteren Formen entwickelt hat, sondern ausschliesslich davon, was sie an sich selbst ist und für das geistige Leben der Menschheit leistet“ (S. 57). „Wir missachten die Kunst nicht, mögen wir auch noch so fest überzeugt sein, dass sie mit den stümperhaftesten Versuchen roher Naturmenschen begonnen hat; wir halten die Wissenschaft deshalb nicht für werthlos, weil sie sich, beispielsweise die Philosophie, langsam und mühselig aus der Mythologie, die Astronomie aus der Astrologie, die Chemie aus der Alchemie herausarbeiten musste“ (S. 58). Nicht anders verhält es sich mit der Religion, die darum auch sehr mit Unrecht von Feuerbach in einen ursprünglichen Gegensatz zur Sittlichkeit gebracht worden ist (S. 83 fg.).

Aber um so dauernder bleibt — sollte man denken — ihr Gegensatz zum Intellect, sofern dieser doch allein in adäquater Form erreichen zu können scheint, was die Religion nur mit Mitteln der phantasie- und gemüthvollen Vorstellungen anstrebt. Dürfen wir hier eine gewisse Parallele erkennen zu der schon geschilderten Entwicklung des norddeutschen Hegelianismus, sofern auch dieser sich gleicherweise theils

durch Hereinnahme eines dem ursprünglichen Entwurfe fremden Elementes, das an Feuerbach erinnert (vgl. oben S. 213 fg.), theils durch Annäherung an die Formel Hartmann's „populäre Metaphysik“ charakterisirt, welche sich neuerdings auch der gleichfalls von Hegel ausgegangene Carl Schwarz angeeignet hat? Letzteres in seinem Vortrag über „David Friedrich Strauss und sein letztes Werk“ (1876, S. 28), also in einer Kundgebung, zu welcher die zweite Bearbeitung Zeller's insofern eine Parallele bildet, als sie, ohne das betreffende Werk ausdrücklich als Gegenstand der Polemik namhaft zu machen, in eine positivere Beantwortung der beiden Fragen: „Haben wir noch Religion? Sind wir noch Christen?“ ausläuft (S. 57 fg. 79 fg. 89 fg.). Was in dieser Beziehung gesagt wird, dient so sehr zur Berichtigung der extremen Folgerungen, welche Strauss aus den gemeinsamen Prämissen gezogen hat, dass wir am füglichsten in dem sofort sich anschliessenden Abschnitte darauf zurückkommen.

3) Von Schleiermacher zu Hegel, von Hegel zu Feuerbach — diese Stationen bezeichnen im Wesentlichen den Entwicklungsgang, welchen derjenige Mann durchlaufen hat, in dem jene kritischen und skeptischen Kräfte, wie sie den negativen Endpol alles modernen Weltbewusstseins bilden, am erfolgreichsten sich concentrirt haben. Carl Schwarz, von jeher einer seiner gewandtesten und gefährlichsten Widersacher, setzt in dem oben citirten Schriftchen sogar hinzu: von Feuerbach zu Häckel, Büchner und Vogt. Gleichwohl wird sich herausstellen, wie selbst auf dieser letzten Station angelangt der Reisende noch die Karte bei sich hat, auf welcher der Name der Ausgangsstation deutlich zu lesen steht, und zwar als ein Name, zu welchem als seiner eigentlichen Heimath er sich bekennt. David Friedrich Strauss begann mit der intellectuellen Anschauung und dem göttlichen Universum Schelling's (Hausrath: D. F. Strauss und die Theologie seiner Zeit, I, S. 21 fg.), um sich später unter dem Einflusse von Baur zuerst der Religionslehre Schleiermacher's (ebend. S. 34 fg.), schliesslich derjenigen Hegel's (ebend. S.



42 fg.) hinzugeben. Hat er auch später noch mit dem Ersten dieser beiden Leitsterne das Gefühl als Organ der Frömmigkeit gefasst, so unterscheidet er davon doch sehr bestimmt die Religion selbst als etwas Objectives (Charakteristiken und Kritiken, 2 Aufl. 1844, S. 151 fg.). Aehnlich könne von einem Kunstwerk gesagt werden, dass man seine Schönheit fühlen muss, um es zu verstehen, woraus aber keineswegs folge, dass das Wesen der Kunst im Gefühl bestehe (S. 152). Graduell und quantitativ möge wohl das Gefühl einen Maassstab für die Vollkommenheit der Religiosität eines Menschen abgeben, qualitativ aber beruhe die Vollkommenheit der Religion selbst ausschliesslich auf dem Fortschritt des von der Vergottung des Einzeldings zur vorgestellten Mehrheit von Göttern und endlich zum monotheistischen Begriff sich erhebenden Denkens (S. 153 fg.). Ausdrücklich gibt er Daub gegen Schleiermacher Recht, dass zwar die Frömmigkeit als ein Fühlen und demgemässes Handeln, die Religion aber als ein Glauben und Erkennen zu fassen sei (S. 156). Damit war allerdings der zwischen Vorstellung und Begriff schwebende Religionsbegriff Hegel's auf einen klareren Ausdruck gebracht. Religiosität ist ein Fühlen, Religion ein Denken; die Vorstellung also wohl ein Mittleres zwischen beiden, ein noch unklares, verworrenes Denken. Hieraus ergibt sich aber mit Nothwendigkeit die 'Aufgabe, dass die Vorstellung vom Standpunkte des Begriffes aus gemeistert werde. Dieser Aufgabe entspricht denn auch seine „christliche Glaubenslehre“ (1840 u. 41). Dieselbe erkennt zwar noch an, „dass das Gemüth der Boden sei, dem die Religion unmittelbar entspriesse“, schreitet aber von da zur Behauptung fort, dass gleichwohl auch „die Vernunft ihren Samen in diesen Boden streue“ (S. 14). Ist es aber ein schlechtes, ein inadäquates Wissen, das dem Boden des Gemüths entkeimt, während der adäquate Ausdruck des Begriffes aus dem Grunde der Vernunft sich erhebt, so steht es misslich um die hergebrachte Formel der Schule, die Strauss einst bei Marheinecke zur Genüge kennen gelernt hatte (Hausrath, II, S. 15): dass nämlich in der Philosophie der ganze Inhalt des Glaubens derselbe bleibe, nur die Form sich ändere. Dies war bekannt-

lich der Zauberspruch, welcher dem langen Hader zwischen Philosophie und Theologie ein Ende bereitet zu haben schien. Wie kein Anderer hat Strauss vielen damit verbundenen Selbsttäuschungen und Vermischungen modernen Gedankengehaltes mit alter Dogmatik ein Ende bereitet. Nein! Das System Hegel's sei keineswegs das Kind des Friedens, welches aus der Verschwägerung beider früher feindlich sich befehdenden Häuser hervorging, als die Zeit erfüllet war. Sondern die äusserliche Vorstellung in ihrer die Phantasie bewegenden Macht bleibt entweder Meisterin des ganz unfruchtbaren und fadenscheinigen Begriffs, auf welchen die orthodoxen Schüler sie angeblich erhoben hatten, oder aber der zum Begriff vorgeschrittene Gedanke übt an jener eine wirkliche Kritik, und dann kann diese nur enden mit Constatirung des fundamentalen Gegensatzes, welcher zwischen den Glaubenden und den Wissenden sich aufthut. Hegelianer ist Strauss trotz dieser Neuerung. Denn ein wesentlich theoretisches Verhalten bleibt ihm die Religion, hervorgegangen aus der Vernunft oder dem Trieb nach Selbsterkenntniss, für dessen Befriedigung sie sich freilich mit blosen Vorstellungen begnügt (I, S. 22 fg.). „So sehr er auch geschwankt hat in der näheren Bestimmung, immer hat er doch daran festgehalten mit seinem Meister Hegel, dass die Religion wesentlich religiöse Vorstellung sei, dass sie in der Lehre, im Dogma gipfele und ihre eigenste Verwirklichung finde“ (C. Schwarz, S. 26). Der Meister Hegel beherrschte noch, viermal in effigie zu schauen, das Sontheimer Studirzimmer (Hausrath, II, S. 46). Zunächst hatte Strauss in der „Glaubenslehre“ nur von dem bestehenden Dogma nachgewiesen, dass es in mythologisirender Anschauung einen der natürlichen Welt immanenten geistigen Inhalt in ein phantastisches Jenseits hinüber verlege, um ihn von da aus erst wieder auf die Welt zurückwirken zu lassen. Was er damit beschrieben hat, das war allerdings jene oben (S. 365) besprochene „Metaphysik für das Volk“ (vgl. auch Schwarz, S. 28), jene der Masse angehörige Form der Religion, welche der Hegelianer consequenter Weise ohne Weiteres mit der Religion

selbst identificirt, um daraus angesichts der Thatsache, dass diese kirchliche Vorstellungswelt von der Natur- und Geisteswissenschaft immer mehr in die Enge getrieben wird, den sein ganzes literarisches Tagewerk beherrschenden Eindruck zu gewinnen vom Schwinden „der phantastischen Strahlenbrechung, die der Menschheit, was sie stets nur aus sich selbst schöpfte, als von aussen kommende Offenbarung vorspiegelt“. Aber schon damals — (Ulrich von Hutten, III, 1860, Vorrede, S. LIV) — konnte er fortfahren wie folgt: „Wem es gelingen wird, aus dem begriffenen Wesen des Menschen in seinen natürlichen und geselligen Verhältnissen Alles, was ihm obliegt, was ihn erhebt und beruhigt, vollständig und sicher abzuleiten und dies fasslich und ergreifend für Alle darzustellen, der wird die Geschichte der Religion beschliessen.“ Damit hatte er im Grunde die Aufgabe formulirt, vor welche sich die Schriftstellerei seiner letzten Jahre gestellt sah (Ein Vorwort als Nachwort, S. 44 fg.).

Aehnlich wie Zeller hat Strauss somit als Schüler Hegel's nicht blos mit Schleiermacher auf der rechten, sondern ebenso sehr auch mit Feuerbach auf der linken Seite Verhandlungen gepflogen. Dieselben führten in letzterer Richtung diesmal sogar zu einem vollen Einverständnis. Denn während das Abhängigkeitsbewusstsein nur als Gefühl der Ohnmacht, als Voraussetzung und Operationsbasis der Religion erscheint, erinnert das Bestreben, dieser Abhängigkeit auf dem kürzesten Wege eine für den Menschen vortheilhafte Wendung zu geben, durchaus an Feuerbach, welcher, in der „Glaubenslehre“ bereits sich ankündigend (Hausrath, II, S. 17), bald genug als Derjenige erscheint, der, einer gelegentlichen Aeusserung (Märklin, S. 125) zufolge, auf das I, wie es Strauss selbst geschrieben, jenes Pünktchen gesetzt hat, wodurch das Jota selbst erst deutlich und lesbar geworden ist (Hausrath, S. 31). Damit war die ganze Errungenschaft Schleiermacher's lediglich dem Interesse Feuerbach's geopfert; denn die Frage, ob die Religion, wie sie Gefühl war, bevor sie Denken wurde, nicht auch noch, nachdem das Denken fallirt hat, im unverkümmerten Besitze eines auf ihrem ursprünglichen Heimath-

boden gelegenen Reichthums stehen bleibe, wird fortwährend einfach als nicht vorhanden betrachtet und behandelt (Hausrath, S. 18 fg.). Gleichwohl war Strauss auch auf einem so ungünstigen Schranken unterliegenden Standpunkte berechtigt, die Frage, ob „wir“ noch Religion haben, wie er sie am Schlusse seiner vielfach tragischen Laufbahn in seinem Testament „Der alte und der neue Glaube“ von 1872 aufwirft (4. Aufl. S. 95 fg.), nur relativ zu verneinen (S. 142 fg. 147 fg. 244). Zwar eine absolute Nöthigung zu verneinender Antwort würde in der Consequenz seines eigenen Religionsbegriffs liegen, sofern derselbe, wenigstens in der Form, wie er zunächst zur Schau getragen wird, nur ein emphatisch niedriger genannt werden kann. „Die epikureische Ableitung der Religion aus der Furcht hat etwas unbestreitbar Richtiges“ (S. 96). Warum nicht? Aber es wird dabei nur darauf ankommen, theils dass die am häufigsten in Wirksamkeit tretende Gelegenheitsursache für die erscheinenden ersten Lebenszeichen des religiösen Grundtriebes nicht mit dem letzteren selbst (vgl. Ulrici: Der Philosoph Strauss, S. 5 fg.), theils dass der allerdings fast allgemein verbreitete und direct der Furcht vor unheimlich-verderblichen Naturgewalten entstammende Glaube an Geister und Gespenster, an Dämonen und Teufel, an Hexen und Zauberer nicht mit dem Genius verwechselt werde, welcher in Jesus und Paulus, in Augustin und Luther lebte und diese seine Träger doch keineswegs zu besonders furchtsamen Creaturen gemacht, sondern ganz im Gegentheil mit dem sieghaftesten Hochgefühl der Erhabenheit über Natur und Welt erfüllt hat (vgl. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 613). Auf der einen Seite also ist etwas Anderes die Furcht vor einer Vogelscheuche, etwas Anderes das ächt menschliche, noch von keinem esprit fort verleugnete, hohle und bängliche Gefühl der Beschränktheit, Abhängigkeit und Endlichkeit; auf der anderen aber offenbart sich doch selbst in den abenteuerlichsten Producten einer niedrig stehenden und uncultivirten religiösen Phantasie, ja selbst in ihrer nach Sicherheitsmaassregeln gegenüber der tief empfundenen Ohnmacht umherspähenden Geschäftigkeit und

Erfindsamkeit immer noch etwas von der berechtigten Präntion, womit der Mensch im dunkeln Gefühle seiner Ueberlegenheit über alles blosse Naturleben dem letzteren gegenübertritt (vgl. Happel: Die Anlage des Menschen zur Religion, S. 83 fg.). Würde dagegen das durchschlagende und nachhaltigste Motiv der Religion wirklich in der Furcht und jenem, damit verbundenen, selbststüchtigen Sicherheitstribe liegen, so drohte immer noch der einst von Hegel zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion wider Schleiermacher losgelassene Hund, welcher die Menschen als höhere Naturwesen, die ihm nach Willkür Gutes und Böses erweisen, durch Schweifwedeln und Handlecken zu begütigen versucht (vgl. Jürgen Bona Meyer: Der alte und der neue Glaube, S. 11). Und wie passt vollends zu dem Bodensatze, welcher hier aus der „schlechthinigen Abhängigkeit“ stehen geblieben ist, jene theoretische Fassung der Religion als Vorstellen und Denken? — Die Antwort ist, dass bei Strauss beides sich Widersprechende einfach neben einander bestehen bleibt. Einerseits ist die Religion das Thierische am Menschen, was er abstreifen muss, andererseits wird gesagt, dass mit dem, was wir Vernunft nennen, dem Thiere auch die religiöse Anlage fehle (S. 95). Ist aber Letzteres der Fall, so verlangt das Moment der Furcht, sofern es den Geschichtsanzang der Religion bezeichnet, eine tiefere Deutung, als ihr bei Strauss zu Theil wird. „Liegt der Grund der Religion in der Vernunft, so ist das Bedürfniss nur der äussere Hebel, um sie zu entwickeln, so müssen auch in der rohesten Gestaltung derselben schon die Spuren ihrer eigentlichen Abkunft offenbar werden“ (Huber: Der alte und der neue Glaube kritisch gewürdigt, S. 24 fg.). „Der Werth und die Würde der Religion hängen nicht davon ab, wie sie entstanden ist, und auf welchem Wege sie sich im Lauf der Geschichte zu ihren späteren Formen entwickelt hat, sondern ausschliesslich davon, was sie an sich selbst ist und für das geistige Leben der Menschheit leistet“ (Zeller: Vortr. und Abb. S. 57). Nur unter dieser Voraussetzung können und müssen wir sogar bis zu einem gewissen Grade uns die Herleitung

der Religion aus der Furcht gefallen lassen (vgl. im Uebrigen Happel, S. 82 fg.).

Aber auch nachdem diese Correctur eingetreten, bleibt noch ein weiterer Einwand im Reste, welchen man gegen eine Darstellung vom Wesen der Religion, wie die hier vorliegende, erheben muss. Wie Strauss das Christenthum vermittelt einer feierlichen Hinrichtung des Apostolicums kritisirt zu haben glaubt, so bewegt sich seine Kritik der Religion in einer nicht minder umständlich vollzogenen Abschlächtung derjenigen Vorstellungen, welche die meisten Religionsformen mit einander gemein haben, also des persönlichen Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w. (S. 107 fg.). Hier gilt das Wort von Carl Snell: (Nicolaus Copernicus, 1873, S. 29): „Nachdem Strauss den wesentlichen Inhalt unseres Bewusstseins vom physischen Universum, die Kosmologie, als den für uns maassgebenden Wahrheitskern zusammengestellt hat, weiss er als alter Adept der Theologie uns nichts Wichtigeres vor Augen zu stellen als ein Gespinnst von theologischen Begriffen, durch dessen Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit über das Schicksal von allem Anderen entschieden werden soll. Statt in die Schatzkammern der inneren Erfahrungen und Erlebnisse der Menschheit und der Philosophie der Geschichte zu greifen, geht er in irgend eine theologische Trödelbude, holt schäbiges, abgetragenes Zeug und reinen Mottenfrass hervor, und nachdem er gezeigt, dass der Plunder nirgends hält, wo man ihn auch anfassen mag, hat er der Welt klar gemacht, was von dem Christenthum und von der Religion überhaupt fernerhin zu halten sei.“

Thatsache ist, dass sofort die eigenen Gesinnungsgenossen theilweisen Protest gegen das vielfach verzerrt ausgefallene Bild der Religion erhoben, welches auf solchem Wege gewonnen worden war. Man könne an eine Gottheit glauben, ohne zu vermeinen, durch Bitten und Geschenke sie lenken oder überhaupt bestimmend auf sie einwirken zu können. „Religion — heisst es wenigstens in der Rauwenhoff-Nippold'schen Zusammenstellung „Strauss' alter und neuer Glaube und seine literarischen Ergebnisse“ (1873, S. 83) — kann unabhängig

von der Anerkennung eines persönlichen Gottes oder vom Glauben an die Unsterblichkeit bestehen. Wer wird der pantheistischen deutschen Mystik den Namen Religion versagen? Und unter den muthigsten Vertheidigern des Rechtes der Religion findet man zuweilen auch Solche, welche die individuelle Fortdauer nach dem Tode nicht annehmen.“ In der That hat im Volk Israel eine, es von den Heiden specifisch unterscheidende, Hoffnungsfreudigkeit gelebt, welche nichts mit jenen blassen Reflexionen zu thun hat, welche man seit dem vorigen Jahrhundert als Unsterblichkeitsglauben in den Mittelpunkt einer nicht minder fadenscheinigen Religion gesetzt hat, grau in grau malend (vgl. darüber Happel, S. 313). „Das mystische Element, das Suchen nach dem Idealen, die Liebe zum Göttlichen sind zu allen Zeiten als das Wesentlichste in der Religion anerkannt worden, und werden es in dem Maasse mehr werden, als die Macht der Bildung den Aberglauben mehr aus der Religion verdrängt“ (Rauwenhoff und Nippold, S. 85). Schliesslich legt auch Strauss eine Ahnung von dieser Sachlage an den Tag. Die positive Wendung erfolgt bekanntlich dahin, dass „der Grundbestandtheil aller Religion, das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit“, geblieben sei (S. 142); nur nicht mehr von einem ausserweltlichen Gott, sondern von der Welt selbst fühlen wir uns abhängig, indem wir sie ehrfurchtsvoll „als die Urquelle alles Vernünftigen und Guten betrachten müssen“ (S. 143). Neben dieser einen, unerwartet in Sicht getretenen, Säule des „vernünftigen und guten Universums“, die von verschwundener Pracht zeugt, steht aber noch eine zweite, ganz von derselben Cannelirung und Rundung. Schon Huber (S. 76), A. Schweizer (vgl. diese Zeitschrift, 1877, S. 473), Schwarz (S. 56) und Andere haben auf den, in seiner Isolirung so merkwürdigen, Ausspruch hingewiesen: „Im Menschen hat die Natur nicht blos überhaupt aufwärts, sie hat über sich selbst hinaus gewollt“ (S. 246). Ein schönes Wort! Nur verstehe ich es etwa im Zusammenhang der Ethik Rothe's, deren Quintessenz es bildet, besser, als im „alten und neuen Glauben“. Aber wozu sollen wir uns denn über-

haupt einreden, die zwei herrlichen Prachtstücke, welche einst von Kapitälern und Architraven gekrönt waren und die Kuppel eines Tempels trugen, seien aus dem urweltlichen Schlamme hervorgewachsen, in welchem das verlassene und zerstörte Heiligthum mit der Zeit versunken ist? Eher sind es wohl „Ueberbleibsel aus einer früheren Bildungsperiode“ (Schwarz, S. 50), „unüberwundene Reste des Hegel'schen Idealismus, mit dem rohesten Materialismus der neuesten Schule wunderlich und in phrasenhafter Gedankenlosigkeit ineinander gemischt“ (S. 16). Letzterem Urtheil, so hart es lautet, bleibt sein Recht, sofern die Natur, welche über sich selbst hinauswill, auch nothwendig über die materialistische Weltanschauung hinausführt (A. Schweizer, S. 459 fg.). Wird man gleichwohl eines sie über sich selbst hinaustreibenden Principis nicht ansichtig, so weist dies, ganz ebenso wie jenes Universum, welches „nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft“ heisst (S. 143), auf eine Einseitigkeit des philosophirenden Denkens zurück, welcher mit Recht schon die längst vollzogene Fassung des Begriffes eines immanenten Zweckes entgegengesetzt werden konnte (Schwarz, S. 50 fg.).

4) Die von Strauss eingeleitete „Philosophie des Universums“ hat ihren solidesten naturwissenschaftlichen Verkündiger gefunden in seinem Landsmanne Carl Gustav Reuschle, welcher ihre Quintessenz in folgenden drei Sätzen zusammenfasst: „Dass der Geist überhaupt Resultat der Natur sei und der objective Geist wiederum Resultat des subjectiven, diesen richtigen Gedanken der Hegel'schen Philosophie kann die neue Philosophie herübernehmen; dass aber der Geist zugleich Ursache, Grundlage sein soll, ist ein Hysteron-Proteron, das sie abstreifen muss, dem aber jeder idealistische Monismus verfallen wird“ (Philosophie und Naturwissenschaft, 1874, S. 115 fg.). „Die Philosophie muss auf ein Absolutes zurück- oder hinausgehen, und das kann in der neuen Philosophie nur das Universum, das Weltall als solches sein, gedacht als schlechthin unendlich nach Raum und Zeit, nach Kraft und Stoff, ohne



Anfang und Ende, bei allem Wechsel sich selbst gleich“ (S. 101). „Die Religion wird durch die Philosophie des Universums nicht aufgehoben, das Abhängigkeitsgefühl, welches das Grundwesen der Religion ausmacht, bleibt in seiner vollen Reinheit, indem vielmehr nur der egoistische Wunsch, durch übernatürliche Mittel sich mit demselben abzufinden, und der hierauf beruhende Cultus hinfällig wird. Die Erfahrung aber, dass es im Universum gesetzmässig hergeht, führt zu der Ueberzeugung, dass es so ist, wie wenn es von vornherein auf den Geist angelegt wäre, und die dadurch in den Einzelnen angeregte Gesinnung lässt dieser auf seine Umgebung (freilich nicht unmittelbar auf das Universum) zurückwirken“ (S. 118). Soweit die heutige Naturwissenschaft überhaupt das Bedürfniss nach philosophischem Hintergrunde fühlt, leistet solche „Philosophie des Universums“ fragelos bessere und würdigere Dienste, als jene Weltansicht, die Snell (a. a. O. S. 14) als „den Kern der Weltweisheit der grossen Mehrheit der heutigen Naturforscher“ bezeichnet, die Annahme eines, in Veränderungen der Lage und Geschwindigkeit sich erschöpfenden, bedeutungslosen Spiels der Atome, wobei geistige Erscheinungen unter gewissen Umständen als Nebeneffect sich ergeben. Die „Philosophie des Universums“ kommt ja mindestens ebenso gut drei Grundforderungen entgegen, welche die Naturwissenschaft heute an jede umfassende Weltanschauung stellt. Wir meinen auf der einen Seite das Streben, die mechanisch bewegte Naturwelt und die Welt des Geistes durch Nachweis einer durchgängigen Analogie sich gegenseitig näher zu bringen, auf der anderen die Tendenz, Höheres aus Niedrerem entstehen zu lassen, alle beharrenden Unterschiede in flüssige zu verwandeln und auf dem einen wie dem andern Wege Einen grossen, unverbrüchlich zusammenhängenden Weltprocess herzustellen, d. h. die Welt nicht mehr als ein entstandenes Ding mit Anfang und Ende, sondern als in sich kreisende Bewegung, ungeworden und unvergänglich, zu denken (Zeller, S. 547. Schweizer, S. 454).

Dieselbe „Philosophie des Universums“ erhebt nun aber als eine auf wissenschaftlichem Unterbau gründende Zusam-

menschau aller „tröstlichsten Wahrheiten“, darüber die Wissenschaft verfügt (vgl. Strauss S. 244), den Anspruch, Religion zu sein. Aber ist denn die tröstlich sein sollende Rede von dem „vernünftigen und guten Universum“ auch wirklich tröstlich? Oder muss es nicht vielmehr eine unerschwingliche Forderung heissen, dass wir uns ohne Weiteres religiös berührt fühlen sollen von einer Welt, welche wir doch nur begreifen können als mechanisch bewegtes Aggregat aller materiellen Einzelsubstanzen, ja von einer Welt, vor der uns eigentlich grauen sollte, insofern wir ja thatsächlich und nach der eigenen Anweisung des Verfassers uns jeden Augenblick darauf gefasst halten müssen, von den umschwingenden Rädern, Walzen und Zähnen der erbarmungslosen Maschine erdrückt zu werden? Reuschle setzt die Religion seinerseits einfach in die Stimmung, in die wir kraft der Ueberzeugung versetzt werden, dass das Universum aussieht, als wäre es von vornherein auf den Geist angelegt. Das ist nicht viel besser, so lange wenigstens, als das Recht zu solcher Stimmung nicht besser nachgewiesen ist. Weder Diesem, noch Jenem ist es gelungen, dasjenige Moment zu treffen, welches in der Religion des Universums „bei aller pantheistischen Verschwommenheit, bei allem Mangel an einem Willenscentrum Gottes“ doch noch „Versenkung in Gott, fromme Hingabe an das Ewige, Eine“ ermöglichen und wahren (vgl. Schwarz, S. 38), welches sie mit Einem Worte zum Rang einer Religion erheben kann. Es wird eben, wie das Gleichniss von den Rothhäuten, deren Gebiet durch die Bleichgesichter von Jahr zu Jahr mehr eingeengt wird (S. 141 ff.), am bündigsten beweist, übersehen, dass der gegenwärtigen Organisation des Menschen ein Wissen um das Ganze der Welt nicht bloß versagt ist, sondern auch, dass die Masse des wirklich vom Wissen bewältigten und angeeigneten Stoffes in gar keinem Fortrücken begriffen erscheint, sobald man ihr gegenüber nicht etwa bloß ein zwar kolossal, aber doch irgend messbar gedachtes Quantum, sondern geradezu eine Unendlichkeit von nicht Gewusstem und nie Wissbarem in Anschlag zu bringen genöthigt ist. Schon in dem gefühlsmässigen

wahrgenommenen gleichzeitigen Eindringen der realen Unendlichkeit des Weltganzen auf das Subject, welches mit den Werkzeugen seines Intellects immer nur einen mehr oder minder grossen, aber begrenzten Bilderbogen herauszuschneiden vermag, begründet sich eine Auffassung von der Religion, welche über die Aermlichkeit eines Standpunktes hinausführen müsste, welchem Religion und Bildung an sich schon in umgekehrtem Verhältnisse zu stehen scheinen, so dass mit dem Fortschreiten der einen der Rückgang der andern gegeben wäre. Unter letzterer Voraussetzung hat der Satz „Beschränkung ist noch keine Vernichtung“, womit Strauss es rechtfertigen will, dass er sich dennoch von dem Gebiete der Rothhäute nicht ganz trennen kann (S. 142), einfach keinen Sinn, da die Vernichtung vielmehr nur eine Frage der Zeit wäre. Unter der unsrigen dagegen hat er insofern einen Sinn, als Beschränkung überhaupt nur angeht, wo man mit endlichen Grössen rechnet (vgl. Weiteres in der „Protestantischen Kirchenzeitung“ S. 211 f.).

Aber freilich nur dann kann — sagen wir einmal einstweilen — das Universum vermöge seiner überwältigenden Einwirkung auf das Subject in demselben die Resonanz der Religion hervorrufen, wenn dasselbe nicht bloß als „in's Unendliche bewegter Stoff“ (S. 226) vorgestellt wird. Ehe die „Philosophie des Universums“ zugleich als religiöse Weltanschauung auftreten kann, muss sie sich daher eine zweite Correctur gefallen lassen, d. h. es muss der entschieden materialistische Beigeschmack entfernt werden, welcher sowohl bei Strauss als bei Reuschle erkennbar wird. Bei Jenem ganz fragelos dort, wo er in der Thatsache, dass unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandele, die Garantie dafür erblickt, dass es auch Bedingungen gebe, unter welchen sie sich in Empfindung verwandele (S. 211), bei Diesem da, wo dem Weltprocesse eine geistige Unterlage und Grundkraft abgesprochen wird (S. 115 ff.). Beide Behauptungen sind nur möglich, wo die Schranken, innerhalb welcher das Princip der mechanischen Naturerklärung seine Anwendbarkeit bewährt hat, ignorirt werden, und es ist insonderheit Zeller's Verdienst, dies in der

Abhandlung „über teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze“ (Vorträge, S. 527 fg.) nachgewiesen und den ursprünglichen und nothwendigen Idealismus der gemeinsamen Weltanschauung, welcher bei den Genannten den bedenklichsten Schwankungen unterliegt, gerettet zu haben (vgl. besonders S. 534 fg.). Das Weltganze kann nicht streng physikalisch nach rein mechanischer Naturansicht erklärt werden, weil es auch Leben und Empfindung, Bewusstsein und Vernunft, Gefühl für Schönes und Wollen des Guten umfasst (S. 537 fg.).

Damit ist die Doppelheit der Schranke, von der wir sprachen, getroffen. Denn die Schranke nach oben liegt dort, wo die Erscheinungen des Bewusstseins und des Willens, wo das Phänomen des persönlichen Lebens beginnt. Es geht nicht an, unser geistiges Wesen aus materiellen Ursachen abzuleiten, so lange es nicht besser als bisher gelungen ist, zwischen den räumlichen Bewegungen, darauf die Physik alle Naturerscheinungen zurückführt, und den Erscheinungen des Bewusstseins ein solches Verhältniss der Vergleichbarkeit herzustellen, dass diese als Modificationen jener begreifbar würden (S. 12. 20 fg. 531 fg. 538. 549). Wenn nun aber erstens dieselben Gesetze des Weltalls, welche, wo sie mechanisch wirken, dieses unser System von sich selbst im Gleichgewicht erhaltenden Weltkugeln hervorbringen, unsere Erdkugel insonderheit mit einer Flora und Fauna bekleiden u. s. w., auch Erscheinungen des Bewusstseins hervorbringen, welche nicht mehr mechanisch verursacht sind, und wenn zweitens diese so heterogenen Erscheinungen, welche die Wirklichkeit bietet, unter einander in Zusammenhang und Wechselwirkung stehen, wenn sie beiderseits zusammenwirken zu diesem geordneten Ganzen, welches eine unendliche Fülle von unorganischen und organischen Wesen, einen unerschöpflichen Reichthum von Leben und Geist umschliesst, so ergibt sich mit Evidenz die Nöthigung, sowohl die unendliche Vielheit auf einen einheitlichen Grund zurückzuführen (S. 16 fg.), als auch diesem Grunde geistige Art zuzuschreiben (S. 20 fg.). Denn wenn aus einer Quelle kein

anderes Wasser fließt, als dasjenige, was darin ist, so wird auch jene „Urquelle alles Vernünftigen und Guten“ nicht selbst geistlos sein dürfen (H. Lang: Reform 1872, S. 446). Damit wäre also, soweit es einem rein logischen Verfahren überhaupt möglich ist, die Berechtigung und Nothwendigkeit der Gottesidee, d. h. die Berechtigung und Nothwendigkeit einer religiösen Weltanschauung neben der wissenschaftlichen Welterklärung erwiesen. Wir können die Welt nicht denken, ohne Gott zu denken. Sobald wir Anstalten machen, einen in sich geschlossenen Weltprozess, ein einheitliches Weltganzes, ein Weltbild aus Einem Guss vorzustellen, so schlägt unser Denken um, und aus der intentirten Fortsetzung und Vollendung einer wissenschaftlichen Welterklärung wird religiöse Weltanschauung.\*)

Sofern man nun in dem einheitlichen Weltbilde Hegel's religiöse Motive mit derselben Sicherheit annehmen kann, wie überhaupt in jedwedem, nicht rein materialistischen, Versuche, die Welt als ein Ganzes zur Vorstellung zu bringen, wird man auch in den Reminiscenzen daran, welche „Der alte und der neue Glaube“ von Strauss bietet, die Existenz und Wirksamkeit solcher Motive anerkennen müssen. „Sein Buch ist nicht so atheistisch, als es sich stellt“ (Seydel: Ueber Glaube und Unglaube, 1874, S. 19). „Der ganze Witz an der Sache ist, dass, wo wir gewohnt waren, Gott zu sagen, er für gut gefunden hat, Universum zu sagen“ (H. Lang, S. 445). Derselbe Strauss ist auch gemeint, wenn Zeller von solchen spricht, die „vielleicht den gewöhnlichen Gottesbegriff bestreiten und sich desshalb wohl auch geradehin zum Atheismus bekennen. Aber sie substituiren jenem Begriff sofort andere, mit denen sie dasselbe ausdrücken wollen, was der Gottesbegriff ausdrückt, die Natur, die Weltordnung u. s. w. Sie betrachten das unfehlbare Ineinandergreifen aller Erscheinungen und Weltgesetze mit einem ähnlichen Gefühl der Bewunderung, der Erhebung, der Erbauung, wie der Religiöse. Sie können nicht leugnen,

---

\*) Ich habe das weiter nachgewiesen in meinem Vortrag „Der Streit um den Schöpfungsbegriff“, Frankfurt, 1878.

dass aus dem Spiel der Naturkräfte, dem scheinbar so blinden Naturmechanismus, nach festen Gesetzen alle jene Bewusstseinserscheinungen hervorgehen, die dem menschlichen Geistesleben seinen Werth und Inhalt verleihen. Sie stärken und trösten sich selbst mit dem Gedanken, dass auch das, was den Einzelnen am schmerzlichsten trifft, im Zusammenhang des Ganzen und seiner absoluten Nothwendigkeit begründet, dass es nur eine Folge der gleichen Bedingungen sei, auf denen die Schönheit, die Vollkommenheit, die vernunftmässige Einrichtung der Welt beruhe“ (S. 90).

Letztere Aeußerung ist bezeichnend als Ausdruck eines rechtmässigen und motivirten Uebergangs von der Philosophie des Universums zu einer, Erhebung über den „scheinbar so blinden Naturmechanismus“ bietenden Religion des Universums. Dass aber eine solche Weltanschauung ein legitimes Product und Symbol der Schule Hegel's heissen darf, mag schliesslich noch eine weitere Kundgebung beweisen, welche die noch heute geniessbar befundene Quintessenz der Logik des Meisters darstellt und zugleich die oben (S. 360 fg.) gegebene Darstellung des Religionsbegriffes Zeller's durch Umschreibung des Gottesbegriffes zum Abschlusse bringen soll: „Wie im logischen Denken die Folgerungen aus den Prämissen unmittelbar, vermöge der inneren Nothwendigkeit der Sache, hervorgehen und nicht deshalb gezogen werden, weil es zweckmässig ist, so zu schliessen: so muss auch in dem Wirken einer Ursache, deren Vollkommenheit jede Möglichkeit eines anderen ausschliesst, das Vernünftige, der Natur der Sache Entsprechende vermöge seiner absoluten Nothwendigkeit geschehen“ (S. 549).

Nun aber zurück zu Strauss! Auch er ist allerdings auf dem Wege zu der gleichen Religion des Universums, sofern er letzteres nicht betrachtet als die blosser Summe von unendlich vielen selbständigen Körpern, deren räumliche Bewegung allerhand eigentlich irrationelle, aber naturwissenschaftlich constatirbare Resultate liefert, sondern etwas kennt, „was bei dem Bestande der Welt herauskommt“, nämlich „im Allgemeinen die mannigfachste Bewegung oder die grösste Fülle des Lebens,

im Besonderen diese Bewegung oder dieses Leben moralisch wie physisch als ein sich entwickelndes, sich aus- und emporringendes und selbst im Niedergange des Einzelnen nur ein neues Aufsteigen vorbereitendes“ (S. 226). Er findet mit anderen Worten, dass das nicht zufällige, sondern absolut nothwendige Resultat der in der Welt wirkenden Ursachen sehr der Rede werth sei „als die Werkstätte des Vernünftigen und Guten“ (S. 143). „Vergiss in keinem Augenblick, dass du und Alles, was du in dir und um dich her wahrnimmst, was dir und Andern widerfährt, kein zusammenhangloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen oder Zufällen ist, sondern dass es Alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht — das ist der Inbegriff der Religion“ (S. 244). Es ist daher allerdings ein religiöses Motiv, welches ihn anleitet, auf die Zumuthungen der pessimistischen Grille zu reagiren (S. 147). Sein Universum muss doch irgendwie mehr sein als der „Inbegriff der sich äussernden Kräfte und sich vollziehenden Gesetze“ (S. 144), d. h. mehr als ein nominalistischer flatus vocis, da er ihm dieselbe Pietät widmet, wie der Fromme alten Stils der Gottheit (S. 147), da er fordert, der Mensch solle „mit Dank dafür, dass er das Alles eine Weile hat mitbewirken, mitgeniessen und auch mitleiden dürfen“, dem Universum Lebewohl sagen (S. 373), da er dem Letzteren sich sogar „im Innersten verwandt“ fühlt und „in der Abhängigkeit zugleich frei“ (S. 145). Es ist „mit nichten blos eine rohe Uebermacht, der wir mit stummer Resignation uns beugen, sondern zugleich Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte, der wir uns mit liebendem Vertrauen ergeben“ (S. 144). „In unserem Gefühl für das Universum mischt sich Stolz mit Demuth, Freudigkeit mit Ergebung“ (S. 145). Es braucht nicht mehr wiederholt zu werden, was unzähligemal über den auffälligen Widerspruch gesagt worden ist, in welchem eine solche, fast vollständige, Aufzählung aller derjenigen Gefühle, darin man bisher das Wesen der Religion gefunden hatte (Lang, S. 443), mit dem schroff, zuweilen sogar höhnisch abgewiesenen Glauben an Gott steht (vgl. Rauwenhoff und Nip-

pold, S. 96. 156. 169 fg. 182. 209). Jedenfalls mag es einer mildern Auslegung seiner eigentlichen Meinung als Stütze dienen, wonach an die Stelle Gottes keineswegs, wie er selbst vorgibt (S. 226), das Universum trete, „sondern der eine Urquell, in welchem er alle Vernunft, alle Lebenskraft und alles Gute sich ursprünglich und ewig eingeschlossen denkt“ (Seydel, S. 20). Wir können kurz sagen, dass in seinem numen noch keine Auseinandersetzung der Begriffe Gott und Welt eingetreten ist. In Folge des Rückfalls in den Materialismus ist das Chaos der Naturreligion zurückgekehrt, und alle jene, nur auf Grund einer religiösen Weltanschauung möglichen, Aussagen weisen, wenn sie vom Universum im Gegensatze zu Gott gelten sollen, auf eine *communicatio idiomatum* abenteuerlichster Art zurück.

Bei dem nur halbausgeborenen Resultate dieser Religion, welche nur Religion ist, „je nachdem man es verstehen will“ (S. 148), ist übrigens auch ein philosophischer Missgriff beteiligt. „Wohlbedacht“ habe er, belehrt uns das „Nachwort als Vorwort“, schon im Titel seiner Schrift dem alten Glauben nicht ein neues Wissen, sondern einen neuen Glauben gegenübergestellt. Denn „zur Gestaltung einer umfassenden Weltanschauung, die an die Stelle des ebenso umfassenden Kirchenglaubens treten soll, können wir uns nicht mit Demjenigen begnügen, was streng inductiv zu erweisen ist, sondern müssen noch mancherlei hinzufügen, was von dieser Grundlage aus sich für unser Denken theils als Voraussetzung theils als Folgerung ergibt“ (S. 33). Damit ist zunächst anerkannt, dass der Wahrheitsgehalt einer auf Erfahrung basirten Wissenschaft niemals so weit langt, um das Bild eines in sich geschlossenen Weltprozesses zu gewährleisten. Wie vielmehr das Auge des Menschen nur eine bestimmte Scala von Farben, sein Ohr nur eine begrenzte Octavenreihe unterscheiden kann, so fasst auch sein nach den Kategorieen der Substantialität und der Causalität arbeitender Verstand nur eine mit deutlichen Schranken versehene Stufenleiter von Gegenständen. Die Schranke nach oben haben wir bereits bezeichnet. Wie die Regionen des Bewusstseins gleichsam dem



Auge des beobachtenden Subjectes zu nahe liegen, um deutlich wahrgenommen werden zu können, so liegt uns zu ferne, was als Schranke nach unten zu bezeichnen ist. Hierüber fehlt es bei Strauss an klarer Orientirung. Schwarz meint, er gehe in Uebereinstimmung mit dem modernen Materialismus von Atomen aus (S. 49). Ich finde dies wenigstens nicht deutlich ausgesprochen. Vielmehr beginnt die Antwort auf die Frage „Wie begreifen wir die Welt“ sofort mit der Weltbildung nach Kant und Laplace (S. 149 fg.). Vorausgesetzt wird freilich in der Weise des heutigen Monismus eine Construction des Universums aus Atomen sein, wie ja nicht blos die Mehrzahl unserer Physiker und Chemiker zu derselben Annahme sich gedrängt sieht, sondern auch die Philosophie im Atom einen „recht brauchbaren Interimsbegriff“, eine als praktisch bewährte „Rechenmarke“ findet (vgl. O. Liebmann, S. 296). So erscheint das Atom als ein Grenzbegriff, welchen die exacte Forschung mit der weitreichendsten jener „theils als Voraussetzung, theils als Folgerung“ nothwendig befundenen Hypothesen eben noch erreicht, ohne ihn bekanntlich genau und übereinstimmend fixiren zu können. Nur ein gedankenlos werdender Materialismus könnte des naiven Glaubens leben, die Welt erklärt zu haben, wenn er sie eben auf Atome zurückgeführt hat. Hier erst beginnen die Schwierigkeiten, wie denn auch der philosophisch cultivirte Materialismus, weil Null plus Null immer Null gibt, und man von materiellen Atomen durch keinerlei Art und Weise ihrer Zusammensetzung und Bewegung zu immateriellem Geistesleben oder irgend welcher Form von Innerlichkeit fortschreiten kann, bei jener Zusammenfassung der Begriffe von Stoff und Kraft im Atom nicht einmal stehen geblieben, sondern dazu fortgeschritten ist, die Atome wie Hartmann, Zöllner, Häckel u. A. auch noch mit den Anfängen der Empfindungsfähigkeit zu begaben. Manche Naturforscher reden sogar von psychischen Atomen und schieben damit die Subjectivität, die sie aus der bewussten Materie nicht ableiten können, in dieselbe als Anlage ein, um sie dann zur rechten Zeit wieder herauszuholen (Liebmann, S. 296). Aber ist

dies noch Monismus, wenn man zwei Dinge als Grundprincipien zusammenwirft, welche im ganzen Verlauf je länger desto mehr sich als Gegensätze herausstellen? Die Lehre von den Atomen endet nothwendig in Widersprüchen, mag man sie nun als räumlich ausgedehnte, aber „verschwindend kleine“ Körperanfänge (Corpusculartheorie) oder als immaterielle, punktuelle Kraftcentra vorstellen. Diese neuere Fassung des Atombegriffes hängt nun aber ihrerseits wieder mit der aufgehenden Erkenntniss darüber zusammen, dass die Begriffe Kraft und Stoff, die man zusammenfasste, selbst nur den Werth von Grenzbegriffen besitzen, dass insonderheit mit dem Worte Materie selbst nichts gesagt ist, unter dem Begriffe Materie nichts Bestimmtes gedacht werden kann. Wir exemplificiren dies an Alexander Wiessner, welcher in der Schrift „Das Atom“ vom Jahre 1874 die Widersprüche der Corpusculartheorie, d. h. der Annahme theilloser Quanta, aufgedeckt und dafür einen Weltaufbau aus selbständig gedachten Punktualenergieen in der Weise der dynamistischen Naturphilosophie versucht hatte, sich aber schon 1877 in der andern Schrift „Materie, Raum und Wesenheit“ wieder dahin corrigirte, dass, da alle Dinge in ihren Eigenschaften erkannt werden, die vom Stoff aussagbaren Eigenschaften aber Varianten der Fähigkeit sind, Veränderungen hervorzubringen, der Stoff nichts sein könne, als ein Collectivum von Kräften, „Kraftthum“ (S. 32), folglich aus der Reihe selbständiger Werthe zu verschwinden habe (S. 3 fg.). Daraus wird weiter gefolgert, dass die Atome auch nicht mehr als Acteure, sondern als Acte und somit alle Materialität als Function, als lebendige That des Geistes zu fassen sei (S. IV, 6 fg. 10); dass mithin Gott als das einzige und einheitliche Actionswesen es ist, der allein handelt, und da dieses sein Thun nur ihm selber gelten kann, die eigene Selbstbefriedigung auf dem Wege der Aufnahme persönlicher Creatur in den Reichthum seines Allempfindens und Allkönnens zum Zwecke hat (S. 11 fg. 32). Hier mündet also der Atomismus in religiöse Speculation, wie denn der harte Gegensatz von Idealismus und Materialismus schwerlich je anders als auf speculativem Wege sich ausgleichen lassen wird. Unter Voraus-

setzung des Schematismus von Rothe z. B. müsste man sagen: alle materiellen Momente in der Welt stellen zusammen die Contraposition Gottes dar, alle ideellen die dagegen erfolgende, Aufhebung des Gegensatzes erzielende, Reaction. Beides sind nur verschiedene Ansichten einer und derselben absoluten Thätigkeit. Auch so gewänne jene Lehre von den „Massen - Kraft-Punkten“ einen, durch religiöse Weltanschauung ermöglichten Hintergrund, und „können diese Punktualenergieen, die in ihrer Cooperation jenes Stoffliche darstellen, mit gleichem Rechte materiell wie spirituell gefasst werden, kann der Atomismus dynamisch und der Dynamismus atomistisch sein und heissen ohne logischen Widerspruch“ (Wissner, S. 21). Die unzähligen Atome als Acte gedacht würden einer räumlich-zeitlichen Anschauungsweise den ewigen Act Gottes repräsentiren, welcher die Materie setzt, aber nur so, dass sie zugleich auch den ebenso ewigen Act, wodurch er sie dem Geist entgegenführt, in Geist umsetzt, durchscheinen lassen. Unter allen Umständen aber bewährt sich der Satz, „dass der Begriff der Materie, wissenschaftlich gesprochen, eine blosser Hypothese, ein von uns selbst zur Erklärung gewisser Erscheinungen gebildeter Hilfsbegriff ist“ (Zeller S. 21), bestätigt sich die Erfahrung, dass „die Materie, bis in ihre letzten Principien verfolgt, aus dem Gebiet der Physik hinaus und durch den dunkeln Kraftbegriff in das der Metaphysik hinüberführt.“ (Hartmann: Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und der Descendenztheorie, 1872, S. 62). Davon verräth aber Strauss keine Kenntniss, und das ist das wissenschaftliche *πρώτον ψεύδος* in seiner „Religion des Universums“.

5) Die Humanitätsreligion des norddeutschen Junghegelthums war lange Zeit auch das Bekenntniss unseres Philosophen gewesen. Sie hatte er in dem Aufsätze „Der politische und theologische Liberalismus“ von 1848 vertreten. Besonders aber geht die im „Leben Jesu“ von 1864 erfolgte Wendung, darin Mangold mit Recht die positivste Werthung des Wesens der Religion findet, die Strauss jemals erreicht hat (Wider Strauss, 1877, S. 7 fg.), ganz im Sinne der Humanität.

tätsreligion, „worauf alle edleren Bestrebungen dieser Zeit gerichtet sind“ (S. 625). Später ist er aber doch gerade den Weg gegangen, welchen ihm der anonyme Verfasser der Schrift „Das Evangelium der Wahrheit und Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengesetz“ (Leipzig, 1865 — von mir besprochen in der „Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift“, 1866, S. 485 fg.) unter Zurückweisung der vermittelnden Bestrebungen seines „Lebens Jesu“ (vgl. S. 17 der Vorrede) vorangegangen ist. Und wenn es in Folge dieser Wendung schliesslich die „Religion des Universums“ war, in welche der süddeutsche Strom mündete, wie die norddeutsche in die Humanitätsreligion ausgelaufen war (vgl. oben S. 227), so ist zwar darin an sich ein Fortschritt zu erkennen, sofern nicht Reflexionen über das, was der Mensch sich und der Gattung schulde, sondern blos das gefühlte Verhältniss zum Absoluten jene innerlich bindende Macht der Religion entfaltet (Hausrath, S. 105). Dass aber nicht Strauss es ist, welchem diese Wahrheit sich aufdrängte, ersieht man gerade aus dem Schlussabschnitte „Wie ordnen wir unser Leben?“ Da hier eben nur seine Reflexionen auf das Menschliche wiederkehren, wird er seinen letzten Standpunkt, „dem das gesetzmässige, lebens- und vernunftvolle All die höchste Idee ist“ (Der alte und der neue Glaube, S. 147), nicht auf dem Wege einer Weiterführung der vom Junghegelthum gezogenen Linie gewonnen haben. Aber woher dann? Von vornherein ist schwerlich anzunehmen, dass die „Religion des Universums“ seine eigenste Entdeckung sei. Denn „in den Denkbegriffen, die er handhabte, hat er sich immer an Andere angelehnt“ — sagt C. Schwarz (S. 15 fg.), und nach Ritschl soll er insonderheit „auf dem Boden der Religionswissenschaft niemals einen positiven und fruchtbaren, ja sogar niemals einen eigenen Gedanken besessen“ haben (Schleiermacher's Reden, S. 91). Der eben genannte Theologe ist bezüglich eines der Verehrung ausgestellten Universums, das auf die höchste Vernunft angelegt ist, von welchem man sich schlechthin abhängig fühlt, ohne dass man versucht wäre, daran zu denken, dass es von einer selbständigen Vernunft-

thätigkeit herrührt, sogar der Meinung, eine solche Vorstellung passe eher auf eine Symphonie von Beethoven, durch die man sich gänzlich hingerissen fühlt, ohne darüber zu reflectiren, von wem und wie sie componirt und von wie Vielen sie ausgeführt wird (Rechtf. III, S. 197). „In diese Auffassung spielt natürlich die Ueberlegung nicht hinein, dass ein Gesetz, ein Gesetztes den Verstand auf den setzenden Geist und Willen zurückweist, die sittliche Weltordnung auf einen gesetzgebenden und zweckmässig leitenden Urheber. Denn solche Ueberlegungen würden die Empfindung der Kunst- oder Naturschönheit und der poetischen Gerechtigkeit unterbrechen“ (S. 196). Ein Universum, in welchem Ursache und Wirkung in einander verschwimmen, Inneres und Aeusseres nicht mehr zu unterscheiden sind, sei ein Object der Einbildungskraft, eine Verallgemeinerung ästhetischer Empfindungen, allerdings also ein „neuer Glaube“, der dem „alten Glauben“ gegenübertritt — aber nur missverständlicher Weise sich zugleich für ein neues Wissen ausgeben würde. Es sei der pantheistische Glaube der musikalischen Stimmung gegenüber dem Monotheismus der architektonischen Gestaltungskraft. „Die lyrische Stimmung, welche sich an die verschiedenen ästhetischen Objecte anschmiegt, welche ihre Stetigkeit gegen alle wechselnden Eindrücke aufrecht erhält und den verschiedenartigen Werth der Dinge durch die Erzeugung der subjectiven Harmonie nivellirt, ist ein hervorragender Antrieb zur pantheistischen Weltanschauung“ (S. 195). Dadurch aber reicht die „Religion des Universums“ nicht eben bloß auf Hegel zurück, sondern noch weiter bis in die Zeit der Romantik hinauf. Die Differenz der Standpunkte, auf welchen dort die Humanität, hier das Universum das Ende der Religion bedeuten, versteht sich am besten aus jenem ersten Programm Schleiermacher's, wonach die Anschauung der Menschheit, wie sie dem als Compendium der Menschheit sich fühlenden Individuum aufgehen und dasselbe jedes Bedürfnisses nach einem religiösen Mittler entheben soll, noch nicht das Höchste, sondern nur ein Ruheplatz auf dem Wege zum Unendlichen ist. „Nach einer solchen Ahnung von etwas ausser

und über der Menschheit strebt alle Religion . . . aber dies ist auch der Punkt, wo ihre Umriss sich dem gemeinen Auge verlieren.“ Von den beiden Theologen, welchen wir neuerdings die gründlichsten Aufschlüsse über die „Reden über die Religion“ verdanken, hat Lipsius auf den eben beregten Punkt aufmerksam gemacht, dass die Menschheit zum Universum sich verhalte, wie der Einzelne zu ihr (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1875, S. 180), während Ritschl in seinem Buche über „Schleiermacher's Reden“ ausführt, Strauss habe im „alten und neuen Glauben“ nicht bloß wieder die Idee des Universums reproducirt, sondern sei auch dem musikalischen Charakter der Religion der „Reden“ wenigstens darin treu geblieben, dass der Genuss der romantischen Musik als hinreichend, um den ästhetischen Eindruck des Universums hervorzubringen, an die Stelle von Religion, Christenthum und Kirche tritt (S. 91 fg.). „Sein Materialismus ist als monistische Weltanschauung doch nur die winterliche, greisenhafte Verkleidung des idealistischen Monismus, in welchem sich seine romantische Bildung zur Zeit der ihr günstigen Sonnenhöhe erging“ (S. 92). Die Behauptung, dass an der Stelle der Religion die Musik zu leisten habe, was der Mensch zur Erhebung der Seele bedürfe, konnte erstmals nur auf der aristokratischen Höhe der romantischen Gesellschaft und Lebensanschauung gewagt werden. Die Nicht-Aristokraten und Nicht-Romantiker denken anders. „Was kann die Kunst der grossen Masse des Volks, was kann sie dem Armen und Gerungen, der doch am meisten die drückende Last des Lebens fühlt, sein?“ — fragt z. B. Trautz (Studien der protestantischen Geistlichkeit Badens, 1875, S. 106). Der Werth der in Rede stehenden Behauptung reducirt sich daher auf die relative Wahrheit des Satzes, dass Religion den Kunstsinn der Massen bedeute. Daraus abstrahirt sich aber der Egoismus jener musikalischen Aristokratie das hochmüthige Bewusstsein, eine höhere Abzweigung der in aufsteigendem Züchtungsprozesse begriffenen Menschheit darzustellen, welcher bereits die Musik ist, was der unteren die Religion. In dieser Form hat sich somit die althegeische Unterscheidung von Wissenden und Gläubigen bis auf den Tag erhalten.

6) Ist daher die „Religion des Universums“ auf der einen Seite geeignet, Bausteine zu einer umfassenden Construction des Wesens der Religion zu liefern, so gravirt sie auf der anderen ebenso gewiss zur Religionslosigkeit. In letzterem Sinne ist das Buch von Strauss wenn nicht gemeint gewesen, so doch jedenfalls von den „Wir“ verstanden worden. Es steht als ein solches Zeichen auch keineswegs allein da. Ein etwas grobknochigeres Exemplar derselben Gattung von „Religion des Universums“ producirt z. B. Friedfeld Freese: „Die religiöse Frage präcisirt und beantwortet“ (1873): man müsse an die Stelle Gottes den Inbegriff der Naturgesetze, an die Stelle der Religion die „Achtung vor dem Naturgesetze, insonderheit vor dem der Schöpfung unleugbar zu Grunde liegenden Weltgesetze“ setzen. Theologisch geschulter tritt ein Versuch auf, zwischen Strauss und Biedermann zu vermitteln und die Religion in die sittliche Beziehung des Menschen zu dem beseelten Weltall zu setzen. So Brüllmann in der Schrift „Religion und religiöse Richtung“ (1875). Sowohl hier als bei Strauss selbst liegt der Fehler in dem Mangel der Einsicht, dass, sobald von einer zum Bewusstsein kommenden Beziehung zwischen dem einzelnen Menschen und dem Alleins gesprochen wird, unter letzterem auf keinem Fall mehr der Begriff des Universums in seiner roh materialistischen Fassung, dass vielmehr der Begriff Gottes im Unterschiede zum Begriffe der Welt gemeint sein muss.

Zu dem philosophischen Schaden dieser „Religion des Universums“ kommt aber bei den genannten Vertretern derselben, namentlich bei Strauss selbst, ein anderer, welcher sich in das Gebiet ethischer Reflexionen erstreckt. Schon H. Lang vermisst auf der Tafel der religiösen Gefühle, die jener beschreibt, dasjenige der Schuld, der Reue, des Schmerzes über die Sünde, darin wir uns dem Universum nicht mehr „verwandt“ fühlen (S. 444). Sehr zum Missvergnügen des alt und krank, vor Allem überempfindlich gewordenen Strauss hat sich dann auch sein alter Freund und theilweiser Schicksalsgenosse Friedrich Vischer in seinen „Kritischen Gängen“ (Neue Folge, 1873, Heft 6, S. 203 fg.) über den „alten und

neuen Glauben“ ausgesprochen. Auch er ist „dem orthodoxen Hegelthum längst entwachsen“, wenn gleich dem Idealismus dieser Philosophie treuer geblieben als Strauss. Wenigstens kann Idealismus und Materialismus so wie dieser (S. 212 fg.) niemals als blosse Wortgegensätze und Differenzen der Gedankenwendung behandeln, wer so richtig, wie unser Aesthetiker beweist, dass der Begriff der Materie genau genommen hinausläuft auf „ein Etwas, das lauter Beziehung ist, und je feiner die Beziehungen und Verbindungen werden, desto mehr aufhört, sogenannte Materie zu sein, ja aus dessen dunkeln Schoosse Empfindung, Seele, Geist auftaucht“, also auf „ein Etwas, das, wo wir es auch anfassen mögen, in der Hand uns immer in lauter lebendige Prozesse verschwindet“ (S. 222). Kein Wunder, dass daher hier nicht blos derselbe Niederschlag des einmaligen genuinen Hegelthums begegnet, wie bei Strauss, sondern dass auch Recht und Würde der Religion sogar unumwundener und voller gewahrt erscheinen. „Der chronisch Irreligiöse ist der Genussmensch“ (S. 210). Der im rechten Sinne Religiöse braucht aber dafür freilich auch keine Götter, keine Helden, keine Wunder, keine Priester, „um sich dem geistdurchdrungenen, von majestätischen Gesetzen beherrschten, unendlichen Weltganzen gegenüber als ein verschwindend Kleines zu fühlen, das ein Nichts ist, so lange es nicht als thätiges Glied diesem Ganzen dient“ (S. 209).

Man kann nicht leugnen, dass damit die allgemeinen Umrisse des Begriffes der Religion getroffen sind. Auf der einen Seite das fragelos echt religiöse

Klein fühl' ich mich in diesem furchtbar Grossen, auf der andern die Ueberwindung dieses Gefühls im Bewusstsein der sittlichen Aufgabe und des darin begründeten sittlichen Werthes. An diesen beiden Fäden hängt die, auch hier gepredigte, kalte „Religion des Universums, der nichts von aussen kommen kann, auch nicht der Geist“ (S. 217), selbst mit dem intensivsten und wärmsten Religionsbegriff zusammen; ja hier liegt der Coincidenzpunkt zwischen der sittlichen und der ästhetischen Richtung, zwischen den auf Kant und auf Fries



zurücklaufenden Linien zu Tage. Denn Religion ist das Thauwetter des Egoismus. Religiös ist die Seele in jedem Momente, wo sie von dem tragischen Gefühl der Endlichkeit alles Einzelnen durchschüttert, durchweicht, im Mittelpunkte des starren stolzen Ich gebrochen wird, und aus der Welt von Trauer, die in diesem Gefühle liegt, durch den einen Trost sich rettet: sei gut! lebe nicht dir, sondern dem herrlichen Ganzen! diene ihm! fördere! wirke treu, und wäre es im kleinsten Kreise“ (S. 209). Der Kritiker der „Protestantischen Kirchenzeitung“ (1873, S. 979) acceptirt dies zwar gegen Strauss, wendet aber sofort ein, die Seele vermöge indessen doch keineswegs sich selber zu retten durch den einfachen Entschluss: sei gut! Ueberhaupt sei das Rechenexempel zu leicht, das Vischer anstellt, wenn er in jenem durchbohrenden Nichtsgefühl sowohl die Quelle für die Erfüllung des moralischen Gesetzes, als auch Trost für die Lücken in dieser Erfüllung glaubt nachweisen zu können. „Die Moral sagt: du sollst! die Religion: und ich allein gebe dir die Kraft zu können, was du sollst, denn ich allein breche die Selbstsucht! Sie setzt hinzu: und ich tröste dich, wenn du redlich gewollt hast und dennoch schuldig geworden bist“ (S. 210). Und zwar wie? Mit den Worten des Dichters: „Deine einzige Reue sei eine bessere That“ (S. 214). Hier scheint nun aber jenem Kritiker der Begriff der Schuld lange nicht tief genug gefasst. Vischer spricht vom „Trug des Schuldbewusstseins“ (S. 212) und nimmt nur Schuld an, die „beim redlichen Wollen“ der Mensch sich zuzieht — Schuld aus Schwachheit. Wie steht es aber mit der durch Leichtsin, ja durch Bosheit contrahirten Schuld? Schwerlich allerdings tröstet hier der Gedanke, „dass das Universum, dass die Menschheit unzählige Kräfte besitzt, zu ergänzen, zu ersetzen, was der Einzelne unvollendet lässt, zu heilen den Schaden, den seine Schuld verursacht hat“ (S. 211). Mindestens bleibt dies „eine psychologische Frage, die am Ende nie endgültig entschieden wird. Der consensus gentium verneint sie, und die Resignation, die in Vischer's Worten liegt, ist ein Zeugniß, dass die Heilung des Ich durch sich selbst keine vollständige ist.“ Müssen wir hierin dem ungenannten

Recensenten durchaus recht geben, so scheint doch angesichts des grossen Nachdrucks, womit das Versöhnungsbedürfniss hervor-gehoben wird, mit Unrecht die christliche Bestimmtheit in der allgemeinen Begriffsbestimmung vermisst zu werden. „Die schöne griechische Welt ist daran zu Grunde gegangen, dass ihr die innere Schärfe der Negation fehlte“ (S. 215). Der Mensch fühlt sich gleichsam zu schlecht für ein so harmonisches Dasein und ist eben darum zu gut für das Illusorische desselben, während sich in dem Bussrufe, womit das Christenthum beginnt, in der That „eine neue Welt“ (S. 216), also doch auch wohl ein Höheres auf dem Gebiete der Religion ankündigt.

Wahr bleibt es freilich, dass jeder grundsätzlich und absolut monistischen Betrachtung jenes Moment der Spannung schon zum Voraus ausgeglichen erscheint, welches doch den Nerv und die Springfeder des religiösen Verhältnisses bildet: der Widerspruch der endlichen Naturbedingtheit mit dem Bewusstsein der sittlichen Aufgabe, der Freiheit und dem unendlichen Grund und Streben des menschlichen Geistes. Aber bei Vischer wird dieses unentrathsame Moment im Wesen der Religion doch wenigstens noch berührt und gestreift.

7) Durch die unmotivirte Seitenbewegung, welche Strauss in materialistischer Richtung unternommen hatte, war die ohnehin etwas dünn gewordene Colonne, als welche die Schule Hegel's sich der Gegenwart darstellt, in Unordnung gerathen, ja für einen Augenblick mit Auflösung bedroht gewesen. Unter den theologischen Zugführern, welche Ordnung in Reih und Glied zurückkehren liessen und die auf religiösem Gebiete durch die Natur der Sache dem Junghegelthum vorgeschriebene Marschroute wiederherstellten, sind in erster Linie die Züricher Theologen Alois Emmanuel Biedermann, ein geborener Schweizer, und der Schwabe Heinrich Lang zu nennen. Die Stellung des Letzteren zum „alten und neuen Glauben“ wurde bereits charakterisirt. Aus der ihm vom Erstgenannten gewidmeten Biographie erhellt nicht blos seine Zugehörigkeit zur „Religion des Universums“ im Sinne des Hegelthums von Haus aus (Heinrich Lang, 1876, S. 9. 12 fg. 61), sondern nicht

minder auch die innere Berechtigung, ja Nothwendigkeit des Bruches mit Strauss von dem Momente an, als dieser die Realität des religiösen Verhältnisses, wie es sich im Gemüthsleben des Menschen vollzieht, in Frage gestellt hatte (S. 54 fg., 64, 84 fg. 91 fg. 96 fg.). Und ganz die gleiche Position nimmt auch Biedermann selbst ein, welcher noch aus Vatke's Schule stammt und seit 1850 in dieser Richtung akademisch wirksam ist. Mit Strauss theilt er nicht blos die Virtuosität in der kritischen Zerreibung des Dogma's, sondern auch die völlige Abstreifung aller Uebernatürlichkeiten und Ausserweltlichkeiten. Aber schon sein erstes Programm „Die freie Theologie“ (1844), tritt der Polemik Vatke's gegen die Einseitigkeit, womit die Religion bei Hegel auf die Vorstellung reducirt war, bei und entwickelt unter Anlehnung an Feuerbach den Satz, dass sie vielmehr ein „praktisches Verhalten auf theoretischer Voraussetzung“ (S. 38), praktisches Selbstbewusstsein des Absoluten sei, darin es weniger auf das Wie des göttlichen Objectes, als auf Innigkeit und durchdringende Gemeinschaft des Verhältnisses selbst ankomme — ein Gedanke, dessen Fruchtbarkeit und Tragweite für die Versöhnung des klaffenden Zwiespaltes in der Theologie auch sofort von Seiten des speculativen Theismus anerkannt wurde (C. Schwarz: Wesen der Religion, II, S. 225. Bibel-Lexikon, V, S. 84).

Gleichwohl fällt bei dieser Fassung des Religionsbegriffes wieder alles Gewicht auf den Gottesbegriff, welcher als das eigentliche, von der Religionswissenschaft zu lösende Problem von der Religion selbst dargeboten wird. Während das religiöse Verhältniss laut der „freien Theologie“ allerdings ein Verhalten des Subjects zu seinem eigenen Wesen, nämlich des endlich concreten, des individuellen Ichs zu seinem allgemeinen Wesen, das Göttliche insonderheit „nichts über das allgemeine Wesen des Menschen hinaus Liegendes ist, weil an den Geist des Menschen nichts herantreten kann, das nicht von seiner eigenen Allgemeinheit umspannt wird, und so selbst zum menschlichen Wesen gehört“ (S. 31), bedient sich das grosse Hauptwerk der von Hegel ausgegangenen und zugleich in der angedeuteten

Richtung über ihn hinausgegangenen Theologie, Biedermann's „Christliche Dogmatik“ (1869), durchweg der Begriffsbestimmung der Religion als der Wechselbeziehung zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geiste, und in dem 1874 erschienenen „Referat über das Thema: Welches sind die dringendsten Aufgaben der protestantischen Apologetik in der Gegenwart?“ erscheint sie als „Lebensbeziehung zwischen der einzelnen Persönlichkeit und dem Grund, der Norm und dem Zweck ihres Lebens“ (S. 6, vgl. S. 14). Nach dem Aufsätze „Eine Bilanz über die rationalen Grundbegriffe der Religion“ (Jahrgang 1871 dieser Zeitschrift, S. 1 fg.) ist es ferner nur die abstract sinnliche, vorstellungsmässige Auffassung des religiösen Processes, wenn man bei dem Worte Religion zunächst und vorzugsweise an das subjective menschliche Moment denkt. Mit dem menschlichen haben wir vielmehr, immer zugleich auch das göttliche, mit dem Glauben auch die Offenbarung, und Beide, Glauben wie Offenbarung, haben wieder nur als zwar logisch-metaphysisch unterscheidbare, aber nicht existenziell einander gegenüber zu stellende Momente eines einheitlichen geistigen Processes Realität. Nur denkend können sie unterschieden, factisch nie getrennt werden. Von vornherein wird also, da jede Beziehung des Menschen auf Gott eine Beziehung Gottes auf den Menschen zur Voraussetzung hat, das Moment der Offenbarung in den Begriff der Religion hereingezogen und eben in solcher Correlation des göttlichen und menschlichen Moments als der constituirenden Factors in jedem Phänomen der religiösen Geistesthatsachen das punctum saliens der richtigen Theorie gefunden (S. 8).

Vollends klar wird diese letzte und im Geist des Systems correcteste Position, welche der Gedanke Hegel's eingenommen hat, wenn wir sie schliesslich noch in einem doppelten Gegensatze betrachten. Einerseits nämlich zur „Religion des Universums“, worüber die Rectoratsrede über „Strauss und seine Bedeutung für die Theologie“ (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1875, S. 561 fg.) Aufschluss ertheilt, andererseits zu der „theologischen Principienlehre“, überhaupt zu der Dogmatik von Lipsius, worüber sich Biedermann in der „Protestanti-

schen Kirchenzeitung“ (1877, Nr. 2—6) ausgesprochen hat. In beiden Richtungen existirt selbstverständlich eine gemeinsame Basis von grosser Ausdehnung. Dass Vielheit und Einheit im Universum sich treffen, bis zu diesem entscheidenden Punkte breche sich Strauss richtig Bahn; dann aber versiege die Kraft, weiterhin daraus die Welt des religiösen Gedankens zu entwickeln, in welcher, was der lebendige Kern der aufgelösten Vorstellungswelt gewesen, wieder zu seinem vollen Recht gelange. Denn dieselbe Berechtigung, wie dem Momente der Vielheit am Universum, welches den Begriff der Welt ergibt, eignet auch dem entgegengesetzten der Einheit, das den Begriff des Objectes der religiösen Beziehung ausmacht; jedes dieser beiden correlativen Momente des Universums besitzt seine ganz ernstliche objective Bedeutung, seine volle, das All in sich schliessende Realität (S. 578 fg.). „Und wenn wir nun Ernst damit machen, dieses Moment der Einheit am All einmal fertig zu denken, springt uns daraus nicht der ganze wesentliche Inhalt der Gottesidee entgegen, wie aus dem der Vielheit am All der Weltbegriff? Nun ist aber die Religion unser Leben im Abhängigkeitsgefühl vom All nach der Seite seiner Einheit, während wir selbst im Elemente der Vielheit unsere Existenz haben, als Ich aber zugleich auch die Einheit in uns tragen.“ Indem sich Biedermann solcher Gestalt der von Strauss in Erinnerung an Schleiermacher gebrauchten Kategorien bedient, kommt er allerdings dem Inhalt der Religion logisch näher und berührt zugleich alles Das, was Strauss mit Recht als das Wesentlichste der Religion andeutet, was aber bei ihm, nur kurzweg an's vage All geknüpft, selbst so vag und fad und verschwommen herauskommt (S. 579). Er macht im Grunde einfache Anwendung von richtig ausgelegten Sätzen Schleiermachers gegen eine undeutlich gewordene und irreleitende Spur.

Der auf solche Weise fixirte Gottesbegriff Biedermann's soll die rechte Mitte halten zwischen zwei Gegensätzen. Auf der einen Seite vermeidet er eine solche Transcendenz, welche Gott dem menschlichen Ich irgendwie dinglich gegenüber fixirt. Das ist eben die Weise der abstract sinnlichen Vorstellung,

wie sie da auf der Seite des Glaubens übrig bleibt, wo man dessen Inhalt von der lebendigen Offenbarung abgelöst und isolirt hat. Zur anderen Seite droht eine Immanenz, welche das reale Gegenüber und den realen Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch zu einer Identität aufhebt, in welcher das Gegenüber selbst sich auf eine blosse subjective Vorstellung reducirt. „Als die Erfahrungsthatſache der Religion liegt vor, dass im Geistesleben des Menschen eine Wechselbeziehung statt findet zwischen Endlichem, das er als seine eigene individuelle Bestimmtheit erfährt, und einem Unendlichen dieser gegenüber, welche Wechselbeziehung, activ und receptiv, unmittelbar vorgeht in seinem Gemüth, wo er Beides zusammen und in lebendiger Beziehung miteinander als Vorgang in seinem Selbstbewusstsein inne wird. Jede Thatſache hat ihren Grund: die psychische Thatſache der Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem im menschlichen Seelenleben muss ihren Grund haben in einem metaphysischen Wesensverhältniss von beidem, das der Verstand, wenn er nicht in abergläubischer Furcht vor Metaphysik, hervorgerufen von einem abergläubischen Missbrauch der Metaphysik, den Kopf verloren hat, auf seinem einfach logischen Wege gar wohl aus der Thatſache der Religion zu finden vermag“ (Referat, S. 16). „Was für diesen Erkenntnissprozess transcendent ist in dem Sinne, dass es die ihm einfach gegebene Voraussetzung bildet, hinter die er nicht weiter zurückgehen kann, aber auch nicht weiter zurückgehen zu wollen braucht, von dem er einfach auszugehen hat, — eine Transcendenz des letzten Fundamentes in diesem Sinne hat jede Wissenschaft so gut wie die Religionswissenschaft“ (Prot. Kirchenzeitung, S. 25). Auf diesem Satze basirt sofort seine Polemik gegen Lipsius und jene ganze heutige Richtung, welche die Traditionen Schleiermacher's auch im Gegensatze zu Hegel festhält, während Biedermann's ganze „Analyse der psychologischen Erscheinung der Religion auf die Hauptpunkte gerichtet ist“ (S. 46), nämlich darauf, den Begriff des absoluten Geistes von jeder Uebertragung der vom endlichen, d. h. zeitlich-räumlich existirenden Geiste, welcher erst aus dem sinnlichen Dasein zum

In-sich-sein gelangt ist, abstrahirten Vorstellungen rein zu erhalten. Daher auch die Schwierigkeiten, welche er zu lösen hat, alle rein speculativer Natur sind, d. h. es gilt zu zeigen, wie Gott als das Princip und der Mensch als die Krone des Weltprozesses in realer Selbständigkeit „beide einander gegenüber“ (Referat, S. 8) gedacht werden, wie dieser Gott mehr als bloß Gattungsbegriff, wie das religiöse Verhältniss ein persönliches sein könne, ohne dass doch Gott in dem Sinne wie der Mensch ein Subject ist, welchem man die Eigenschaft des Geist-Seins erst beizulegen hätte (vgl. auch Prot. Kirchenzeitung, S. 48. 66 f. 107 fg.).

Dass nun aber wirklich das Wesen der Religion in einer solchen Wechselbeziehung bestehe, hat für Lipsius zunächst nur die Bedeutung einer „dogmatischen“ Aussage des religiösen Bewusstseins selbst, einer Selbstbejahung ohne directen Beweis, während ihm Biedermann den Werth einer exacten religionsphilosophischen Aussage zuschreibt, welche nur das, der Thatsache des religiösen Selbstbewusstseins immanent zu Grunde liegende, objectiv metaphysische Verhältniss zum Ausdrucke bringe (Prot. Kirchenzeitung, S. 47). Der göttliche Grund, welcher der psychologischen Entwicklung der subjectiven Religion, d. h. des Glaubens, immanent ist, müsse eben desshalb auch logisch-metaphysisch bestimmbar sein (S. 50), und jener hyperskeptische Verzicht auf exactes Wissen könne seinen Grund nur haben in einem Reste von abergläubischer Scheu vor der Metaphysik als einer vermeintlichen Wissenschaft von einer transcendenten Welt, während doch die durchgeführte Kritik der alten Metaphysik, die dies zu sein meinte, gerade zur völligen Aufhebung des Aberglaubens an sie und zur reinen Durchführung der wahren Metaphysik, einfach als logischer Principienlehre, führen muss. Nur die verhängnissvoll schiefe Ausbildung dieser wahren Idee der Metaphysik in der Hegel'schen Speculation zu einem welt schöpferischen Selbstentfaltungsprozess der Idee, d. h. zu einer aprioristischen Weltconstruction durch's reine Denken, habe dem Standpunkt der nüchternen Kantischen Erkenntnistheorie ein relatives Recht gegeben, wie gegen die alte transcendenten,

so auch gegen diese neue Immanenz-Metaphysik zu remonstriren und beiden gegenüber daran festzuhalten, dass nur die Erfahrungswelt wie den Ausgangspunkt so das Gebiet für unser exactes Erkennen ausmache (S. 25. 47. 110).

Andererseits erkennt er aber auch wieder einen Rest dieser selben, von ihm verworfenen, falschen Metaphysik darin, wenn Lipsius es für nur approximativ und nie vollständig erreichbar erklärt, den objectiven Wahrheitsgehalt in den mythologisirenden Vorstellungen der Glaubenslehre auf einen vollständig entsprechenden logischen Ausdruck zu bringen; als wäre damit „das specifisch-religiöse Element in Metaphysik verflüchtigt“ und wenigstens die Aufgabe der Dogmatik überschritten. Biedermann, welcher diese Aufgabe vielmehr dahin stellt, dasjenige, was sich auf dem Wege der Verstandeskritik als Gedankenkern in den kirchlichen Lehren, aber in ihrer Form widerspruchsvoll gefasst, demnach als so noch ungelöstes Problem, herausstellt, auf den möglichst reinen Gedankenausdruck zu bringen (S. 26 fg. 30. 50. 69 f. 105 f.), erklärt es für ein Missverständniss, darum, weil die religiöse Erhebung sich nicht in Form einer Verstandesoperation vollzieht, auch das Object der religiösen Beziehung für ein das Gebiet des Denkens real transcendirendes, den rein logischen Formen sich entziehendes zu halten (S. 48 fg., 67. 69 fg.) Der obschwebende Gegensatz lässt sich daher so bestimmen, dass man beiderseits zwar darin einverstanden ist, die Religion specifisch in der Wechselbeziehung bestehen zu lassen, die im Innern des Ichs zwischen Unendlichem und Endlichem vorgehe; während aber Lipsius dies mit wissenschaftlicher Exactität bloß von der Religion ihrer psychologischen Thatsächlichkeit nach auszusagen wagt, für das metaphysische Wesen derselben dagegen es nur als dogmatische Voraussetzung, als Selbstbejahung des religiösen Bewusstseins ohne directen Beweis geltend macht, kann Biedermann dasselbe als metaphysische Einsicht in ihr Wesen aussprechen. Dagegen wird eine zunächst nach erfahrungsmässiger Grundlage sich umsehende Theologie noch jetzt geltend machen, was gegen alle Theorien, die in der Weise Schelling's und Hegel's in der Religion aus-



schliesslich oder wenigstens theilweise eine Thätigkeit Gottes erblicken, gewöhnlich geltend gemacht worden ist, dass die Religion zunächst nur eine Lebensweise und Lebensäusserung, ein eigenthümliches Bewusstsein des menschlichen Subjects bedeute (Julius Köstlin in der Theol. Real-Encyclopädie XII, S. 641 fg.). In dieser Richtung muss sicherlich das Wesen der Religion in erster Linie bestimmt werden, und hier liegt darum auch der Schwerpunkt der Arbeiten von Lipsius. Doch hat es auch sein Gegner an einer psychologischen Analyse der Religion wenigstens nicht fehlen lassen, und er stimmt bezüglich der Fassung ihres Wesens auf dieser Seite sogar mit fast allen jenen Neueren überein, welche das Moment der Abhängigkeit durch ein Moment der Freiheit ergänzen. Religion ist nach ihm Freiheit über der Endlichkeit, Erhebung des Menschen aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zu jener Freiheit über diese Bedingtheit, welche nur zu erreichen ist, wo man sich vom Unendlichen abhängig fühlt und ausschliesslich bestimmen lässt. Daher denn auch bezüglich der psychologischen Form der Religion anerkannt wird, dass das Gefühl das erste und das Gemüth das zusammenschliessende letzte Moment sei, während der speculative Grundcharakter des Systems die Mitbetheiligung aller Geistesfunctionen, namentlich auch der erkennenden, fordert. Der an sich einheitliche, specifische Geistesact der Religion gehört dem ganzen Menschen an; Religion ist Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, aber nicht nach einer einzelnen Seite seines Geistes, sondern in der ganzen Einheit seines Wesens. Diese Theorie umspannt daher auch die Entwicklung der subjectiven Religion zum Cultus und zur Sitte. Die Gottesverehrung als praktische, das Gottesbewusstsein als theoretische Seite der Religion haben ihre persönliche Einheit und Wahrheit schliesslich im religiösen Gemüthe. Wenn aber Biedermann diesen Punkt besonders betont, bricht er der intellectualistischen, begrifflich generalisirenden Richtung seines ganzen Systems, welche auf eine, vom Standpunkte A. Schweizer's unternommene Kritik den Eindruck machen konnte, als wälze er nur endlos die Begriffe Endlich und Unendlich, Geist und Verhältniss hin und her (A.

Baur: Jahrbücher für protestantische Theologie, 1876, S. 235), die Spitze ab und bringt ein Moment in die Untersuchung und Darstellung herein, welches eben dieselbe Kritik zu der Frage veranlasst hat, ob eine Darstellung des christlichen Glaubensgehaltes, welche in rein wissenschaftlichem Interesse die Erhebung desselben in's reine Gebiet des Denkens, des denkenden Erkennens anstrebt, überhaupt dem gebotenen Stoffe ganz gerecht werden könne, wenn derselbe doch so wenig reines Gedankenproduct ist, dass vielmehr an seiner Erzeugung das individuellste Leben des Gemüthes mit seinen uncontrolir- und unberechenbaren Interessen den lebendigsten Antheil hat. Biedermann ist freilich weit davon entfernt, wie seine Verwerfung der Definition der Religion als Bewusstsein des Absoluten in Form der Vorstellung (Prot. Kirchenzeitung, S. 29) und seine energische Betonung des Gemüthes zeigen, die Religion selbst im „Wissen“ aufzulösen — hierin gerade besteht seine Correctur des Hegel'schen Intellectualismus; er will blos den Gehalt des Gemüthslebens, der als geistig Gedankengehalt ist, nothwendigerweise in die Sphäre des reinen Denkens und Erkennens erheben. Aber der gegenüberstehenden Auffassung bleibt fraglich eben dies, ob etwas, was so rein individueller Natur ist, wie das Gemüthsleben mit dem es erfüllenden Gehalt, vollständig in die Sphäre des universalen, generalen Denkens erhoben werden kann, ohne dass der Gehalt selber eine Einbusse erleidet. (A. Baur, S. 225). Und so haben wir denn in Gestalt der neuesten brennenden Controverse auf dogmatischem Gebiete — die Gegenrede von Lipsius ist mir übrigens noch nicht zu Gesicht gekommen — nichts Anderes vor uns als die alte Hegel-Schleiermacher'sche Differenz, nur dass, nachdem die Gegensätze mit der Zeit sich aneinander abgerieben haben, die weitgehende, von Biedermann wiederholt auch bezüglich des Religionsbegriffes constatirte (S. 29. 46. 50 fg.), Gemeinsamkeit der Weltanschauung deutlicher zu Tage getreten ist. Was controvers bleibt, das ist nach wie vor die Methode, die ganze Rechnung anzuschreiben, und die daran hängende, praktisch wichtigere Frage, ob die Rechnung ohne oder mit Rest aufgehe.

---

## Anzeigen.

James Drummond, *The jewisch Messiah, a critical history of the Messianic idea among the Jews from the rise of the Maccabees to the closing of the Talmud.* London 1877. XX and 395 pp.

Der Herr Verfasser verfolgt den doppelten Zweck: einmal die Lehre von dem Messias, wie sie unter den Juden war in den Jahrhunderten, als das Christenthum erschien, darzustellen, ferner die englischen Leser mehr, als es bisher geschehen ist, in die jüdische Apokalyptik einzuführen. Der Gegenstand ist wichtig genug, und der Londoner Professor hat es an Mühe und Sorgfalt nicht fehlen lassen. Bei den Targumim und dem Talmud hat er sich durch Dr. Schiller-Szinessy in Cambridge helfen lassen.

Das erste Buch (p. 1—177) behandelt die Quellen, zunächst und hauptsächlich die eigentlich apokalyptische Literatur (p. 3—132). Den Anfang macht auch hier das Buch Daniel als eine Schrift aus der Zeit der makkabäischen Erhebung. Dann folgt die jüdische Sibyllen-Weissagung Orac. Sib. III, welche Drummond mit mir um 140 v. C. ansetzt; ferner das Buch Henoch, bei welchem ich mich seiner wesentlichen Zustimmung zu dem christlichen Ursprung von C. 37—71 erfreue (p. 73). Dagegen bei der Himmelfahrt Mose's hält der Herr Verf., ohne auf meine neue Bearbeitung in der 2. Ausgabe des *Novum Test. extra canonem receptum*, fasc. I, 1876, irgend Rücksicht zu nehmen, sich mehr an Ewald, indem er die Schrift bald nach dem Tode Herodes d. Gr. verfasst sein lässt, also gegen 50 Jahre früher, als ich. Ich will meine neuesten Ausführungen nicht wiederholen. Dagegen kann ich es nicht übergehen, dass der Londoner Theolog (p. 82 sq.) das Zeugniß des Pseudo-Moses für den Ezra-Propheten, welchen ich um 30 vor Chr. ansetzen muss, noch abwehren will. Ist das nur möglich? Pseudo-Moses schreibt X, 28: *tunc felix eris tu, Istrahel, et ascendes supra cervices et alas aquilae, et inplebuntur.* Der Adler mit mehr als einem Halse (*cervix = αἰχμή*) und Flügeln, welche erfüllt werden sollen, ist doch nirgends anders zu Hause, als in dem Adlergesichte des Ezra-Propheten C. 11. 12. Drummond weiss sich nur so zu helfen, dass er den Text ändert, und liest: *cervicem.* Aber auch so ist ihm nicht geholfen. Es kommt kein gesunder

Sinn heraus. Wir werden wohl verwiesen auf Gen. 49, 8 (*αἱ χεῖρές σου ἐπὶ νάτου τῶν ἐχθρῶν σου*). Jos. 10, 24 (*ἐπίθετε τοὺς πόδας ὑμῶν ἐπὶ τοὺς τραχήλους αὐτῶν*). Ps. 18, 41 (*καὶ τοὺς ἐχθρούς μου ἔδωκός μοι νάτον*). Baruch 4, 25 (*καὶ ἐπὶ τραχήλους αὐτῶν ἐπιβήση*). Henoch 98, 12 (die werden euch die Häse abschneiden!). So sollen wir nur die gänzliche Unterwerfung verstehen. Aber Pseudo-Moses redet ja nicht von Menschen oder Thieren, welche auf der Erde gehen, sondern von einem Adler, dessen Flügel er ausdrücklich erwähnt. Einen Adler überwindet man nicht, indem man „über“ (nicht: auf) seinen Nacken und seine Flügel steigt, wohl aber kann man über ihn hinaus fliegen. Es bleibt also dabei, dass Pseudo-Moses den Ezra-Propheten schon voraussetzt. Diesen will Drummond (p. 107 sq.) zwar nicht, wie Hase (Kirchengeschichte 10. Aufl. S. 67), mit Volkmar unter Nerva, wohl aber mit Ewald bis um 80 nach Chr. herabsetzen. Aber hat er meine Nachweisungen entkräftet? Hat er es nur irgend denkbar gemacht, dass ein jüdischer Apokalyptiker alsbald nach der römischen Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels von diesem Ereigniss ganz schweigt? Der Ezra-Prophet kennt ja C. 10 eben nur eine einzige, die chaldäische Zerstörung Jerusalems. Hat Drummond insbesondere meine Deutung des Adler-Gesichts auf das griechische Weltreich in seleukidischer Königsreihe mit seinem allmählichen Auslaufe in die römische Herrschaft, in den Triumvirat von Caesar, Antonius, Octavianus, widerlegt? Dass ein solcher Ausgang für jüdische Auffassung die Einheit des vierten und letzten Weltreichs aufhebe, kann man kaum ernstlich behaupten. Drummond (p. 99 sq.) macht gegen mich hauptsächlich 4 Ezz. 11, 17 geltend, wo dem zweiten Fittiche oder dem zweiten Grosskönige zugerufen wird: *nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium eius*. Das soll, wie schon E. Schürer (Neutestamentl. Zeitgesch. S. 559) behauptet hat, unmöglich auf Seleukos I. (323—280) passen, von dessen Nachfolgern Antiochos III. d. Gr. (224—187) mehr als halb so lange geherrscht habe. Wenn ich den Zuruf nur auf die 6 Fittiche der rechten Seite oder auf die 6 ersten Grosskönige von Alexander d. Gr. bis zu Seleukos III. Keraunos beziehe, so sei das eine Beschränkung, welche keine Gewähr in dem Texte habe und der Deutung 12, 15 widerspreche, wo von dem zweiten Grosskönige gesagt wird: *et ipse tenebit amplius tempus prae duodecim*. Allein der Text verbietet es geradezu, bei 11, 17 über die Fittiche der rechten Seite hinauszugehen.

Wir lesen 11, 12: *et vidi, et ecce a dextera parte surrexit una penna et regnavit super omnem terram* (was vortrefflich auf Alexander d. Gr. passt); dann 11, 19 (als erst die Fittiche der rechten Seite vorübergegangen sind): *et sic contingebat omnibus alis singulatim principatum gerere et iterum nusquam comparere*. Durch ‚omnibus‘ ist ‚nemo‘ vollkommen beschränkt. Nun erst folgt es als etwas Neues, dass auch die Grosskönige der linken Seite (Antiochos III. u. s. w.) sich erheben, 11, 20: *et vidi, et ecce in tempore sequentes pennae erigebantur et ipsae a dextera (l. sinistra nach aeth. Lücke, A. v. Gutschmid) parte, ut tenerent et ipsae principatum*. In der Deutung wird nicht mehr zwischen den Fittichen der rechten und der linken Seite unterschieden, eben deshalb aber von dem zweiten Grosskönige auch nur gesagt 12, 15: *et ipse tenebit amplius tempus prae XII, was auf Seleukos I. vollkommen zutrifft*. Andere Einwendungen sind kaum ernstlich zu nehmen. Uebrigens hat Drummond (p. 87 sq.) meine Ansicht, dass 4 Ezr. (6), 17—7, 45 eine christliche Zuthat ist, verworfen, ohne von der neuesten Darlegung (Z. f. w. Th. 1876. III, S. 421—475) nur Kenntniss zu nehmen. Ueber die Psalmen Salomo's und die Apokalypse des Baruch findet wenigstens keine erhebliche Meinungsverschiedenheit zwischen uns statt.

Das zweite Buch (p. 179—393) behandelt in 21 Capiteln die Geschichte der jüdischen Messiasidee. Da wird dem Buche Daniel, wie andern Schriften, die Vorstellung eines persönlichen Messias abgesprochen, was denn doch seine Schwierigkeiten hat. Kaum 25 Jahre später hat ja der jüdische Sibyllist (Orac. Sibyll. III, 652, vgl. 286) Dan. 7, 13 im Sinne eines persönlichen Messias verstanden. Man kann über manches andrer Ansicht sein, als der Herr Verf. Aber auch deutsche Leser werden nicht ohne vielfache Anregung und Belehrung von seinem Buche scheiden, welches im Allgemeinen ein erfreuliches Erzeugniss theologischer Geschichtsforschung in England ist.

A. H.

Carl Friedrich Keil, Commentar über das Evangelium des Matthäus. Leipzig 1877. 8. IV und 622 S.

Nach Vollendung des „Biblischen Commentars über das Alte Test.“ von C. F. Keil und F. Delitzsch erhalten wir von dem Ersteren, einem Vertreter der strengsten Rechtgläubigkeit, einen Commentar über das Matthäus-Evangelium. So Treffliches unter den neueren Auslegern Meyer auch für die philologische Erklärung des Grundtextes geleistet habe, so sei

er doch „bei seinem zwischen Rationalismus und Supernaturalismus schwankenden theologischen Standpunkte“ ausser Stande gewesen, „in den geistigen Inhalt der evangelischen Geschichte und Lehre einzudringen und denselben für das kirchliche Bedürfniss fruchtbar zu erörtern.“ „Ausserdem hat im vorigen Jahre Bernh. Weiss das Matthäus-Evangelium und seine Lucas-Parallelen erklärt und diese Erklärung im Vorworte als ‚Matthäuscommentar‘ bezeichnet; sie ist aber nur ein kritischer Versuch, durch den speciellen, meist sehr minutiösen Nachweis dessen, was Matthäus vermeintlich aus Marcus entlehnt haben und was aus der apostolischen Quelle stammen soll, die Urmarcus-Hypothese weiter zu begründen; wobei die Auslegung durchweg im Dienste dieser kritischen Hypothese geübt, der Sinn des Textes in der knappsten Form nur soweit angegeben wird, als hierfür unerlässlich erschien, über den geschichtlichen und doctrinellen Inhalt der evangelischen Thatsachen aber tiefes Stillschweigen bewahrt wird. Will die neuere Theologie tiefer in den Inhalt und Geist der evangelischen Geschichte eindringen, so kann dies nur auf dem Wege gründlicher Auslegung der einzelnen Evangelien geschehen, und zwar einer Auslegung, die von der Anerkennung des Christenthums als göttliche Heilsoffenbarung ausgehend zunächst den Geschichts- und Lehrgehalt jedes Evangeliums im besonderen zu erforschen und darzulegen strebt, ohne sich dabei durch vorgefasste Meinungen über die Abhängigkeit des einen von dem anderen beeinflussen zu lassen.“ In dieser Hinsicht hat Keil das Matthäus-Evangelium auszulegen versucht, um einen Beitrag für das richtigere Verständniss der evangelischen Heilthatsachen und Heilslehren zu liefern. Sein Hauptbestreben war darauf gerichtet, die in diesem Evangelium vorliegende Darstellung der evangelischen Geschichte bestimmt hervorzuheben, „gegenüber den gangbaren neueren Hypothesen exegetisch, historisch und biblisch-theologisch zu rechtfertigen und die Kritik der abweichenden Ansichten der positiven Erklärung unterzuordnen“.

Zu den abweichenden Ansichten, welchen dieser Matthäus-Commentar gegenübertritt, gehören aber nicht bloss die neueren Hypothesen einer Reden- oder Spruchsammlung des Matthäus u. s. w., eines Urevangelisten Marcus u. dergl., sondern auch die Annahme einer hebräischen Urschrift des Matthäus, welche doch von allen Kirchenvätern bestimmt behauptet wird. Merkwürdig, dass die strenge Rechtgläubigkeit in dieser Hinsicht die einstimmige Ueberlieferung der Kirche über Bord wirft, wogegen die strenge Kritik mit den Kirchenvätern die Her-

kunft des kanonischen Matthäus-Evangeliums aus einer hebräischen Urschrift, sogar aus dem alten Hebräer-Evangelium behauptet. Nicht „Kirchenväter“ überliefern, wie Keil (S. 18) sagt, „die Sage, dass Matthäus sein Evangelium für die Judenchristen in hebräischer Sprache d. h. in der aramäischen Landessprache Palästina's geschrieben habe“, sondern alle Kirchenväter sind einstimmig in dieser Ueberlieferung, und ihre Meinungsverschiedenheit besteht nur darin, dass nicht alle Kirchenväter in dem Hebräerevangelium der Nazaräer die hebräische Urschrift des Matthäus anerkannten. Schon Papias von Hierapolis schreibt (bei Euseb. KG. III, 39, 16): *Ματθαῖος μὲν οἷν ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*, was auch Keil auf ein vollständiges Matthäus-Evangelium bezieht. Derselbe lässt auch die älteren Väter um die wesentliche Identität des Hebräer- und Matthäus-Evangeliums wissen, aber freilich vor Epiphanius und Hieronymus jenes Hebräer-Evangelium nirgends als die Urschrift des Matthäus-Evangeliums bezeichnen (S. 23). Nun, Papias thut das allerdings noch nicht, aber offenbar, weil er noch keine kirchlich anerkannte und allgemein angenommene *ἑρμηνεία* der hebräischen Matthäus-Schrift anerkennt. Wie kann man aus den Worten des Papias nur schliessen, „dass zu seiner Zeit bereits eine griechische Uebersetzung in kirchlichem Gebrauche war, und nicht mehr jeder *ὡς ἦν δυνατὸς* die hebräischen *λόγια* zu dolmetschen brauchte“ (S. 20)! Wozu dann noch die *ἑρμηνεῖαι* des Papias, welcher eben durch die sorgsam bewahrte und ausgeforschte mündliche Ueberlieferung der Presbyter zu der richtigen Auslegung befähigt zu sein glaubt? Da Papias aber nach Eusebius KG. III, 39, 17 eine Erzählung mittheilt, welche auch in dem Hebräer-Evangelium stand, so kann er sehr wohl dieses Evangelium für die Urschrift des Matthäus selbst gehalten haben. „Ausserdem berichtet Euseb. h. c. V, 10, dass Pantänus zu den Indern (wahrscheinlich den südlichen Arabern) gekommen sei und der Sage nach bei den dortigen Christen das Evangelium Matthäi gefunden habe, welches der Apostel Bartholomäus denselben in hebräischer Sprache hinterlassen hatte.“ Dagegen, dass dieses Evangelium das Hebräer-Evangelium gewesen sein wird, kann auch Keil nichts sagen. Epiphanius Haer. XXIX erklärt das nazaräische Evangelium *καθ' ἑβραίων* oder *κατὰ Ματθαῖον* allerdings, ohne es gesehen zu haben, für die authentische Urschrift des Apostels (S. 23). Aber Hieronymus hat das hebräische Matthäus-Evangelium der Nazaräer nicht bloß gesehen, sondern auch

abgeschrieben, ja griechisch und lateinisch übersetzt und für die Urschrift des Matthäus erklärt. Dieses Zeugniß hat Keil (S. 19 f.) vergeblich abzuschwächen versucht. Schon in seinem Briefe (20) an Papst Damasus bezeichnet Hieronymus (im Anfang 383), offenbar nach dem Hebräer-Evangelium, als Urschrift des Matthäus (21, 9): *Osanna barrama* (vgl. Anger, *Ratio III* p. 13, not. 2). Noch fast 10 Jahre später (392) hat Hieronymus in dem *Catalogus de viris illustr.* c. 2. 3 das Hebräer-Evangelium entschieden für die Urschrift des Matthäus erklärt. Zunächst schreibt er c. 2: *Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur.* Dann lesen wir c. 3: *Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Iudaea propter eos, qui ex circumcissione crediderant, evangelium Christi hebraicis literis verbis quoque composuit; quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est. porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr [ein Verehrer des Origenes] studiosissime confecit. mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit [was Zöckler, Hieronymus S. 58, schon um 378 ansetzen möchte]. Wie ist es nur möglich, dass Keil (S. 19) von Hieronymus behaupten kann: „Dieses Hebraicum unterscheidet er hier deutlich von dem evangelium secundum Hebraeos“! Im Gegentheil findet er die hebräische Urschrift des Matthäus in dem Hebräer-Evangelium wieder, welches er selbst vor mehr als 10 Jahren von den Nazariern in Beroä zur Abschrift erhalten hatte. Zeit genug hat Hieronymus gehabt, um sich über das Hebräer-Evangelium ein festes Urtheil zu bilden. Ist es also glaublich, wenn Keil fortfährt: „Später jedoch ist er an dieser Ansicht von dem Verhältnisse des Hebräer-Evangeliums zu dem hebräischen Matthäus-Evangelium irre geworden“? Wo denn? „Im Commentare ad Matth. 12, 13 (vom J. 398) sagt er nur: *Evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone translatus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.*“ Nun, wenn man eine Ansicht als falsch oder irrig bezeichnen will, nennt man sie doch nicht ohne weiteres die Ansicht der Mehrheit. So pflegt man vielmehr seine eigene Ansicht gegen den Widerspruch einer Minderheit zu decken. Nur mit Rücksicht auf den Widerspruch einer Minderheit bezeichnet Hieronymus auch *contra Pelag. III, 2* (vom J. 415) das in der Bibliothek zu Cäsarea befindliche Hebräer-Evangelium als*



evang. iuxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autumant iuxta Matthaeum (vgl. comm ad Ies. 40, 8. Ez. 24, 7). Daraus, dass Hieronymus die Ansicht der Mehrheit nennt, dürfen wir wahrlich nicht schliessen, dass er die Ansicht der Minderheit getheilt habe. Mit Unrecht schliesst Keil: „Hieraus ergibt sich unzweifelhaft, dass Hieronymus, als er das Hebräer-Evangelium genauer kennen lernte [erst nach über zehnjährigem Besitze, nach eigener Abschrift und Uebersetzung in das Griechische und Lateinische hinterher genauer kennen lernte], die Ueberzeugung gewann, dass dasselbe nicht ein von Matthäus verfasstes hebräisches Evangelium sei, wofür es a plerisque und anfänglich [über ein Jahrzehnt hindurch] auch von ihm selbst gehalten wurde; wenn man insbesondere noch berücksichtigt, dass er in seinem Matthäuscommentare nirgends [wohl aber in Epi. 20 ad Damasum] das hebräische Original des Matthäus zur Erklärung heranzieht.“ Uebrigens hat Hieronymus wenigstens zu Matth. 6, 11. 12, 13. 23, 35. 27, 16. 51 die Lesarten des Hebräer-Evangeliums wohl angemerkt. Es beruht also auf keinem Grunde, wenn Keil fortfährt: „Hiernach sind wir vollkommen berechtigt, die Angaben des Eusebius, Origenes, Irenäus u. a. Kchv. [nein: aller Kirchenväter] von der hebräischen Abfassung des Matthäus-Evangelium auf das Hebräer-Evangelium zurückzuführen, welches die Judenchristen, die es gebrauchten, für ein von Matthäus in hebräischer Sprache verfasstes Evangelium ausgaben, und die Kirchenväter, die dasselbe theils gar nicht gesehen hatten, theils wegen Unkenntniss der hebräischen (aramäischen) Sprache nicht zu beurtheilen im Stande waren, dafür hielten.“ „Das *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίων* war zwar dem Matthäus-Evangelium so verwandt, dass es für ein hebräisches Matthäus-Evangelium ausgegeben und von denen, die es nicht genauer kannten, dafür gehalten werden konnte, stand aber zu demselben in einem durchaus secundären Verhältnisse; war nicht ein mit häretischen und apokryphischen Zufügungen und theilweisen Veränderungen versetzter Matthäus, wie Meyer S. 16 sagt, sondern eine von den Nazaräern ausgegangene Uebersetzung und Bearbeitung des griechischen Matthäus-Evangeliums, die wahrscheinlich nicht lange nach dessen Abfassung für die des Griechischen nicht mächtigen Judenchristen Palästina's, Syriens und Arabiens ausgefertigt worden.“ Was könnte uns nur berechtigen, das Hebräer-Evangelium für eine Uebersetzung aus unserm grie-

chischen Matthäus-Evangelium zu halten? Keil (S. 23 f.) weis in dieser Hinsicht nur zu wiederholen, was einst Delitzsch (das Matthäus-Evangelium, 1853, S. 21 f.) vorgebracht hat, ohne auf längst von Anderen Gesagtes Rücksicht zu nehmen: בִּי רַבֵּן, was den Accusativ Βαραββᾶν Matth. 27, 16 irrig wiedergeben soll, wie wenn nicht auch so der „Rabbinensohn“ herauskäme; זכריה בר יודיה, was offenbar eine Verbesserung des Irrthumes in Ζαχαρίων υἱοῦ Βαραββᾶν Matth. 23, 35 sein soll, obwohl doch eine vermeintliche Verbesserung im Griechischen nach Zach. 1, 1 viel näher liegt; גדור, was von ἐπιουσίον Matth. 6, 11 „eine nicht allein unzutreffende, sondern auch sachlich ganz unpassende Uebersetzung“ sein soll, wogegen es genügt, auf Grotius, Wetstein, Fritzsche, Winer, Bretschneider, Meyer, Grimm u. A. zu verweisen. Soll doch das Hebräer-Evangelium, wenn es bei dem Tode Jesu das supraliminare templi sich spalten lässt, am Ende gar „absichtlich oder unabsichtlich den Sinn von εὐαγγέλιον untergeschoben“ haben. Gesuchter lässt es sich wohl nicht beweisen, „dass das Hebräer-Evangelium nicht die Urschrift des Matthäus in sich schloss, sondern selbst erst aus dem griechischen Matthäus erwachsen ist.“ Und was sollen wir von der Glaubwürdigkeit der alten Kirchenlehrer, auf welche man doch sonst so viel giebt, nur denken, wenn sie das griechische Evangelium, welches sie von dem Apostel Matthäus erhalten hatten, auf das Vorgeben der Nazaräer hin, die hebräische Urschrift desselben zu besitzen, einstimmig für eine blosse Uebersetzung erklärt hätten?

Geht man, wie Keil, von vorn herein von der griechischen Ursprünglichkeit des Matthäus-Evangeliums aus, so kann freilich nicht die Rede sein von verschiedenen Bestandtheilen desselben, von einem inneren Unterschiede der judenchristlich-universalistischen Uebearbeitung und der judenchristlich-particularistischen Grundschrift. Wie ist es aber nur möglich, diesen Unterschied zu verkennen? Matth. 10, 5. 6 lesen wir das Gebot Jesu: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθῃτε· πορεύσαθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ. Das heisst doch wohl: die Apostel sollen weder Heiden noch Samariter, sondern lediglich reine Israeliten oder Juden bekehren. Keineswegs, sagt Keil, das Gebot ist nicht unbedingt, sondern relativ zu fassen. Das soll sich schon aus dem μᾶλλον (d. h. zuvörderst und zunächst) ergeben. Hätte Keil über μᾶλλον doch nur Grimm's Lexion 2b nachgeschlagen! Ja hätte er

- nur Matth. 10, 28 beherzigt, wo er das *μᾶλλον* doch selbst erklärt: vielmehr! Das Relative soll noch deutlicher erhellen aus dem weiteren Contexte, namentlich aus dem Worte v. 23: „ihr werdet die Städte Israels (d. h. eure Mission) nicht vollendet haben, bis der Menschensohn gekommen sein wird.“ Nun, daraus erhellt doch wohl, dass die Apostel nicht einmal mit der Judenbekehrung, auf welche sie sich beschränken sollen, zu Ende kommen werden, und dass an ihre Heidenbekehrung nicht zu denken ist. Keineswegs, sagt Keil: „In dieser Vorschrift liegt weder jüdischer Particularismus, noch ist dieselbe bloss auf die erste Aussendung der Apostel zur Erprobung ihrer Befähigung für den apostolischen Beruf zu beschränken, was mit dem übrigen, ganz allgemein gehaltenen Charakter der Instruction streiten würde. Die relative Fassung dieser Vorschrift entspricht vielmehr der durch die ganze Schrift durchgehenden Anschauung, dass das Reich Gottes in Israel gegründet wird und von Israel aus zu den übrigen Völkern gelangen soll. Christus schliesst damit den Aposteln das Gebiet der Heiden und Samariter weder überhaupt noch auch nur für jetzt zu, sondern weist sie nur an, das Missionswerk in Israel zu beginnen und so lange fortzusetzen, bis da kein Raum für sie mehr sein werde.“ Jesus soll also den zwölf Aposteln nur ein solches Verfahren vorschreiben, wie es der Paulus der Apg. beobachtet, indem er das Evangelium zuerst den Juden, und erst wenn die Juden sich dagegen verstocken, den Heiden verkündigt. Das ist eine augenfällige Umdeutung, von welcher die Urapostel des Galaterbriefs nichts wissen, indem sie den Paulus und Barnabas wohl *εἰς τὰ ἔθνη* ziehen lassen, selbst aber nur *εἰς τὴν περιτομὴν* ziehen wollen (2, 9). Und Keil schafft den Widerspruch dieses Gebots gegen Matth. 28, 19 (*πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη κτλ.*) durchaus nicht hinweg durch die weitere Bemerkung: „Der Befehl Christi an die Apostel nach seiner Auferstehung, das Evangelium allen Völkern zu verkündigen, ist nicht eine Erhebung des apostolischen Berufs zum Universalismus im Gegensatz zu dem Particularismus der vorliegenden Instruction, sondern nur die offene Erklärung über die universelle Bestimmung des Evangeliums, die implicite sowohl in dem Verhalten Jesu gegen Samariter und Heiden, als auch in der nur relativen Beschränkung der apostolischen Mission auf Israel in unserem Verse schon enthalten war.“ Das Relative ist in jene Stelle nur hineingetragen.

Eine unbefangene Schriftauslegung kann man von dem

Herrn Verfasser überhaupt nicht erwarten. Aber wohlthuend ist es doch, dass er von dem Vorurtheile der mannigfaltigen Marcus-Hypothesen ganz frei ist, vielmehr den Marcus und Lucas dem Matthäus erst nachfolgen und von demselben abhängig sein lässt (S. 39 f.).

A. H.

Adolf Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der Antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus und den späteren Historikern. Nebst einer Untersuchung über die Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande. Leipzig 1878. 8. 92 S.

Vertheidiger und Gegner der Aechtheit der Ignatius-Briefe stimmten bisher fast ausnahmslos darin überein, dass Ignatius von Antiochien unter Kaiser Trajanus Märtyrer geworden sei, und dass die Briefe, welche seinen Namen tragen, eben in dieser Zeit geschrieben sein wollen. Dass sie nun aber wirklich zu dieser Zeit geschrieben sind, hat wohl noch Th. Zahn mit aller Anstrengung zu beweisen versucht, aber nicht einmal seinem Genossen in der neuen Ausgabe der Patres apostolici einleuchtend zu machen vermocht. A. Harnack sieht ein, dass die Briefe des Ignatius einer späteren Zeit angehören, und macht nun den Versuch, auch den Märtyrertod des Ignatius beträchtlich später anzusetzen. So schliesst er (S. 68 f.) mit dem Ergebniss: „Also beruht nachweisbar die Tradition, Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden, auf der Angabe des Julius Africanus. Diese Angabe aber beruht selbst 1) auf einer antioch. Bischofsliste, auf welcher Ignatius als 2. Bischof verzeichnet war; 2) auf einer willkürlichen schematischen Berechnung des Africanus, durch welche er auf die Zeit des Trajan geführt wurde; 3) möglicherweise auf einer wirklichen Tradition, die ihm bekannt war.“ Die Annahme einer solchen dritten Quelle findet Harnack weder nothwendig noch wahrscheinlich. „Bei der Untersuchung der wichtigsten Probleme, die über dem Ursprung der unter dem Namen des Ignatius überlieferten Briefe schweben, sind die Angaben der Tradition somit nicht weiter in Rechnung zu ziehen. Liesse sich z. B. die Hypothese der Echtheit der Briefe unter der Voraussetzung, sie seien z. Z. des Hadrian (der auch den Namen Trajan führte) oder selbst des Antoninus Pius geschrieben, als die wahrscheinlichste erweisen, so ist das Veto angeblicher Traditionen nicht weiter zu beachten“ (S. 71). Prüfen wir diese Behauptung um so unbefangener, da Harnack selbst in dem Vorworte schreibt: „Für jede Berichtigung werde ich den

(XXI, 3.)

Fachgenossen Dank wissen, zumal wenn die erste Pflicht des Chronologen, Sicheres und Unsicheres reinlich zu sondern, irgendwo auf diesen Blättern verletzt sein sollte"! Dass erst Julius Africanus in der Chronik vom J. 222 den Märtyrertod des Ignatius unter Trajanus angesetzt haben sollte, ist auf alle Fälle sehr schwer zu beweisen, da die erhaltenen Bruchstücke weder von Ignatius noch von den Bischöfen Antiochiens irgend etwas enthalten. Harnack meint die Angaben des Africanus über die Antrittsjahre der antiochenischen Bischöfe bis Philetus (seit 215) noch aus der Chronik des Eusebius ermitteln zu können. Es verdient nun alle Beachtung und hat sogar hohe Wahrscheinlichkeit für sich, dass Eusebius in der Chronik das Werk des Africanus benutzt hat, bleibt aber doch eine blosser Vermuthung. Das Verzeichniss der ältesten Bischöfe Antiochiens in der Chronik des Eusebius findet nun Harnack durchaus schematisch angelegt, und zwar so, „dass der Amtsantritt des antiochenischen Bischofs 4 Jahre nach dem Amtsantritt eines römischen Bischofs verzeichnet ist“, woraus „sich von selbst die wesentliche und totale Unbrauchbarkeit aller Ansätze“ ergebe (S. 18). Aber wie denn? Evodius tritt ja schon 42 an, also nur 3 Jahre nach dem Antritt des Petrus in Rom (39), Ignatius 69, gleichfalls 3 Jahre nach dem Amtsantritt des römischen Linus (66), Theophilus 169, gar 5 Jahre nach dem Amtsantritt des römischen Soter (164), Asklepiades 210, vollends 1 Jahr vor dem Amtsantritt des römischen Calixtus (211). Von 10 antiochenischen Bischöfen wollen sich also 4 jenem Schema nicht fügen und veranlassen allerlei Hypothesen, welche man zu dem „Sicheren“ nicht wird rechnen können. In der Kirchengeschichte hat Eusebius selbst jenes Schema völlig preisgegeben, ja verändert, wie Harnack (S. 23) meint, weil er die schematische Anordnung der Bischöfe in der Chronik des Julius durchschaute. Wäre der Schematismus nur so augenfällig! Auch in der Chronik des Eusebius verschwindet der vermeintliche Schematismus völlig, wenn man nicht nach Jahren Abrahams (welche Rechnung Eusebius eingeführt hat), sondern nach den hier und da abweichenden Amtszeiten der Bischöfe rechnet. Harnack (S. 25) gesteht selbst: „Dieses Ergebniss scheint auf den ersten Blick die bisher gefundenen Resultate in Frage zu stellen.“ Die Sache steht keineswegs so, wie Harnack fortfährt: „Allein die oben gegebenen Nachweisungen sind, wie ich glaube, so unwidersprechlich, dass eine andere Erklärung des hier vorliegenden Problems gesucht werden muss.“ Die einzige Er-

klärung soll sein, „dass die eigenthümliche unpräcise Anordnung der Amtsantritte der römischen Bischöfe, wie sie Eusebius zu den Jahren Abrahams vermerkt hat, gleichfalls nicht von ihm erdacht, sondern in genauer Anlehnung an seine Quelle, deren Ansätze in Olympiaden er nur umzurechnen hatte, vorgenommen worden ist.“ Eine „sichere“ Chronologie ist es auf keinen Fall, wenn man aus dem veränderten Eusebius der Chronik sich einen durchaus schematisirenden Africanus zurechtmacht.

Dass Julius Africanus die Reihenfolge der antiochenischen Bischöfe zu allererst angegeben habe, kann auch Harnack (S. 67) nicht behaupten. Er belehrt uns: „Das Verzeichniss antiochenischer Bischöfe, welches Africanus benutzte, hat nicht mit Petrus, sondern mit Euodius begonnen und hat über eine Einsetzung des Euodius durch irgend einen Apostel nichts mitgetheilt.“ Um so besser! Aber Harnack fährt fort: „Dieses Verzeichniss enthielt nichts als eine Reihenfolge von Namen; insonderheit liegt nicht nur kein Grund vor, anzunehmen, der Name des Trajan sei in demselben mit dem des Ignatius verknüpft gewesen, sondern es ist positiv unwahrscheinlich, dass eine solche Zusammenstellung daselbst zu lesen war.“ Welches Recht haben wir, dem vorafricanischen Verzeichnisse antiochenischer Bischöfe die nackten Namen: Euodius, Ignatius, Heron, Cornelius, Eros, Theophilus zuzuschreiben? Sehr beachtenswerth ist es, dass der letztgenannte Bischof Theophilus von Antiochien selbst schon eine Art Chronik geschrieben hat, in welcher die Vorgänger weder gefehlt noch mit den blossen Namen angegeben sein werden. Diesen Theophilus findet auch Harnack (S. 43 f.) bei Malalas oftmals mit der höchsten Achtung erwähnt. Nun lesen wir aber bei Malalas X. p. 252 (325): *ἐπὶ δὲ τῆς βασιλείας τοῦ αὐτοῦ Νέρωνος, ἀνῆλθεν ἐν Ῥώμῃ Σίμων τις ὀνόματι Αἰγύπτιος μάγος, ποιῶν διὰ γοητείας φαντασίας τινάς καὶ λέγων ἑαυτὸν Χριστόν. ἀκούσας δὲ ὁ ἅγιος Πέτρος ὁ ἀπόστολος περὶ αὐτοῦ ἀνήχετο ἐν τῇ Ῥώμῃ. διερχομένου αὐτοῦ δι' Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης, συνέβη τελευτῆσαι Εὐοδὸν τὸν ἐπίσκοπον καὶ πατριάρχην Ἀντιοχείας καὶ ἔλαβε τὸ σχῆμα τῆς ἐπισκοπῆς Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης Ἰγνάτιος, τοῦ ἁγίου Πέτρον τοῦ ἀποστόλου χειροτονήσαντος. συνέβη δὲ ἐν τοῖς αὐτοῖς χρόνοις τελευτῆσαι καὶ Μάρκον τὸν ἀπόστολον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ μεγάλῃ, ἐπίσκοπον ἕνα ἐκεῖ καὶ πατριάρχην. καὶ παρέλαβε τὴν ἐπισκοπὴν παρ' αὐτοῦ Ἀνιανός, μαθητὴς αὐτοῦ, καθὼς ὁ σοφὸς Θεόφιλος ὁ χρονογράφος συνεγράψατο.* Da muss auch Harnack schliessen: „1) dass die Chrono-

graphie des Theophilus eine alexandrinische Bischofsliste enthalten hat, also doch auch sicher eine antiochenische; 2) dass die alexandrinische Bischofsliste bei Theophilus ebenso begonnen hat, wie bei Eusebius.“ Nun, da wird doch wohl auch die antiochenische Bischofsliste bei Theophilus ähnlich begonnen haben, wie in der Chronik des Eusebius? Eben dagegen sperrt sich Harnack: „Leider erfahren wir bei Malalas nichts über die antiochenische Liste des Theophilus; denn dass die Nachricht über Petrus und Euodius, welche Malalas unmittelbar vorher mittheilt, nicht jener entnommen ist, scheint offenbar.“ Scheint offenbar? Ist denn nicht der Bischofswechsel zu Alexandrien durch die Gleichheit der Zeit mit dem zu Antiochien verbunden? Wer es sich nicht von vorn herein in den Kopf gesetzt hat, den Ignatius nicht so frühe Bischof von Antiochien geworden sein zu lassen, wird gar keine Nöthigung sehen, dem Theophilus bloss das Allerletzte über Marcus und Anianus zuzuschreiben. Theophilus, welcher auch nach Harnack um 170 den Bischofstuhl von Antiochien bestieg, wird unter seinen Amtsvorgängern den Ignatius nicht vergessen haben. Zwischen sich und Ignatius wird schon Theophilus den Heron, Cornelius, Eros genannt haben, deren Episkopate, zu gegen je 20 Jahren gerechnet, bis in die Zeit Trajan's zurückführen. Auf keinen Fall ist es erwiesen, dass erst Julius Africanus die Jahre der ältesten Bischöfe von Alexandrien nach willkürlichem Schematismus zurechtgemacht haben sollte.

Vor Julius Africanus werden auch Tatianus und Clemens von Alexandrien die ältesten Bischöfe Antiochiens behandelt haben. Auf diese beiden Gewährsmänner beruft sich ja Malalas X. p. 242 (312) für Petrus als den ersten Bischof von Antiochien, und sein Bericht wird wenigstens zum Theil bestätigt durch das Chronicon paschale p. 436 (232). Den Ignatius aber hat schon Origenes Hom. VI. in Luc. (Opp. III, 938) genannt *τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ρώμῃ θηρίοις μαχράμενον*. Dieser Aussage meint Harnack (S. 67) freilich, nachdem die fragliche Angabe über Ignatius bis auf das Jahr 222 zurückverfolgt sei, keinen selbständigen Werth beilegen zu dürfen. Allein wie will er es nur irgend wahrscheinlich machen, dass Origenes seine Angabe von dem, allerdings älteren, Zeitgenossen entnommen haben sollte? In solchem Verhältniss stand Origenes, wie sein Briefwechsel lehrt, eben nicht zu Africanus. Auf die blosse Möglichkeit, dass Origenes bloss dem Africanus nachgeschrieben habe, stützt sich die Behauptung, „dass die Tradi-

tion, Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden, eine blosse Möglichkeit ist, der keine Sicherheit, ja nicht einmal eine besondere Wahrscheinlichkeit zukommt“ (S. 71). Den Ignatius als zweiten Nachfolger des Petrus auf dem Bischofsthule von Antiochien kann Origenes recht gut aus einer älteren Ueberlieferung haben. Konnte Ignatius aber als der dritte (oder zweite) Bischof von Antiochien gelten, so kann man ihn kaum den Kaiser Trajanus überlebt haben lassen.

„Die Zeit des Ignatius“ wird Harnack schwerlich mit Erfolg so weit herabgerückt haben. Unverändert bleibt die Streitfrage, ob ein solches Martyrium des Ignatius, wie es die Briefe seines Namens darstellen, unter Kaiser Trajanus irgend denkbar ist. Dagegen über die ältesten antiochenischen Bischöfe seit Theophilus hat Harnack (S. 42 f.) zu allererst die Nachrichten sehr dankenswerth zusammengestellt. Diese Ausführungen sind recht verdienstlich. Auch der Anhang „Zur Geschichte der Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande“ wird nicht bloss „hoffentlich Niemandem beschwerlich fallen“, sondern auch Manchem durch Mittheilungen aus den Handschriften schätzbar werden. A. H.

Friedr. Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides kritisch untersucht und hergestellt. Halle 1877. 8. 123 S.

Julius Africanus hat nicht bloss eine Chronik geschrieben, welche Eusebius wohl benutzt und zum Theil erhalten hat, sondern auch in einem erhaltenen Briefe seinem jüngern Zeitgenossen Origenes die Unächtheit der Erzählung von der Susanna mit Gründen, welche dieser beantwortet, aber nicht widerlegt hat, nachgewiesen. Africanus hat auch an einen gewissen Aristides einen Brief über die Vereinbarkeit der Genealogieen des Matthäus und des Lucas geschrieben. Dieser Brief enthielt zuerst eine Widerlegung andrer Ansichten, dann die richtige Kunde, welche Africanus überliefert erhalten haben wollte. Wenigstens stellt uns Eusebius KG. I, 7, 1 den Inhalt so dar: *φερε καὶ τὴν περὶ τούτων κατελθούσαν εἰς ἡμᾶς ἱστορίαν παραδώμεθα, ἣν δι' ἐπιστολῆς Ἀριστιίδη γραφῶν περὶ συμφωνίας τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γενεαλογίας ὁ μικρῶ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἀφρικανὸς ἐμνημόνευσε, τὰς μὲν τῶν λοιπῶν δόξας ὡσάν βιαιότος καὶ διεψευσμένης ἀπελέγξας, ἣν δ' αὐτὸς παρείληφεν ἱστορίαν τούτοις αὐτοῖς ἐκτιθέμενος τοῖς ῥήμασιν.* Mit diesen Worten leitet Eusebius seine Mittheilung des zweiten Theiles des Briefes ein, in



welchem Africanus seine eigene Ansicht oder vielmehr die ihm zugekommene richtige Kunde behauptete (KG. I, 7, 2—15). Zum Ueberflusse fügt er noch aus dem Schlusse des Briefes eine Zusammenfassung des Ergebnisses über die Symphonie der beiden evangelischen Genealogieen hinzu (KG. I, 7, 16) und bemerkt schliesslich (KG. I, 7, 17), dass die Genealogie Josephs auch für die Maria, als gleichfalls davidischen Geschlechts, gelten werde. Dann lesen wir KG. VI, 31, 3: *καὶ ἕτερα δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἀφρικανοῦ φέρεται ἐπιστολὴ πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς νομιζομένης διαφωνίας τῶν παρὰ Ματθαίω τε καὶ Λουκᾶ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογιῶν, ἐν ἣ σαφέστατα τῶν τῶν εὐαγγελίων συμφωνίαν παρίστησιν ἐξ ἱστορίας εἰς αὐτὸν καταθέουσης, ἣν κατὰ καιρὸν ἐν τῷ πρώτῳ τῆς μετὰ χεῖρας ὑποθέσεως προλαβὼν ἐξεδέμην.*

Eusebius hat uns in der Kirchengeschichte nur den zweiten Theil des Briefes und etwas aus dem Schlusse wesentlich mitgetheilt. Aber auch der erste Theil, welcher eine Widerlegung der übrigen Ansichten enthielt, sollte nicht ganz verloren bleiben, und zwar gerade durch eine andre Schrift des Eusebius, *περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων* in einem Auszuge und Ausflüssen, wieder bekannt werden. Vor dem durch Eusebius in der Kirchengeschichte bewahrten Stücke fand sich ein beträchtliches Stück des Briefes, welches gerade eine andre Ansicht widerlegt, in einer Catena Nicetae in Lucam des cod. Coislinianus n. 201 aus dem monasterium s. Nicolai Stauronicetae auf dem Athos, ebenso in einer Catena Patrum in evangelium D. Lucae des codex n. 71 (früher 42) der theologischen Abtheilung der k. k. Hofbibliothek zu Wien. Von letzterer Handschrift hatte schon Peter Lambeck (Comm. de bibl. caes. Vindobon. ed. II. lib. III. p. 163) das Vorhandensein eines ausführlichen Stückes des Sextus Julius Africanus de genealogia Christi bemerkt. Dieses Bruchstück konnte Martin Joseph Routh (Reliquiae sacrae ed. I. Oxon. 1814. Vol. II) dem durch des Eusebius KG. erhaltenen voranstellen, den Brief also vollständiger als bisher herausgeben. Eine dritte Quelle liess derselbe noch unbenutzt: „Eadem insuper Africani *ῥῆσις* in bibliotheca Palatina Heidelbergensi, quae pridem translata in Vaticanam nunc restituta est, superesse videtur, prout Catalogus indicat MS. a Frid. Sylburgio compositus, cuius catalogi exemplar in Cod. Bodl. 2955 conservatur: Lemma est, „Ex Africano, De Genealogia in Sacris Literis.“

Eben dieses Bruchstück gab nun Angelo Mai 1825 aus dem Cod. Vaticanus Palatinus n. 120 heraus in *Scriptorum*

veterum nov. collect. Tom. I, p. 21—23. Routh wollte von demselben noch wenig wissen in der zweiten Auflage seines Werkes (Vol. II. Oxon. 1846. p. 331): „inter Eusebii Quaestionum ad Stephanum evangelicarum fragmenta, Quaest. IV. excerptum extat huius epistolae ad Aristidem ex particula illa conflatum a me olim edita atque Eusebiana *θήσει*, sed utraque mutilata atque insigniter interpolata.“ Allein die vermeintliche Zusammenarbeit fand sich auch anderswo. A. Mai gab 1847 in Novae Patrum bibliothecae Tom. IV, p. 217 sq. ex codice vat. palat. CXX pulcherimo saeculi ferme X“ die Epitome jener Quaestiones evangelicae des Eusebius nebst *Ἀφρικανῶν περὶ τῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις γενεαλογίας* (p. 231. 232) noch besser heraus und fügte hinzu eine aus Eusebius gearbeitete Catena „Nicetae ad Lucam in codice A, seu vat. 1611“, welche (p. 272. 273, vgl. p. 269) den Brief des Africanus gleichfalls enthielt. Da liest man p. 272: *ἵνα δὲ μή τις ἡμῶς εὐρεσιλογεῖν ὑπολάβοι, καὶ ἱστορίᾳ χρῆσθαι παλαιωτάτῃ, παρ' ἧς ἔστι τὴν κλῆσιν εὐρεῖν τῆς νομισμένης παρ' ἀμφοτέροις τοῖς εὐαγγελισταῖς διαφωνίας. τῆς δὲ ἱστορίας γέγονε συγγραφεὺς Ἀφρικανός, ἀνὴρ λόγιος καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς ἕξωθεν παιδείας ὀρμωμένοις ἐπιφανής· οὐ πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ καλοῖς λόγοις καὶ ἐπιστολῇ φέρεται πρὸς Ἀριστείδην περὶ τῆς νομισμένης τῶν εὐαγγελιστῶν περὶ τὴν Χριστοῦ γενεαλογίαν διαφωνίας. ἔχει δ' οὕτως.* In der Hs., aber gewiss in Folge einer Verstellung, geht der Brief mit der Aufschrift *Ἀφρικανῶν* vorher (vgl. Mai's Randbemerkungen zu p. 269. 273). Derselbe ist hier nicht so abgekürzt, wie in dem Palatinus, und hat mit demselben wenigstens ein Stückchen (auf p. 269) über Coislin. und Vindobon. hinaus gemeinsam. A. Mai, welcher dieses Stückchen noch nicht einmal hinzugefügt hat, bemerkte p. 274: „Hactenus fragmentum in cod. A. f. 63 b. Africano nominatim inscriptum. cui si subnectas particulam illam, quam habes apud nos in epitome p. 231 [Palat.] *ἵνα οὖν* usque ad *ἐκθήσομαι*, et mox *ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὀνόματα* etc. cum reliqua, ut extat apud Eusebium hist. I, 7 grandiore parte, totam fortasse Africani epistolam tenebimus.“

Spitta hat nun den beachtenswerthen, an sich recht verdienstlichen Versuch gemacht, den Brief des Africanus noch mehr zu vervollständigen. Alles bisher Veröffentlichte hat er genau verglichen, ja noch weiter verfolgt. Durch Hrn. Prof. Wright in Cambridge erhielt er die syrische Uebersetzung von Eusebius KG. I, 7 nach einer Petersburger Hs. von 462

und einer Londoner aus dem 6. Jahrhundert. Zwei Wiener Handschriften, den cod. n. 153 (Nessel) und den für Routh nicht vollständig verglichenen cod. 71. (42) verglich ihm Hr. Scriptor F. X. Wöber zu Wien. Eine vollständigere Vergleichung des cod. Coisl. n. 201, als die für Routh unternommene, besorgte Hr. Pastor S. Berger in Paris. Ueberhaupt ward Spitta bei seiner Arbeit unterstützt durch die Herren DD. Lagarde und Zahn. Sorgfalt genug hat er angewandt. Aber hat ihn jugendliche Kühnheit nicht zu weit geführt?

Schon Eusebius soll den Brief des Africanus völlig missverstanden haben, wie wenn er über die Abstammung Jesu als Lösung eine ausserbiblische Geschichte vortragen wollte. Eusebius habe bei seiner Lesung des Briefes das nicht genügend im Auge gehabt oder behalten, was zu einem richtigen Verständniss desselben nothwendig ist, die geschichtliche Veranlassung. „Will man sich bei ihm über den Inhalt des Briefes orientieren, so wird man die Vorstellung gewinnen, dass in demselben eine Anzahl falscher Meinungen über die Differenz zwischen den Genealogien widerlegt und dagegen die richtige Ueberlieferung auseinandergesetzt werde — die Beschreibung einer wissenschaftlichen Abhandlung“ (S. 29). Spitta S. 31) will dagegen die Veranlassung des Briefes so bestimmen: „Auf einer Reise wurde Africanus irgendwo in eine Disputation über die Differenzen zwischen den Genealogien verwickelt, die so heftig wurde, dass er nicht dazu kam, seine Ansichten positiv zu entwickeln. Ein junger, mit der betreffenden theologischen Frage noch nicht bekannter Mann, mit Africanus vielleicht schon befreundet oder durch den sittlichen Ernst seiner Haltung angezogen, bittet ihn um eine Belehrung in dieser Sache, die ihm Africanus schriftlich zukommen lässt.“ So soll sich denn Africanus nur mit der Wiederlegung der einen Ansicht befasst haben „deren übertriebene Aeusserung ihm Anlass zu seinem Briefe wurde“ (S. 29, Anm. 2). Wir lesen S. 63: „Also nicht einen Bericht der Verwandten Jesu hat Africanus gegeben, wo er das Problem löst, sondern lediglich eine Erklärung des evangelischen Berichts. Dies hat man so gut wie allgemein übersehen oder doch wenigstens nicht mit der nöthigen Schärfe betont. Eusebius ist aber auch hier wieder der erste, der Africanus missverstanden hat, wenn er die *ισογία*, welche dieser expliciren will, näher bestimmt durch *ἢν παρ'ελληνας*, was selbstverständlich nicht auf die Ueberlieferung der Evangelien gehen kann, oder wenn er spricht

von *ιστορία παλαιότητα, παρ' ἧς ἔστι τὴν λύσιν εὐρεῖν τῆς νενομισμένης παρ' ἀμφοτέροις τοῖς εὐαγγελισταῖς διαφωνίας.*“ Ich muss gestehen, dass ich in allem Wesentlichen dem Eusebius glaube, nicht bloss, weil er den Brief des Africanus noch vollständig vor sich hatte, sondern noch mehr, weil mir seine Aussagen durch die Bruchstücke des Briefes vollkommen bestätigt zu werden scheinen. Spitta, dessen Bemühungen ich sonst wohl zu würdigen weiss, scheint mir den Brief im Allgemeinen nicht richtig aufgefasst und namentlich mit Vielem, was frühestens dem Eusebius angehört, gespickt zu haben.

Ich will nichts darüber sagen, dass Spitta (S. 16 f.) den verloren gegangenen Anfang bei dem vaticanischen Nicetas p. 269 β (*πρότερον δὲ τῆς προταθεῖσαν ἡμῖν πρότασιν — δι' ὧν εὐκτασι πολλὴν διαφωνίαν πρὸς ἀλλήλους περιέχειν*) entdeckt haben will. Ich halte mich vor allem an das erstere grosse Stück, welches uns durch Vatic., Palat., Coisl., Vindobon. erhalten ist. Hier finde ich bei Routh nur den Schlusssatz mit Unrecht ausgelassen, wogegen Spitta den Africanus mit allerlei ungehörigen Zuthaten ausstattet. Das Stück, bei welchem ich den Palatinus dem Vaticanus entschieden nachstellen muss, lautet (wobei ich nur die wichtigeren lectiones variantes bemerke):

*Οὐκ ἀκριβῶς μέντοι τινὲς λέγουσιν ὅτι δικαίως γέγονεν ἢ διάφορος αὐτῆ τῶν ὀνομάτων καταρτίθῃσις τε καὶ ἐπιμῆξις τῶν τε ἱερατικῶν, ὡς οἴονται, καὶ τῶν βασιλικῶν, ἵνα δευθῆ δικαίως ὁ Χριστὸς ἱερεὺς τε καὶ βασιλεὺς γενόμενος, ὡσπερ τινὸς ἀπειθοῦντος ἢ ἑτέραν ἐσχηκότος ἐλπίδα. ὅτι 5 Χριστὸς αἰδιος μὲν ἀρχιερεὺς ἔστι πατὴρ, τὰς ἡμετέρας πρὸς αὐτὸν εὐχὰς ἀναφέρων, καὶ βασιλεὺς ὑπερκόσμιος, οὗς ἡλευθέρωσεν νέμων τῷ πνεύματι, συνεργὸς εἰς τὴν διακόμησιν τῶν ὅλων γενόμενος. καὶ τοῦτο ἡμῖν προσήγγειλεν οὐχ ὁ κατάλογος τῶν φυλῶν, οὐχ ἡ μίξις τῶν ἀναγραφῶν γενῶν, 10 ἀλλὰ πατριάρχει καὶ προφῆται. μὴ οὖν κατώμεν εἰς τὸσαύτην θεοσεβείας σμικρολογίαν, ἵνα τῇ ἐναλλαγῇ τῶν ὀνομά-*

1. Οὐκ ἀκριβῶς μέντοι τινὲς λέγουσιν Vat. Coisl. Vind. Routh, Οἱ μὲν οὖν ἦτοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνείναι μὴ δυνήσεντες δοξολογούσῃ πλάνῃ τὴν ἀγνωσίαν ἐπύκνωσαν εἰπόντες Pal. Spitta (welcher immer ἠγνοηκότες schreibt). Wohl aus einer früheren Stelle des Briefes. — 5. ὅτι alle Hos., ἢ ὅτι Routh, Sp., — 6. ἔστι Vat. Coisl. Vind. Routh, om. Pal. Sp. — πατὴρ Vat. Pal. Sp. om. Vind. Routh. — 7. καὶ βασιλεὺς Vat. Coisl. Vind. Routh, βασιλεὺς δὲ Pal. Sp. — 9—21 καὶ τοῦτο — ἄλλως πατέρα Vat. Coisl. Vind. Sp., om. Pal. — 13. ἐπεὶ Vat. Coisl. Vind. Routh, [ἀνω] ἐπὶ Μωϋσέως



ἔργον παράδοξον διηγούμενος, πῶς οὐκ ἂν δικαίως φοβη-  
 θεῖη ὁ διὰ ψευδολογίας ἀληθείας σύστασιν ποριζόμενος,  
 δόξαν οὐκ ἀληθῆ συντιθεῖς; εἰ γὰρ τὰ γένη διάφορα καὶ <sup>40</sup>  
 μηδὲν καταφέρει γνήσιον σπέρμα ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ, εἴρηται  
 δὲ μόνον εἰς σύστασιν τοῦ γεννηθρομένου, ὅτι βασιλεὺς καὶ  
 ἱερεὺς ἔσται ὁ ἐσόμενος, ἀποδείξεως μὴ προσούσης, ἀλλὰ  
 τῆς τῶν λόγων σεμνότητος εἰς ἕμνον ἀδρανῆ φερομένης,  
 δῆλον ὡς τοῦ Θεοῦ μὲν ὁ ἔπαινος οὐχ ἄπτεται, ψεῦδος ὡν <sup>45</sup>  
 κρίσις δὲ τῷ τὸ οὐκ ὄν ὡς ὄν κομπάσαντι.

Ἴνα οὖν καὶ τοῦτο μὲν τοῦ εἰρηκότος τὴν ἀμαθίαν ἐλέγ-  
 ξωμεν, παύσωμεν δὲ τοῦ μηδένα ὑπ' ἀγνοίας ὁμοίας σκαν-  
 δαλισθῆναι, τὴν ἀληθῆ τῶν γεγονότων ἱστορίαν ἐκθήσομαι.

Selbst wenn man mit Palat. zu beginnen hätte: Οἱ μὲν  
 οὖν τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἠγνοηκότες ἢ συνεῖναι μὴ  
 δυναθέντες δοξολογούσῃ πλάνῃ τὴν ἀγνώσιαν ἐπύκνωσαν  
 εἰπόντες (was wohl einer früheren Stelle des Briefes ange-  
 hört), würde doch eine Erörterung über den κατάλογος τῶν  
 φυλῶν und die μίξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν (vgl. Z. 10)  
 vorhergegangen sein müssen. Und warum soll Euselius darin  
 geirrt haben, dass Africanus mehr als eine Ansicht wider-  
 legt hat? Berührt Africanus nicht Z. 18 f. auch die Ansicht,  
 dass Jesus bei Lucas von einem Propheten, wie Nathan, abge-  
 leitet werde? Weist nicht Z. 47 καὶ τοῦτο auf mindestens  
 eine, schon vorher zurückgewiesene Ansicht zurück? In dem  
 erhaltenen Stücke bestreitet Africanus die Ansicht, dass die  
 beiden verschiedenen Stammbäume Jesum als Priester und als  
 König darstellen sollen, ohne wirklich bis auf Joseph herab-  
 zuführen (vgl. Z. 41 sq). Dagegen bemerkt er zuerst Z. 5 :  
 „wie wenn jemand es nicht glaubte oder eine andere Hoff-  
 nung gehabt hätte“. Spitta behauptet (S. 26): „dass mit  
 τινός nach bekanntem griechischem Sprachgebrauche jemand  
 eben sich meint, ist von selbst deutlich“. Aber sollte man  
 einem rechtgläubigen Kirchenlehrer, wie dem Africanus, wirk-  
 lich die Leugnung jener Doppelwürde Christi vorgeworfen  
 haben? Weit näher liegt der Gedanke, dass die Evangelisten  
 so etwas, wie das Königthum und das Priesterthum Christi, in  
 den Stammbäumen gar nicht darzulegen brauchten, weil ja

Coisl. Routh Sp., vñν Vind. — 39. ὁ Coisl. Vind. Routh, ὅτι Vat.,  
 ὁ τε Sp. — 40. δόξαν Vat. Coisl. Vind. Routh, καὶ δόξαν Sp. —

47—49. Ἴνα οὖν — ἐκθήσομαι Vat. (p. 269) Pal. Coisl. Vind. Sp.,  
 om. Routh. — 47. τοῦτο μὲν τοῦ Pal. Sp., τοῦ τοῦτο εἰρηκότος Coisl.  
 Vind., τοῦτο Vat. — τὴν ἀμαθίαν ἐλέγξωμεν Vat. Coisl. Vind.,  
 ἐλέγξωμεν τὴν ἀμαθίαν Pal. Sp. —

niemand diese Doppelwürde leugnete. Nach *ἐπιδοα* Z. 5 setzt Spitta bloss ein Komma. Man darf aber ein Punctum setzen und den Africanus ohne weitere Textänderungen das Priesterthum und das Königthum Christi feierlich ausführen lassen. Christus ist ewiger Priester, da er unsere Gebete an den Vater bringt, und überweltlicher König, da er die Erlösten durch den Geist leitet, Gehülfe zur Regierung aller Dinge geworden. „Und dieses (oder: Auch dieses, wie Andres, was vorher erörtert worden war) verkündigte uns nicht das Verzeichniss der Stämme, nicht die Mischung der aufgeschriebenen Geschlechter (in Stammäbäumen), sondern Patriarchen und Propheten. Steigen wir also nicht hinab zu so grosser frommen Kleinigkeitskrämerei, dass wir durch den Wechsel der Namen das Königthum und das Priesterthum Christi empfehlen: da mit dem königlichen Stamme Juda's der priesterliche Stamm Levi's verbunden ward, als des Naesson Schwester Elisabet Aaron heiratete (Exod. 6, 23), und wiederum Eleazar die Tochter Phatiels (Exod. 6, 25), und von daher Kinder zeugten“. Das ist eben die fromme Kleinigkeitskrämerei, welche Africanus bestreitet, dass Christi Königthum und Priesterthum auf solche Vermischung beider Stämme durch Heiraten der Urzeit gestützt werden sollte, und es steht der Annahme nichts im Wege, dass Africanus Z. 13 — 17 eben die kleinliche Begründung seiner Gegner wörtlich anführt. Seine eigene Begründung des Königthums und des Priesterthums Christi hat er vorausgeschickt. Die unmittelbare Verbindung des *ἐπεὶ* mit *τῆ ἐναλλαγῇ τῶν ὀνομάτων* will Spitta (S. 37 f.) ganz auseinander sprengen. Dazwischen nimmt er sogar eine Lücke an, wie wenn Africanus nun selbst ausgeführt hätte, „dass Christus auch vermöge seiner leiblichen Abstammung [durch levitische Herkunft der Maria] die natürliche Qualification zu König und Priester gehabt habe“ (S. 43). Obwohl Spitta sich hier (S. 44 f.) meiner Deutung von Clem. Rom. *epi. I, c. 32* gegen A. Harnack annimmt, kann ich seine Ansicht leider nicht billigen. Solche „fromme Kleinigkeitskrämerei“ will Africanus eben vermeiden. Und Eusebius hat in der Schlussbemerkung zu dem Briefe des Africanus K. G. I, 7, 17 die Maria nicht dem Stamme Levi, sondern dem Stamme Juda zugewiesen, wesshalb er von Spitta (S. 53) wieder beschuldigt wird, den Bericht des Africanus nicht verstanden zu haben. Auch Gregor v. Naz. *Carm. XVIII, 39. 44. 57* lässt die Maria immer noch dem Stamme Juda, wenn er auch mit dem Stamme Levi vermischt gewesen sei, angehören. Nur

invito Eusebio et vetante ratione ipsa kann Spitta (S. 46f.) hier ein Stück ex catena inedita in codice vaticano (bei Mai nova patr. bibl. IV, 277 sq.) mit der Aufschrift *Εὐσεβίου* (nicht *Αφρικανῶν*) herbeiziehen, um den überlieferten Text des Africanus zu verändern und auszufüllen. So erhalten wir Z. 13f. anstatt des einfachen *ἐπεὶ* eine Textlücke mit Folgendem: [*ἄνω*] *ἐπὶ Μωϋσέως* und nach *παιδοποιησαμένων* Z. 17 so ziemlich das Gegentheil von der Ansicht des Africanus: die Herleitung des Königthums und des Hochpriesterthums Christi aus seiner Abstammung von Naesson. Darin, dass Mai an den Rand schrieb: „Refutat haec Africanus“ kann ich nicht mit Spitta (S. 50) ein Zeichen sehen, mit welcher „Flüchtigkeit“, sondern vielmehr, mit welcher Unbefangenheit dieser Gelehrte den Brief des Africanus gelesen haben muss. Eben mit Rücksicht auf Gegner, welche in den beiden verschiedenen Genealogieen Christi sein auf Verschwägerungen der Urzeit beruhendes, oder durch sie eingeleitetes Königthum und Priesterthum dargestellt fanden, fährt Africanus fort: „Dann hätten die Evangelisten ja gelogen, indem sie nicht Wahrheit, sondern nachgemachtes Lob empfehlen würden. Und deshalb hätte der eine durch Salomo von David abstammen lassen den Jakob, den Vater Josephs, der andre durch Nathan, Davids Sohn, den Eli, des Joseph gleichfalls auf andre Weise Vater. Und doch musste es ihnen nicht unbekannt sein, dass jede von den beiden Reihen der Aufgezählten das Geschlecht Davids ist, der königliche Stamm Juda's.“ Alles ist klar, und weder etwas zu ändern noch etwas einzuschalten. Nur gelegentlich sei zu Z. 24f. bemerkt, dass Gregor v. Naz. Carm. XVIII, 11 den Nathan geradezu Priester gewesen sein lässt.

Um so mehr muss man von vorn herein misstrauisch werden, wenn Spitta (S. 68f.) zwischen den beiden Stücken des Briefes noch eine grosse Einschaltung macht. Africanus soll, ehe er seine eigene Ansicht darlegte, erst die Eigenthümlichkeit der beiden Genealogieen, ihre verschiedene Stellung in den Evangelien voraus untersucht haben. Das geschieht bei dem vaticanischen Nicetas p. 269—272, wohl nach Eusebius, aber schwerlich nach Africanus. Diesen berührt es gar nicht, wenn Spitta s. 11—17 geradezu als Ausführungen des Africanus in diesem Briefe drucken lässt: *καὶ δὴ συνόρα ἐν τούτοις ὕψος καὶ ἀπολουθίαν ἱστορικῆς διηγήσεως, ἣν ὁ Ματθαῖος ἐκτίθεται, Σύρος ἀνήρ, τελώνης τὸν βίον, τὴν φωνὴν Ἑβραῖος. ὁ δὲ Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῆς βοιωμένης Ἀντιοχείας ἦν, ἐν ᾗ δὲ οἱ πάντες λογιώτατοι τοὺς*



Ἰωανᾶς προγόνους αὐχοῦσιν· οὐ μὴν ἀλλὰ πρὸς τῷ κατα φύσιν ἑλληνικῷ τῶν ἀνδρῶν ἐπηγετό τι πλέον ὁ Λουκᾶς ἐν λόγοις, ἅτε ἱατρικῆς ἐμπειροῦ ὦν ἐπιστήμης. Das erinnert ganz an Eusebius KG. III, 4, 6, 7, aber nicht an Africanus. Was hier bei Africanus fehlt, würde weit eher aus dem 5. Buche seiner Chronik zu ergänzen sein, nach der Ausführung, dass Matthäus 1, 8 drei jüdische Könige wegen übergrosser Gottlosigkeit aus den Vorfahren Jesu weggelassen habe (vgl. Chrysostomus in der Catena in s. Matth. ev. ed. Cramer p. 9). Entscheidend ist bei Spitta § 17: ἐγὼ δὲ ἰγοῦμαι αὐτὸν (Lucas) κατὰ καιρὸν καὶ τῇ γενεαλογίᾳ κεκρησθαι καὶ τῇ προσθήκῃ, ὡς ἐνομίζετο (Luc. 3, 23). καὶ γὰρ ἀκλόουδον ἦν τῆς ἐξ οὐρανῶν φωτῆς φησάσης πρὸς τὸν Ἰησοῦν Σὺ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (Luc. 3, 22), μηκέτι καὶ ἀνθρώπων ὁμοίως αὐτὸν ἀναγορεύσαι υἱόν, μετὰ δὲ τῆς, ὡς ἐνομίζετο προσθήκης. Θεοῦ μὲν γὰρ ἀνεκκηρύχθη υἱὸς εἶναι φύσει, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνομίζετο· τοῦ δὲ Ἰωσήφ ἐνομίζετο, ἀλλ' οὐ φύσει υἱὸς ἦν. Kann das Africanus geschrieben haben? Gewiss nicht, wie das von Eusebius bewahrte Stück lehrt.

In diesem Stücke handelt es sich gar nicht um den Gegensatz eines Gottessohns φύσει und eines Menschensohns oder Mannessohns, ὡς ἐνομίζετο sondern Africanus beginnt mit einer doppelten, aber rein menschlichen Sohnschaft, ἢ φύσει ἢ νόμῳ, nämlich φύσει μὲν γνησίου σπέρματος διαδοχῆ, νόμῳ δὲ ἑτέρου παιδοποιουμένου εἰς ὄνομα τελετήσαντος ἀδελφοῦ ἀτέκνου. So will er die Geschichtlichkeit beider evangelischen Genealogieen retten: οὕτως οὐδέτερον τῶν εὐαγγελίων ψεύδεται, καὶ φύσιν ἀριθμοῦν καὶ νόμον. So gewinnt er nicht den Unterschied Gottes als des φύσει πατὴρ und eines Mannes als des πατὴρ, ὡς ἐνομίζετο, sondern τῶν μὲν δοκούντων πατέρων, τῶν δὲ ὑπαρχόντων· ὡς ἀμφοτέρας τὰς διηγήσεις κυρίας ἀληθείας οὐσας ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ πολυπλόκως (πολυτρόπως Spitta) μὲν, ἀλλ' ἀκριβῶς καταλθεῖν. So will er τὴν ἐπακλαγὴν τῶν γενῶν darlegen. Bei dem durch Salomo herabsteigenden Stammbaume des Matthäus ist der Drittlzte Ματθαῖον, ὃς ἐγέννησε τὸν Ἰακώβ τοῦ Ἰωσήφ τὸν πατέρα. Bei der Abstammung durch Nathan ist ὁμοίως τρίτος ἀπὸ τέλους Μελχί, οὐ υἱὸς ὁ Ἡλὶ ὁ τοῦ Ἰωσήφ πατὴρ (οὐ — πατὴρ wohl von Spitta gestrichen, aber ächt). Ἰωσήφ γὰρ υἱὸς Ἡλὶ τοῦ Μελχί. Wie kann nun jeder von Beiden, Jakob wie Eli, Joseph's Vater gewesen sein? Wie waren zuvor diese, Jakob und Eli, zwei Brüder? Und noch früher, wie er-

scheinen deren Väter, Matthan und Melchi, obwohl von verschiedenen Geschlechtern, als des Joseph Grossväter? Africanus antwortet: Matthan und Melchi hatten nach einander dasselbe Weib, die Estha, und zeugten *ὁμομητρίους ἀδελφούς*, von welchen zuerst Matthan, der von Salomo abstammende, den Jakob zeugte, nach dessen Tode Melchi, der auf Nathan sein Geschlecht zurückführende, die Wittve heiratete und mit ihr den Eli zeugte. Von den beiden Halbbrüdern starb zuerst Eli ohne Kinder, worauf Jakob die Wittve heiratete und den Joseph erzeugte. Joseph also war leiblich Jakobs, aber gesetzlich Eli's Sohn. So konnte Matthäus (1, 16) schreiben: *Ἰακώβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ*, Lucas (3, 23) aber wiederum: *ὃς ἦν υἱός, ὡς ἐνομίζετο (καὶ γὰρ τοῦτο προστίθῃσι), τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλί, τοῦ Μελχί*, was Spitta nicht glücklich verändert in: *ὃς ἦν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἰακώβ (!), ὃς καὶ αὐτὸς ἦν υἱός, ὡς ἐνομίζετο — καὶ γὰρ καὶ τοῦτο προστίθῃσι — τοῦ Ἡλί, τοῦ Μελχί*. Freilich kann Africanus nicht so geschrieben haben, wenn er das *ὡς ἐνομίζετο* schon früher erörtert haben sollte. Africanus deutet den Ausdruck auch ganz anders, als er bei Spitta §. 17 gedeutet wird, da er fortfährt: *τὴν γὰρ κατὰ νόμον γένεσιν ἐπισημότερον οὐκ ἦν ἐξαιρεῖν*. Das *ὡς ἐνομίζετο* deutet Africanus nicht auf das Vermeintliche, sondern auf *τὴν κατὰ νόμον γένεσιν*. Diese künstliche Ansicht des Africanus beruht also auf der Auslassung von *τοῦ Ματθᾶν τοῦ Λευὶ* Luc. 3, 24, welche wir auch bei Gregor von Nazianz Carm. XVIII, 26 sq. (freilich nicht V. 88) bemerken, aber keineswegs bloss auf eigener Deutung des Africanus, sondern auch auf der *Ἐσθᾶ* als Gattin erst des Matthan, dann des Melchi. Diese Angabe hat Africanus allerdings aus einer Ueberlieferung, wenn sie auch nur von ihm in Gregor v. Naz. Carm. XVIII, 26 sq. und in des angeblichen Eustathius Antiochenus Comm. in Hexaëmeron p. 69 ed. Allat. (wo das Weib *Αἰθᾶν* heisst) übergegangen sein wird. Africanus fährt ja von Lucas fort: (das *κατ' ἀνάλωσιν* ist trotz Spitta noch zu dem Vorhergehenden zu ziehen) *οὐδὲ μὴν ἀναπόδεικτον ἢ ἐσχεδιασμένον ἐστὶ τοῦτο. τοῦ γούν σαττήρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς, εἴτ' οὐν φανητιῶντες, εἰθ' ἀπλῶς ἐκδιδάσκοντες, πάντως δὲ ἀληθεύοντες παρέδοσαν καὶ (welches καὶ Spitta S. 67 gegen alle Zeugen streicht) ταῦτα κτλ.* Africanus hat keineswegs bloss seine eigene Ansicht, sondern auch eine Ueberlieferung der Verwandten Jesu vortragen, wie das Folgende über die Verbrennung der Geschlechtsregister durch den idumäischen Eindringling Herodes.

Nur Wenige sollen ihre Privatregister gerettet oder durch Erinnerung oder Abschriften das Gedächtniss ihrer Vorfahren bewahrt haben, wie die vorher genannten Verwandten Jesu (*δεσπόσωνοι καλούμενοι*) *ἀπό τε Ναζαρωῶν καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ γῆ ἐπιφοιτήσαντες καὶ τὴν προειρημένην γενεαλογίαν* (wo Spitta wieder grundlos einschaltet: *ἐκ μνήμης*) *ἐκ τε τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν* (der Chronik des AT.) *εἰς ὅσον ἐξικνούντο ἐξηγησάμενοι*. Zuerst fährt Africanus fort: *εἴτ' οὖν οὕτως, εἴτ' ἄλλως ἔχει, σαφεστέραν ἐξηγήσιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἄλλος ἐξευρεῖν, ὡς ἔγωγε νομίζω πᾶς τε, ὃς ἐγγνώμων τυγχάνει, καὶ ἡμῖν αὐτῇ μελέτῳ, εἰ καὶ μὴ ἐμμάτυρός* (oder wie Spitta vorzieht, *εἰ καὶ ἀμάτυρός*) *ἔστι τῷ μὴ κρείττονα ἢ ἀληθεστέραν εἰπεῖν. τό γε τοι εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει*.

Musste ich dem Hrn. Vf. so viel widersprechen, so freut es mich um so mehr, ihm darin Recht geben zu müssen, dass er der schliesslichen Mittheilung des Eusebius (§. 16) aus Palat. voranstellt: *ἡ κατὰ φύσιν γένεσις ἐστὶ Ματθαίου, ἡ κατὰ νόμον ἀνάστασις γένους ἐστὶν ἡ τοῦ Λουκᾶ*. Bei etwas strengerer Selbstprüfung und ruhigerer Ueberlegung wird er recht verdienstlich arbeiten können. Auffallend ist es freilich, dass er die Spuren des Africanus bei Gregor von Nazianz Carm. XVIII und Eustathius Antioch. Comm. in Hexaëmeron gar nicht weiter verfolgt, den Ersteren nur S. 46 Anm. 2 beiläufig erwähnt hat.

An Africanus aber haben wir ebensowohl redliche Wahrheitsliebe, als auch eine gewaltsam und künstlich durchgeführte Ansicht nebst gewagter Ausbeutung einer Art von Ueberlieferung zu bemerken.

A. H.

## Ein Nachtrag über Hegesippus.

Zu S. 309 über Hegesipp's *ἰδία γνώμη* vergleiche ich noch zwei Stellen. Justinus (bei Irenäus adv. haer. V, 26, 2) lässt den Teufel *κατ' ἰδίαν γνώμην* von Gott abgefallen sein. Origenes Philosophum. VI, 21 über Valentinus: *τοῦ δὲ παρὰ τούτων* (Pythagoras und Plato), *ὅτι (δὲ) παρ' αὐτῶν διαψευσαμένου ἰδίαν τε δόξαν συστήσαι πεπειραμένου*. A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

## XV.

# Zur Servet-Kritik

von

**Henri Tollin,**

Lic. theol., Pastor in Magdeburg.

Meine an verschiedenen Orten zerstreuten Servet-Studien haben eine zum Theil recht scharfe Kritik hervorgerufen. Ich bin dadurch meinen geehrten Gegnern und Freunden zu Dank verpflichtet. Und wenn es mir bisher an Gelegenheit gemangelt hat, durch Berücksichtigung ihrer Einwürfe meinen Dank öffentlich abzustatten, so gedenke ich doch das seiner Zeit zu thun. Kann ich bisher auch noch in keinem wesentlichen Punkte, was Servet selbst betrifft, auf die andere Seite treten, so habe ich doch die Gründe Nippold's, Pünjer's, Rauwenhoff's, Schirmacher's, Benrath's, Thelemann's, Trechsel's, Bitzium's, Weidinger's, Sepp's, Willis', Göschen's, Gordon's, Gamgee's, Roget's, ja Ceradini's sorgfältig geprüft, und bitte nur meine hochgeschätzten Kritiker, auch meine Gegen Gründe einer Prüfung an der Geschichte zu unterwerfen. Wenn ich treffliche Arbeiten über Servet-verwandte Männer irgendwie in meinen Studien an der rechten Stelle unberücksichtigt gelassen haben sollte, so bitte ich das weder der Zurücksetzung noch der Uebereilung zuzuschreiben, sondern dem Umstande, dass ich seit etwa siebzehn Jahren in keiner Bibliotheksstadt, davon fünf Jahre auf einem entlegenen Dorfe gelebt habe, dem der Markt der wissenschaftlichen Literatur unerreichbar war. Ich hoffe, das Fehlende nachzutragen. Hier

möchte ich nur auf einige Dinge hinweisen, welche bisher fast alle meine Kritiker übergangen haben, obwohl ich darin die seit Mosheim landläufigen Annahmen verliess.

### Cap. I.

#### Das Geschlecht der Servet-Reves.

In Bezug auf die spanische Urform des Vatersnamens Michael<sup>1)</sup>, des Spaniers<sup>2)</sup>, hat meine Hypothese das Glück gehabt, eine dreifache Beleuchtung zu finden, die von einem Deutschen, die von einem Engländer und die von einem Italiener. Göschel plaidirt für Servede, Gordon für Serveto, Ceradini für Reves. Ich halte fest an der Form Servet. Als fünfte Hypothese käme Servetus in Betracht.

Göschel behauptet<sup>3)</sup>: „Der eigentliche Name dieses bedeutenden und unglücklichen Mannes ist Miguel Servede, während er in medicinischen Werken meist als Serveto oder verdeutsch Servet sich bezeichnet findet.“ Leider sind hierin ebenso viel Fehler wie Zeilen. Denn 1) der Spanier hat sich nie Servede genannt, und wird zuerst vierundvierzig Jahre nach seinem Tode mit dieser unglücklichen Form bezeichnet<sup>4)</sup>. 2) Die medicinischen Werke nennen den Spanier meist Servetus<sup>5)</sup>. 3) Servet ist keine deutsche Uebersetzung von Ser-

<sup>1)</sup> Im Genfer Process nennt Servet sich gern Michel Servetus, einmal, wohl nur in der Eile Miche (Baum: Opp. Calvini VIII. 301.); seine Richter nennen ihn meist Michiel Servet. Saisset's Form Micol (Mélanges 124.) ist unerfindlich. Spanisch hiess er Miguel, italienisch Michele. Die dogmatisch-prophetische Reizkraft dieses Namens zeigte ich bei Kahnis. (Zeitschrift f. d. hist. Th. 1875 S. 554.) Im Worte מִיכָאֵל lag eine Aufforderung in aller Demuth dem Gedanken der Vergottung nachzugehen.

<sup>2)</sup> In seiner deutschen Lebensperiode heisst Servet fast immer nur Michael Hispanus.

<sup>3)</sup> Deutsche Klinik. 1875 S. 68.

<sup>4)</sup> S. Lehrsystem M. Servet's. 1878. II. S. V. Zu den dort Genannten kommt noch C. Pestalozzi: Bullinger, Elbf. 1858, S. 218. u. a.

<sup>5)</sup> So noch Willis im Servetus and Calvin. Lond. 1877. Dass Servetus sogar Pseudonym geworden ist, zeigt Gordon im Christen

veto, sondern eine echt aragonisch-catalanische, ja in Spanien die weit gebräuchlichere Form <sup>1)</sup>.

Gordon <sup>2)</sup> nimmt Mosheim's Hypothese <sup>3)</sup> wieder auf, der Spanier heisse Serveto. Er stützt diese Hypothese auf zwei Gründe: 1) dürfe man nicht schliessen, wie ich gethan hätte, weil im Spanischen Namen auf eto sehr selten seien, so habe der Spanier Michael auch nicht Serveto heissen können. Gewiss wäre der Grund unlogisch <sup>4)</sup>. Meine Meinung ging vielmehr dahin, aus dem Spanisch-Südfranzösischen zu erweisen, dass es unrichtig sei, Servet sei die deutsche Uebersetzung von Serveto. Und das beweist allerdings die Analogie von Avifelet, Cipriano Benet, Pablo Bolet, Bernardo Bonet, Guillermo Botet, Arnaldo Burquet, Jofre Canet, de Fenollet, Juan de Lloret, Dalmacio Praset, Guillermo de Tabertet; das beweisen neben diesen Spaniern die Franzosen Dolet, Muret, Hervet, Pictet, Clevet, Poiret, Fevet, Seret (Paris Matinées X. 4903), Servet's Zeitgenossen <sup>5)</sup>; das beweisen in Michael's Vienner Prozess die Arnoulet, Bertet, Ferret, Grasset, Neret, Basset, Sermet; im Genfer die Viret, Pernet, Roset u. v. a. Die Endung et ist also eine durchaus romanische, mag man nun Servet als Diminutiv von Servus ansehen oder als gleich Servatus fassen <sup>6)</sup>. Gordon's erster Grund beruht auf einem Missverständniss. — 2) sagt Gordon, hat man gewiss das Recht, die Schreibung des

---

Life. 1878, 13. Apr. Notes and Queries. 215 an drei Beispielen aus den Jahren 1774, 1781 und 1821.

<sup>1)</sup> Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch M. Servet. Jena 1876. S. 62.

<sup>2)</sup> Theological Review April 1878. p. 283.

<sup>3)</sup> Anderweitiger Versuch. 109.

<sup>4)</sup> Auch Ceradini: Difesa della mia memoria contro l'assalto dei signori H. Tollin e W. Preyer. Genova 1876 erlustigt sich über das ergo.

<sup>5)</sup> Am 5. Juni und 30. Juli 1527, als Michael in Paris ist, klagt dort ein Priester Benoist Servet (Sernet?) gegen einen gewissen Blaise Servet (Sernet?)

<sup>6)</sup> wie Pelet von Pilatus, Hugo Capet von Capatus, i. e. capa indutus.

eigenen Namens selber zu bestimmen. Würde doch niemand daran denken, von Calvin zurückzugehen auf Cauvin u. s. w. Die Kraft des unveränderlichen Selbstgebrauchs (invariable usage), wie sie sich zeigt auf den Titelblättern von 1531 und 1532 (per Michaellem Serveto alias Reves) und in seiner Correspondenz mit Oecolampad, entscheide für Serveto ein für alle Mal (beyond appeal). Zweifellos, das gebe ich Gordon und Ceradini zu, ist das Zeugniß des Namensträgers und seiner Zeitgenossen den Hypothesen, die irgend wer dreihundert Jahre später macht, vorzuziehen. Nun aber steht es leider nicht so, wie Gordon meint. In seinem ganzen Leben braucht der Spanier die Form Serveto eben nur drei Mal, nämlich auf dem Titel der Libri VII und der Dialogi II, und in einem einzigen Briefe seines Lebghs an Oecolampad<sup>1)</sup>. Oecolampad selbst hingegen in seinem Bedenken an den Senat zu Basel berichtet, was er halte von dem „nuw vszgegangenen buchli Michaels Servet (sic!) von der Tryfaltigkeit“, und nennt ihn in keinem der vorhandenen Briefe Serveto, eben so wenig wie es Capito, Butzer, Zwingli, Calvin thun<sup>2)</sup>. Auch Viret, Farell, Blaurer, Bullinger, Grynaeus, Berth. Haller, Beza, Sulcer, Wolfg. Musculus und die andern nennen ihn nie Serveto. Nur drei Zeitgenossen des Spaniers halten an dieser ersten Form, die er seinem Namen gegeben hatte, fest. Das sind 1) die Strassburger Schulvisitatoren, denen der Magistrat den Liber de erroribus trinitatis zur Recension übergeben hat. Sie nennen ihn 1531 liber cujusdam Michaelis Hispani de (!) Serveto, eine Nobilisirung, die einerseits bezeichnend ist für den Eindruck, den sie persönlich von dem Manne empfangen hatte, andererseits aber verfänglich für die Beweiskraft ihres Zeugnisses in der hier vorliegenden Frage. 2) Martin Frecht in Ulm, der, in zwei Briefen an Capito vom 31. October und 25. November 1538, ohne den Spanier persönlich zu kennen<sup>3)</sup> noch mit ihm zu

<sup>1)</sup> bei Mosheim: Anderweit. Versuch p. 393.

<sup>2)</sup> Opp. Calvini VIII. 863.

<sup>3)</sup> Er glaubt 1538, Michael sei schon im Kerker umgekommen.

correspondiren, ihn Serveto nennt auf Grund des Titelblatts von *de trinitatis erroribus*, also kein neues Zeugniß liefert. 3) Das Berner Votum im Genfer Prozess trägt die Ueberschrift: „Der Prediger zu Bern Bedenken über die Lehre des Serveto“<sup>1)</sup>. Allein in dem Bedenken selbst ist stets die Rede von „Michael Servetus ein Spanger“; — „dieses vnangesähen ist Servetus so vermässen“ (p. 817) und im französischen Begleitschreiben nennen ihn die Berner Michiel Servetus und reden von den *Réponses dudict Servetus* (p. 818) und auch der Prediger Begleitschreiben weiss nur von einem Servetus, nichts von einem Serveto. Da nun die Ueberschrift des erstgedachten Schreibens im Original nicht mehr vorhanden ist, sondern nur in den Abschriften Bullinger des Jüngeren und Simler's, so hat auch jenes dritte Zeugniß für die Form Serveto keine sonderliche Kraft.

Von einem invariable usage und einem beyond appell für Serveto kann also keine Rede sein. Steht doch in allen lateinischen Schriften des Spaniers, mit Ausnahme jener drei Beispiele, immer nur Servetus; Servetus in allen lateinischen Schriften seiner Zeitgenossen, die andern drei Beispiele ausgenommen. Und was das merkwürdigste, in seinen französischen Briefen aus dem Kerker zu Genf nennt sich der Spanier je und je Michel Servetus<sup>2)</sup>. Und selbst seine Richter nennen ihn in den französischen Verhandlungen bald Servetus, bald Servet: ebenso die Vienner, beide nie Serveto. So stehen in den französischen Urkunden, die lateinischen ungerechnet, 45 (fünfundvierzig) Mal Servetus jenem halben Dutzend Serveto gegenüber. An sich selbst ist es ja nicht unmöglich, dass die spanische Urform Servetüs wäre, die letzte Sylbe accentuirt: dann müsste aber die lateinische Umform Servetusus sein, nach Analogie von Drusus, Reusus, Veracrusus, Naplusus, Lusus, Santacrusus cet. Diese Form auf usus aber findet sich nie.

<sup>1)</sup> Opp. Calvini ed. Baum VIII. p. 811.

<sup>2)</sup> Supplie humblement Michel Servetus accusé (ed. Baum. Opp. Calvini VIII. 762.). Unterzeichnet Michel Servetus en sa cause propre (773.). In 6 französischen Briefen nennt er sich 13 Mal Michel Servetus.



Es ist demnach Servetus die Latinisirung eines anderen spanischen Namens <sup>1)</sup>.

Welches Namens, das sagt er deutlich genug.

Den 15. August 1553 constitué personnellement et ayant fait le serment de dire vérité sus, poine de soixante solz et davoit le cas pour confesse, Interroge, dont il est, respond quil est Espagnol Arragonois de Villeneuve et quil est medicin, et quil sappelle Michel Servet<sup>2)</sup> (sic!) Und den 23. August 1553 Constitue personnellement le dict Servet, lequel ayant fait le serment accustume, Interroge sus le premier respond, quil est de Villeneuve . . . et de son nom il sapelle Michel et son surnom Servet alias Revers<sup>3)</sup>. Beide Male beschwört der Spanier, er heisse Michel Servet. Es ist seine Aussage, sein Schwur, der uns auf diese Form gebracht; nicht, wie Gordon anzunehmen scheint, eine deutsche Vorliebe für die Analogie. Und gemäss der von dem Spanier selbst so und nicht anders bestimmten Urform seines Namens, findet sich in Michael's Vienner und Genfer Processen <sup>4)</sup> die Form Serveto nie, die Form Servetus 45 Mal, die Form Servet 137 (Einhundertsiebenunddreissig) Mal <sup>5)</sup>. Das klingt eher wie beyond appell.

Auch existirt noch heute unter den lebenden Spaniern der Name Servet, und ist diese Form dem spanischen Ohr so geläufig, dass man ihr selbst fremde Namen anzuschmiegen unternimmt. So schreibt mir am 30. August 1874 der spanische Delegat zum Brüsseler Congress Señor Dr. Juan Nepomuceno Servet, den die Zeitungen Servet nannten und der allerdings seinen Namen den spanischen Landsleuten durch die Umform

<sup>1)</sup> Sagt man Servetus, so muss man auch Lutherus, Calvinus, Bucerus, Bullingerus sagen. Servetus and Calvin stimmt nicht zusammen.

<sup>2)</sup> Opp. Calvini VIII. 737.

<sup>3)</sup> Opp. Calvini VIII. 766.

<sup>4)</sup> z. B. 30. August 1553 tribunal de Vienne à la Seigneurie de Genève nennt den Spanier Me michiel Servet dict de Villeneuve (Opp. Calvini. VIII. 783.), contre maistre michel Servet dict de Villeneuve (L. I. 784.).

<sup>5)</sup> Ein Mal die Form Servetz (Opp. Calvini ed. Baum VIII. 824.).

Servet zu erleichtern suchte, seine Familie stamme ursprünglich aus Deutschland, wo sie, wie die Pergament-Urkunden beweisen, den Namen Sehr-werth, Serwert, Servert geführt habe.

Indess wenn die Urform von Michael's Vatersnamens Servet hiess, warum nennt er sich denn drei Mal im Leben Serveto <sup>1)</sup>? In Nebensachen hat Servet immer den äusseren Umständen nachgegeben. Es lag das in seinem Blut. Michael, dessen väterliche Familie aus Vilanova, Bisthum Lerida stammte (s. hier Cap. II), also aus Catalonien, bekundete auch darin einen echt catalanischen (keineswegs aragonischen) Zug, dass er es liebte, sich ganz und gar der Sprache, Sitte und Gewohnheit des Landes zu accommodiren, in dem er gerade lebt. Wie er zu Genf seinen väterlichen Stammort nicht Villanova, obisp. de Lerida nennt, sondern Villeneuve <sup>2)</sup> oder am liebsten Villeneuve <sup>3)</sup>; wie er in Frankreich sich nicht Mossen Miguel de Vilanova vorstellt, sondern Maître Michel de Villeneuve <sup>4)</sup>; wie er in den lateinischen Schriften sich latinisirt — En adest, Servetus adest, quem ego quaerebam <sup>5)</sup> — so liebte es der gewandte Catalane, schon um seine Kenntniss des Italienischen zu documentiren, statt Miguel Servet in Italien lieber Michele Serveto zu heissen. Ist doch ebenso häufig, wie die Namens-Endung auf et in Südfrankreich, Catalonien und Aragon, ebenso selten diese Endung in Italien; und gradeso selten wie in Nordspanien und Südfrankreich die Endung eto, so häufig in Italien.

Dazu kam, dass in Italien der Name Servet ein berühmter Name geworden war durch Michael's Vetter Andreas Servet, der aus Anifon in Aragonien stammte, aber in Bologna auch lieber

<sup>1)</sup> Trechsel kann sich nicht entscheiden. Im J. 1839 in den Antitrinitariern I. 68. No. 1 nennt er den Titel richtig per Michaellem Serveto und heisst dennoch den Verfasser Servet I. 62. Im J. 1861 citirt er den Titel falsch per Michaellem Servetum (Herzog's Real-Encykl. XIV. 286), den Mann aber heisst er nun Serveto (I. I. 286.).

<sup>2)</sup> 14. Aug. 1553 bei Baum. Corpus I. I. 731.

<sup>3)</sup> 15. Aug., 23. Aug. al. I. I. 737. 766 al.

<sup>4)</sup> I. I. p. 785 (fünf Mal), 786 zwei Mal. — 787 al.

<sup>5)</sup> Dialog. de Trinit. I. in der Restitutio. 210.

Serveto hiess. Warum sollte nicht auch Michael auf die Italiener Rücksicht nehmen? Auf die Italiener waren seine trinitarischen Schriften ja ganz besonders berechnet. In Italien fand seine Lehre zuerst offene und zahlreiche Anhänger. Italiener war die Mehrzahl seiner Zuhörer bei seinen Vorlesungen in Paris. Er wohnte im Collegio der Lombarden. Sein Interlocutor Petrucci war ein Italiener. Und sein letzter Lebensplan nach der Flucht aus dem Wiener Gefängnis, ging dahin, in Italien (Neapel) ärztlich zu practiciren.

Ein dritter Grund des stolzen Aragonesen, anfangs Serveto statt Servet zu schreiben, war vielleicht die Rücksicht auf seinen Adel, Serveto = de Serveto. Denn mag man nun Servet oder Serveto für die spanische Stammform halten, jedenfalls ist es ein und dasselbe Geschlecht, das sich in Frankreich Servet, in Italien Serveto, in der Republik der Wissenschaften Servetus schrieb.

Und von diesem Geschlecht sagt Michael zu Genf aus (23. Aug. 1553) qu'ils sont Chrétiens d'ancienne race, vivants noblement. (Trechsel I. 304. — Baum 767). Adlig Vollblut, ricos homes, war ja nur Karl des Grossen Heergefolge, jene fränkischen Christen, die ihren Nacken nie gebeugt unter maurisches Joch; jenes Kernvolk aus dem Thal von Roncesval, von dem die Wiedereroberung Spaniens für das Christenthum ausgegangen war<sup>1)</sup>. Wer mütterlicherseits von jenen Recken stammte, war mesnadero, infanzon. Zu diesem niederen Adel gehörten die Servet's.

Zu Michael's Zeit hatten die ricos homes ihr christliches Vollblut schon vielfach mit reicher Juden und Mauren Blut gemischt (St. Hilaire VI. 37). War Michael Servet's Blut christlich unverfälscht, dann marschirte, nach spanischen Begriffen, er von Rechts wegen al pari mit den Granden.

Stimmen nun mit jener Genfer Gerichtsaussage Michael's die Aeusserungen, die ihm in seinen Werken beiläufig und ge-

---

<sup>1)</sup> P. St. Hilaire: Hist. d'Espagne. Par. 1852. III. 266. V. 54. 66. 73.

wissermassen unwillkürlich entfahren? Oder verräth er jüdischen Ursprung, wie ihm der Genfer General-Procurator suggerirt?

Regnum Judaeorum, sagt Servet 1532, erat regnum carnis: similiter et regnum gentium, quod erat nostrum. Regnum vero Christi est regnum Spiritus<sup>1)</sup>. — Quaeso te, sagt er 1553, Nos, qui ex gentibus nati sumus et vivebamus sine lege, quando intravimus in legem Mosis? (Restitutio p. 645.) Die Antwort kann nur lauten: nunquam. Auch spricht für den heidenchristlichen Ursprung die bei einem Spanier auffallende Unkenntniss der jüdischen Gebräuche — Judaei infantes nec baptizarunt unquam nec hodie baptizant, quemadmodum et Johannes<sup>2)</sup> — sowie seine Bilderwahl — Omnis homo, antequam a Christo trahetur, paganus est (De justitia p. 59): eine Bilderwahl, welche ein Abrahams-Sohn nie gebraucht haben würde.

In Servet's anderweitigen Aeusserungen liegt also Nichts, was der gerichtlichen Aussage, die er zu Genf macht, widerspräche.

Allein, sei es nun, um den allgemeinen Ausdruck ses pre-desesseurs auch auf die mütterlichen Ahnen — Servet y Réves — auszudehnen, sei es um das d'ancienne race zu erläutern, jedenfalls nicht absichtslos fügt Michael Servet sofort dem Chrétien's d'ancienne race das vivants noblement hinzu.

Der Jurist Michael Servet, des Notaren Sohn, des Ober-Tribunals-Rath Vetter, musste den Sprachgebrauch des vivants noblement sehr wohl kennen.

Nach dem Brauch der Zeit lag ein Fünffaches in dem Ausdruck, und zwar: 1) es waren keine Juden noch Mauren: denn beide leben in Leibeigenschaft (servidumbre); 2) es waren keine Neueingewanderte<sup>3)</sup>: denn solche sind plebejos; 3) es waren

<sup>1)</sup> De justitia regni Christi p. 58.

<sup>2)</sup> p. 614. l. l. — cf. E. G. Bengel: Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe. Tübing. 1814.

<sup>3)</sup> Pruébase que todos los Ciudadanos honrados que no son de immemorial ó de conquista (de Valencia), si no de moderna matrícula y de privilegio, fueron siempre y son plebejos, a excepcion

keine bloss honrados — vivants honnêtement — wie die Städter, que vivian decentemente<sup>1)</sup>; 4) sie waren de immemorial — d'ancienne race — und vivian segun la nobleza.

Indess nach Analogie von clerus et omnes clericaliter viventes, in welche Formel alle Studenten mit einbegriffen werden<sup>2)</sup>, liegt in dem Ausdruck vivants noblement zugleich auch das Zugeständniss, dass sie 5) nicht dem hohen Adel angehörten, also auf ein Don keinen Anspruch hatten, wohl aber auf ein Mossen, Señor, Escudero. Insbesondere wurde der Ausdruck gern in Spanien wie in Frankreich von der noblesse de robe gebraucht.

In diesem abschwächenden, den Adelsbegriff erweiternden Sinne erscheint er in den französischen Edicten der Zeit. Die Ordonnance vom 17. Juni 1534 nennt in diesem Sinne die Juristenfamilien nobles vivants noblement. Im Edict von Crémieu 19. Juni 1536 werden von der unteren Gerichtsbarkeit (prévôts) eximirt les nobles vivants noblement et autres personnes privilégiées. Und das wird am 24. Februar 1537 durch Königliche Ordonnance dahin erklärt, der König habe gewollt privilegier et favorablement traiter les gens nobles vivans noblement, nos justiciables, en baillant la connaissance et jurisdiction de leurs causes et différends à tous nos Juges Présidiaux (!), et icelle interdisant ausdits Prévôts et Juges subalternes. Das gelte aber nur von denen, die der Königlichen Gerichtsbarkeit unterstehen (nos justiciables). Hingegen voulons et nous plaît, que tous et chacun nos vassaux ayant justice, l'exercent et fassent exercer entre toutes personnes nobles et plébées<sup>3)</sup>.

Es war also keine Erfindung Servet's, sondern ein durchaus technischer Ausdruck, wenn Servet auf des Richters Frage

de los de Valencia, Alacante y San Felipe. — So Madramany: Nobleza di Aragon p. 364 sq.

<sup>1)</sup> Por que se llamaban honrados los Ciudadanos que vivian decentemente, y del prenotado de honrat (honrado), que se les daba. — Madramany 259 sq.

<sup>2)</sup> Faustin Hélie: Hist. de la procéd. crimin. p. 482. 494. 592.

<sup>3)</sup> Les Edicts et Ordonnances des très-chrétiens rois François I. cet. Paris. 1685 p. 2 sq.

nach seinen Ahnen und ob er nicht von Juden stamme, antwortet qu'ils sont chrétiens d'ancienne race vivans noblement.

Nimmt man den Ausdruck in der seinen Genfer Richtern und aller Welt damals wohlbekannten Präcision, wie stellt sich dazu die geschichtliche Wahrheit?

Von den drei Männern des Namens Servet, deren Stand die Geschichte verzeichnet, ist der eine, Andreas, Geheimrath im aragonischen Obertribunal (senator in curia regni Aragoniae, quam civilem vocant); der andere bekleidet den Vertrauensposten eines königlichen Notariats in einer eben erst eroberten Stadt (Tudela); der dritte begleitet seinen König und Kaiser auf seiner Krönungsreise nach Bologna.

Demnach waren die Servet's eine famille de robe, vivant noblement. Und das wollte in Aragonien mehr besagen als anderswo.

Aragonien, das Land der Fueros <sup>1)</sup>, ist des gesammten Mittelalters freiheitlichster Rechtsstaat.

Vor dem Justiza, dem aufrecht Sitzenden, knieend und baarhaupt musste der König schwören (R. St. Hilaire V. 75): ein beredtes Zeugniß, dass in Aragonien Niemand herrsche, als das Gesetz. An den Justiza brauchte nur eine der streitenden Parteien zu appelliren: juris firma; alle andere Jurisdiction, auch die königliche war gehemmt (L. I. V. 78). Des Justiza Handlungen alle werden von der Commission der ständischen, nicht königlichen Inquisidores überwacht. Der Justiza, vom König unabsetzbar, hatte, wo er falsch gerichtet, die Strafe zu erdulden, die er ausgesprochen hat. Nicht die Könige, die Fueros regierten das Land <sup>2)</sup>: die Fueros durch den Adel, „ein Geschlecht stolzer als alle Ritter der Welt“ <sup>3)</sup>. Das Si non, non <sup>4)</sup> gab dem Aufruhr das Gepräge der patriotischen Ehrenpflicht.

<sup>1)</sup> Diese magna charta der aragonischen Freiheit datirt von 1020.

<sup>2)</sup> che per verita solo di nome fosse re, schreibt Contarini, der venetianische Gesandte bei Carl V. a. 1525 (Relazione Venete. Firenze 1844. IV. 28).

<sup>3)</sup> Des Königs Jayme Selbstchronik bei St. Hilaire IV. 126.

<sup>4)</sup> Fueros y observancias de las costumbres escritas del Reyno de Aragon. Çaragoça. 1576. fol. p. 14.

Wollten nun in Aragonien die Könige nicht bloss bemalte Wände sein, so mussten sie's mit den Juristen halten.

Der erste, der die Juristen in ihrem steigenden Einfluss unterstützte, sie an seinen Hof rief und mit sich führte in seinen Kriegen, der kluge Besieger des Emir von Granada und kühne Eroberer von Corsica und Sardinien, erwarb sich beim Volke den ehrenden Beinamen des Rechtsprechers (R. St. Hilaire IV. 353. 385). Noch mehr als der zweite Jayme hob der Juristen Stellung Pedro IV., der im Kriege wie im Frieden nie ohne zwei Legisten und zwei Ritter sich sehen liess. Dafür, dass sie des hohen Adels Macht ihm brachen, erhielten des Rechts Doctoren Ritterrang (l. l. V. 351 No. 2). Unter Ferdinand von Aragonien und Isabella von Castilien musste selbst der Adel, wollte er an den Staatsgeschäften Theil behalten, sich entschliessen, Jurisprudenz zu studiren (l. l. V. 424). Kenntniss der Gesetze war der Freipass für alle Würden des Staats (l. l. V. 422).

Kein Wunder, dass nun auch in der Lebensweise die spanischen Juristen des Adels Sitte annahmen. Sie hielten auf ihren Stammbaum, führten ihr Stammschloss in ihren Schildern und fügten den väterlichen Ahnen die mütterlichen bei.

Gerade so die Servet's. Der Bologneser Zweig nennt sich nach dem Stammdorf in Catalayud: Servet de Anifion; der Tudelitaner Zweig nach dem Stammdorf im Leridensischen: Servet de Vilanova. Michael aber nennt sich nicht bloss Servet de Vilanova, sondern lateinisch Servetus aliás Reves de Vilanova, Villanovanus, oder auch Serveto aliás Reves ab Aragonia Hispanus. Martin Butzer nennt ihn in seiner Correspondenz einmal Michael Reves.

Noch ehe Ceradini von Butzer's Aufschrift wusste, und von Servet's Genfer Aussage (23. Aug. 1553): son surnom Servet alias Revers (Opp. Calvini ed. Baum VIII. 766), zieht der Genuese aus den zwei Malen, wo sich Michael auf dem Titel Serveto alias Reves nennt, den Schluss, sein Name sei eigentlich nicht Serveto gewesen, sondern Reves. (Appunto. Genova 1875 p. 14.) Und auch nach meinen Ausführungen in

Preyer's Sammlung (1876. VI. p. 59 sq.) beharrt Ceradini auf seiner Vermuthung, weil ja Vincentius Placcius sie für richtig hält. Er weiss nicht, dass Placcius gar nicht Reves, sondern Revez schreibt, und dass Placcius schon 1748 von Mosheim widerlegt worden ist, während Ceradini (p. 27. Difesa 1876) eben erst bei Allwoerden (1727) anlangt.

Und doch war Doppelnamigkeit in Spanien bei den guten Familien nichts Seltenes: und es blieb bisweilen dem Zufall überlassen, ob unter des Vaters oder der Mutter Namen das Kind bekannt wurde und berühmt.

Franz Xavier hiess nach seiner Mutter, der Maria Azpicueta Xavier. Sein ehelicher Vater war Juan Jasse <sup>1)</sup>. Antonio Herrera, der Annalist, hatte zum ehelichen Vater den Tordesillas <sup>2)</sup>. Domingo de Roxas, erster protestantischer Geistlicher zu Valladolid, war ehelicher Sohn des Don Juan marques de Poza <sup>3)</sup>; Don Juan Ponce de Leon ehelicher Sohn des Don Rodrigo Conte di Baylen (M'Crie 218); Don Pedro Sarmiento ehelicher Sohn des marques de Roxas (l. l. p. 232) u. dgl. m.

Daher führen denn auch derselben Eltern vollbürtige Kinder nicht selten verschiedene Namen.

Don Juan de Ulloa Pereira ist Vollbruder des Marques de la Mota (l. l. p. 284); Juan de Vergara Vollbruder des Bernardino de Tobar <sup>4)</sup>. Der berühmte Cazalla war ältester Sohn des Cazalla und der Leonora de Viterbo. Seine jüngeren Vollbrüder heissen Francisco und Juan de Viterbo; seine Schwestern Beatriz und Constanza de Viterbo <sup>5)</sup>. Von den Töchtern des Dr. Nuñez und der Leonora Gomez heisst die älteste Elvira Nuñez, die jüngeren Theresa Gomez und Lucy Gomez (l. l. p. 256). Die Beispiele liessen sich beliebig vermehren. Regel ist, dass die erstgeborenen Kinder nach dem Vater, die nachgeborenen nach der Mutter genannt werden.

<sup>1)</sup> Bonhours: Vie de Franc. Xaviers I. 2.

<sup>2)</sup> Weise: Bartholomeo de las Casas p. 168 bei Illgen Zeitschr. 1834. I.

<sup>3)</sup> M'Crie: Hist. of reform. in Spain 225.

<sup>4)</sup> Llorente: Gesch. der Inquisition I. p. XX.

<sup>5)</sup> Quaterly Review. 1828. April. p. 253.



Wer die Verwirrung vermeiden, oder auch die christliche Vollbürtigkeit der väterlichen und mütterlichen Ahnen documentiren wollte, pflegte Vater- und Mutter-Namen durch y in Eins zu verbinden, oder auch bloss durch Nebeneinanderstellung. So Mery y Colomb, Don Rebolledo y Monclus, Garcia y Hernandez, de Urries y Ayerbe, de Manuel y Belmonte, Vargas y Talavera, oder auch schlechthin de Mendoza-Sandoval, de la Riba-Herrera, de Orbe-Larreategui, de Prado-Cuesta u. s. w.

So nannte sich auch Michael Serveto-Reves oder Servet-y-Reves, lateinisch *Servetus alias Reves*.

Sind nun die Familien Servet und Reves, wie Michael zu Genf aussagt, *chrétiens d'ancienne race, vivans noblement* und wie es den Anschein hat, *familles de robes*, so werden wohl aus diesen Familien auch ausser Michael Servet-Reves noch andere geschichtliche Personen sich nachweisen lassen.

Der berühmteste, Michael ausgenommen, unter den Servet's ist Andreas Serveto; unter den Reves aber Louis Servin de Reves.

Andreas Servet's Verwandtschaftsbeziehung zu Michael Servet lässt sich ebenso wenig heute bestimmen, wie die des Louis Servin de Reves. Die einzige Quelle, die wir über Andreas haben, Nicol. Antonio<sup>1)</sup> schweigt. In den *Werken de claris legum interpretibus* von M. Adam, Panziroli, Fichard, Mantua, Baptista, Cotta, Mopha, Gentilis, Terrasson wird sogar sein Name übergangen. Auch Bianchi und Orlandi nennen ihn nicht unter Bologna's berühmten Autoren. Der Historiker Jo. Francisc. Andreas de Ustarroz hat den Theil der spanischen Gedichte, die er von seinem Freund Andreas Servet bewahrte, dem Nicol. Antonio gepriesen. Aber wo sind sie jetzt? In seiner *Bibliotheca de los Escritores del Reino de Aragon* und *El Parnasso Aragonese* hat Ustarroz gewiss seines begabten Freundes gedacht. Aber wer hat sie gelesen? Auch Valerius Andreas Taxander († 1652) im *Catalogus clarorum Hispaniae scriptorum* gedenkt des Bolognesers. Doch ist auch er mir nicht zu

<sup>1)</sup> *Bibliotheca nova hispanica* I. 69 sq.

Gesicht gekommen. Antonio's dritte Quelle, Josias Simler berichtet <sup>1)</sup>: Andreas Servetus (!) Avignonus (sic!) scripsit super Institutiones a tit. de obligat. usque ad titul. quibus modis tollitur obligatio. Doch auch schon bei Conr. Gessner <sup>2)</sup> lesen wir: Andreas Anignonus Hispanus J. C. scripsit in Tit. de actionibus. Liber Bononiae anno Domini 1546 in 8<sup>vo</sup> impressus est. Der grosse Catalog der Sorbonne — 400 Bände kl. Fol., den ich 1858 in Paris einsah, giebt unter No 242 die Titel genauer an und nennt auch ein drittes Werk, woraus man ersieht, dass damals die Sorbonne wirklich im Besitz war. Jetzt sucht man sie dort vergebens. Da Andreas Servet's Werke noch seltener geworden zu sein scheinen, als die Michael Servet's, setze ich die Titel her.

1) Disputationes ad Tit. Instit. De Actionibus: ad Antonium Manrique de Valentia, Collegii Rectorem. Bononiae. 1546. 8<sup>vo</sup>

2) Ad Titulum Institutionum Justiniani De obligationibus sequentesque usque ad Titulum Quibus modis tollitur obligatio: ad Franciscum Vargas, supremi Castellae Senatus Fiscalem. Ibidem 1548. 8<sup>vo</sup>

3) Tractatum de Successionibus ab Intestato secundum Leges Aragoniae. Ibidem 1558. 4<sup>o</sup>

Nicolaus Antonio, dessen befangener Patriotismus es liebt die spanischen Celebritäten zu multipliciren, unterscheidet von Andreas Servet de Anifon sowohl den Michael Servet als auch den Michael de Anifon: Beide, Zeitgenossen des Andreas. Von Michael Servet sagt Antonio hier nur: Diversus est Michael Servetus, Hispaniae haud minus poenitendus ob impietatem quam Priscilianus olim fuit. Den Artic. Michael Servet theilt er, wie Conr. Gesner (Bibliotheca universalis. 1545), in zwei. Unter Michael Servetus Hispanus setzen Gesner und Antonio nur de Trinitatis error. L. VII. Bas. (!) 1531. 8<sup>vo</sup>. Die Dialogor. de Trinit. H. und De justic. regni Christi kennen Beide nicht. Die Restitutio war, als Gesner schrieb, noch nicht er-

<sup>1)</sup> Appendix Bibliothecae Gesnerianae. Tiguri 1583.

<sup>2)</sup> Biblioth. Tiguri 1555. Fol. 7<sup>a</sup>.

schiene. Im Art. II. unter Michael Villanovanus, den Antonio Spanien zur Ehre rechnet, seine Werke lobend, nennen Gesner und Antonio die *Universa ratio* syrup. Par. 1537. 8° und ed. Ptolemaei. Des Villanovaners *Apologia pro Symphoriano Campegio* in Leonardum Fuchsium, die *Apologetica disceptatio pro astrologia*, die *Biblia Santis Pagnini*, die spanische *Summa* des Thomas Aquin kennen Beide nicht. Auch in der 1583ger Ausgabe von Gesner's *Bibliotheca* hielt die Unwissenheit jene Theilung in zwei Artikel fest. Nur dass Servet's theologische Schriften vollständig gegeben werden. Zum Schluss heisst es *Servetanae haereseos duces hodie — 1583 — sunt Georgius Blandrata et Franciscus Davidis.*

Dasselbe Manöver, das sich Antonio's *Bibliotheca* mit Michael Servet erlaubt, scheint ihr auch mit Andreas Servet gelungen zu sein. In seinen handschriftlichen Notizen hätte Antonio wohl nur geschrieben: *Diversus est Michael, hinzukend Servetus. Der sei ein Anderer als Andreas Servetus de Aníñon.* Bei der Ausarbeitung passirte ihm ein Irrthum, er meint, es sei zu ergänzen, nicht *Servetus*, sondern *de Aníñon*. Und wie er eben erst aus Michael Servet zwei Männer gemacht hat, einen Michael Servet und einen Michael Villanovanus, so macht er nun auch aus Andreas Servet zwei Männer, einen Andreas de Aníñon und einen Michael de Aníñon.

Wie dem auch sei, auffallend ist es jedenfalls, dass, so verschieden Michael Servet von Andreas Servet ist, so ähnlich sehen sich Andreas de Aníñon und Michael de Aníñon. Identisch sind Beide spanischen Celebritäten in acht Punkten: 1) in der Zeit ihres Lebens; 2) in ihrem Geburtsort, dem aragonischen Dorfe (417 Häuser nach Madoz) Aníñon; 3) in ihrem Wohnort, dem italienischen Bologna; 4) in ihrem Lebensberufe, dem juristischen; 5) in ihrer Collegialität: Jeder ist *sodalis in Bononiensi Sancti Clementis Hispanorum collegio*; 6) in ihrem Ehrendiplom: Jeder ist *Doctor Augustanus* (!); 7) in ihrer Geistesanlage: Jeder ist *poeta non inelegans*; 8) in ihren Schriften: Jeder hat *ad Titulum Instit. De actionibus* geschrieben.

Verschieden ist bei Michael de Aníñon nur dreierlei: a) er

ist *fidei Apostolicis Indicibus a censendi munere*. Aber liegt im Leben des Andreas Servet das Geringste vor, wesshalb er, das Mitglied des Collegium Clementinum und des höchsten Raths der Krone von Aragon, nicht Mitglied sein konnte auch bei der päpstlichen Index-Commission? b) Michael hat de unitate, ovilis et Pastoris Tractatum geschrieben, der 1578 in 8<sup>o</sup> zu Saragossa. ex officina Dominici de Portonariis erschien. Allein Andreas, am 9. Nov. 1541 in das Collegium Clementinum, vielleicht ein Dreissigjähriger, aufgenommen — seine erste Schrift datirt de 1546. —, warum sollte er nicht mehr 1578 gelebt haben? Decretorum Doctor Augustanus, Aragonier von Geblüt, und, wie Antonio bescheinigt, zu Saragossa in templo maximo Salvatoris in Capella Don Lupi de Luno beigesetzt, warum sollte er nicht im Stande gewesen sein, einen Tractatus de unitate zu Saragossa herauszugeben? c) inter Tractatus D. D. volum. XIII adjungitur: Epilogus omnium quae in hoc opere continentur, ab auctore carmine comprehensus. Indess warum sollte nicht Andreas Serveto, von Kindesbeinen ans Versmachen gewöhnt, in seinem siebenundsechzigsten Lebensjahre einen so geschmacklosen Einfall gehabt haben, das Register zu seinen juristischen Werken in lateinischen Versen abzufassen? Vielleicht ist er an seinen schlechten Versen gestorben: jedenfalls nach seinem Tode ebenso hoch verehrt worden, wie Michael Servet verunehrt <sup>1)</sup>. Vielleicht, dass uns die Archive Spaniens über Andreas Servet de Anifion und seine Beziehungen zu Michael de Anifion noch eher Licht bringen werden, als über Michael Servet und die Servet's Reves de Vilanova.

Offene Frage wird es wohl ebenfalls noch eine Zeit lang bleiben, ob Gaspard de Servet, in Genf bekannt 1521 <sup>2)</sup>, der Servet de Anifion, Servet de Vilanova, oder einem dritten Zweige

<sup>1)</sup> Willis' Nachricht (Servetus and Calvin. p. 540.), dass im Porticus des Instituto Anthropologico zu Madrid Dr. Velasco dem Michael Servet eine Statue errichtet hat, bestätigt mir Velasco selbst im Antiteatro anatómico español. Madrid. 1878 p. 43. Es scheint damit für Servet eine neue Aera zu beginnen.

<sup>2)</sup> Galiffe: Notices généalogiques Genève. 1829. I. 135.

angehört? Adlig musste auch ihr Vater sein. Sonst hätte er nicht die Jeanne Berthelier aus dem ersten Adel von Genf heirathen dürfen. Adlig, denn sonst hätte Gasparde Servet, seine Tochter, nie werden können die épouse de Noble Jean de la Mare, dessen Bruder Noble Etienne de la Mare, Seigneur de Vauzier, schon 1519 syndic de Genève war. Die Genfer Servet-De la Mare waren so streng katholisch, dass, als die Reformation siegte, sie es vorzogen, Genf zu verlassen (Galiffe II. 5). Und doch waren sie vielleicht seit Jahrhunderten in Genf angesessen. Schon 1317 lebte dort No. Jaquemet d'Alinge, seigneur de la Servette (Galiffe I. 135). Der grösste Kenner der Familiennamen, Pott, behauptet, bei Namen sei die Abänderung von ette in et und von et in ette sehr geläufig. Wie, wenn auch Michael Servet's Familie ursprünglich aus der Stadt entstammte, die seine Asche mit Gewalt festhielt? und wie des Marschall Servet Familie aus Deutschland, so aus Genf erst nach Aragonien übergig? Noch heutzutage soll es in Genf mehrere Familien geben des Namens Servet. Sind es Autochthonen? Oder stammen sie aus der Märtyrerasche von Champel? 1858, als ich in Genf mich persönlich danach erkundigte, ist mir keine Antwort geworden.

Von den Servets wenden wir einen Blick auf die Reves.

Zur Zeit, wo Michael Servet-y-Reves in Paris studirt, treffe ich in den Pariser Parlamentsacten (Matinées X. 4907) einen kühnen Herrn, François de Reves, soy-disant juge délégué par notre saint père le Pape (21. Jan. 1538 a P., i. e. 1539). Es ist ein interessanter Process, in dem ein M<sup>e</sup> Jehan Charpentier, Docteur ès droits, chanoine de St. Martin de Tours, curé de St. Maure appelliré comme d'abus de M<sup>e</sup> François de Reves. Und obwohl der Erzbischof von Tours, in eigener Person vorgeladen (d'autrepart) für Reves, den juge délégué des Papstes, in die Schranken tritt, spricht das Parlament dem Charpentier das Recht zu<sup>1)</sup>.

In der gelehrten Welt bekannter wie jener päpstliche De-

<sup>1)</sup> qu'il a été mal et abusivement inhibé et défendu, mal et abusivement procédé et exécuté et bien appelé par l'appelant.

legirte ist der Herausgeber der *Epîtres françaises de personnages illustres et doctes à Joseph Juste de la Scala*. Harderw. 1624.

Ein anderer Freund des J. J. Scaliger, vielleicht des Jacques de Réves Bruder, Louis Servin de Reves, sieur de Pinoche en Vendomois, acht Jahre alt, als Michael Servet starb, hat an dem Ort, wo Michael Servet verbrannt wurde, studirt, unterstützt von seinem Genfer Oheim Claude Servin de Blois, *contrôleur de la maison de la reine de Navarre*<sup>1)</sup>. Ein Vertrauter König Heinrich III. und in reger Correspondenz mit allen Celebritäten seiner<sup>2)</sup> Zeit, ein erklärter Feind der Jesuiten<sup>3)</sup>, that Louis Servin de Reves sich hervor als geschickter Vertheidiger der gallikanischen Freiheiten, wurde von Heinrich IV. im Jahre 1589 zum *avocat général au parlement de Paris* ernannt. In seiner frühesten Jugend Protestant, dann aber bald zum Katholicismus übergetreten, starb Servin de Reves 1626 gerade in dem Augenblick, als er an Ludwig XIII — *qui tenait alors son lit de justice au parlement* — eine feierliche Ansprache hielt<sup>4)</sup>. Seine *Prima Scaligerana* (cf. Bernays I. I.) sind öfter edirt worden, z. B. *Groningae* 1669.

Aus Obigem erhellt, dass auch die Reves eine familie de robe war, *vivant noblement*.

Ich übergehe desshalb den Richard de Reves, Bürgermeister von Deventer, und dessen Sohn Jacob de Reves, den fruchtbaren reformirten Theologen und Gegner der cartesianischen Philosophie († 1658) u. a. m.

In spanischen Scribenten habe ich den Namen Reves nicht gefunden<sup>5)</sup>. Bekanntlich hat das Wort Reves (als *rêves*) nicht bloss im Französischen einen Sinn, sondern auch im Spanischen. Dort bedeutet es „Träume“, hier „Rücken, Hinterseite, Unfall, Wankelmuth, Verkehrtheit“. Giebt es im Deutschen Namen, wie „Rückert, Hinten, Hünten, Niedergesäss, Poppo,

1) *France protestante*. Par. Eug. Haag 1859. IX.

2) cf. Bernays: J. J. Scaliger. Berl. 1855 p. 233.

3) Thuana ed. des Maizeaux. 1740 p. 12.

4) Germ. Brice: *Description de la ville de Paris*. 1752. 8°. IV. 291.

5) Nicht zu verwechseln mit de lo Reyes.

Hinkert, Hinkmann, Unglaube, Wankel<sup>4</sup>, warum soll es nicht auch in Spanien den Namen *Reves* geben können, oder warum sollte es *Michael Servet* Schande bringen müssen *Reves* zu heissen, wenn es doch unter uns Deutschen auch einem Dichter Rückert, Componist Hünten, Philologen Poppo gelungen ist, ihre an sich nicht gerade schönen Namen zu Ehren zu bringen<sup>1</sup>).

Aber es ist auch gar nicht nöthig, den Namen *Reves* für einen spanischen Namen auszugeben.

Nach den Wiener Gerichtsaussagen war *Michael Servet's* Vater Notar zu Tudela. Tudela lag mitten in dem französischen Navarra. Und in der Kaiserstadt wimmelte es von Franzosen. *Michael Navarrus, sed Hispano patre progenitus*<sup>2</sup>), konnte sehr wohl eine Französin aus dem Geschlecht *de Reves* zur Mutter gehabt haben; und *Michael* brauchte sich der Abstammung aus dem Geschlecht *de Reves* wahrlich nicht zu schämen<sup>3</sup>).

*Michael Servet y Reves*<sup>4</sup>), der Spanien, Italien, die Schweiz, Süddeutschland, Paris und Südfrankreich kannte, und dessen echtcatalanische Reiselust ihm keine Grenze zu ferne stellte, warum lebt er nicht in Spanien, wo er so viel freisinnige Gönner hatte; nicht in Italien, wo ganze Städte, wie Venedig, Padua, Neapel sich zu seinem Glauben neigten; nicht

<sup>1</sup>) Wenn die Orthographie der Processakten hier wirklich von *Servet* datiren sollte, so nennt sich *Servet* zu Genf einmal, aber auch nur dies eine Mal: *Revers*, entsprechend dem spanischen *reverso* (bei Baum: *Corpus Reform.* XXXVI p. 766).

<sup>2</sup>) *Commentarii facult. medic. Paris.*

<sup>3</sup>) Sand: *Biblioth. Anti-Trinit.* p. 6 behauptet *de Renes legitur* in *editione secunda librorum de Trinitate et Dialog.* (a. 1684), und G. Arnold: *Kirchen- und Ketz.-Gesch.* (a. 1699) II. 402: *Rennes*. — Sand p. 15 beruft sich für *Rennes* auf des *Alphons Lincurius* oder *Lingurius Tarraconensis Praef. quinque libror. Declarationis Jesu Christi, filii Dei*. Allerdings gab es ja damals eine Familie *de Rennes*, die in den Parlamenten und auf den Bischofsstühlen eine Rolle spielt. Allein *Servet* gehört ihr nicht an. Jene Form ist nichts als ein Schreibfehler für *Reves*.

<sup>4</sup>) Daas *Servet* auch der Familie *Reves* angehörte, vermuthet Mosheim: *Neue Nachrichten* S. 14. cf. *And.* V. 110.

in Frankfurt am Main, wo seine theologischen Werke einen so guten Absatz fanden und bald eine eigene Gemeinde von Servetianern sich constituirte; nicht in den Oberlanden, wo so Mancher ihm sein Wohlwollen erhielt? Warum zieht er es vor, neunzehn Jahre nach einander (1534—1553) in Frankreich zu leben? Warum ging er von dort nur gezwungen fort? Warum neigt er in dem berühmten unparteiischen Vergleich, den er in seinem Ptolemaeus zwischen Land und Leuten von Spanien und von Frankreich giebt, trotz seines glühenden spanischen Patriotismus das Zünglein der Wage fast zu Frankreich herüber? Warum hat er in seinem Leben mehr Französisch als Spanisch gesprochen? Alles das würde sich leichter erklären durch die Annahme, Michael Servet sei schon durch die Geburt ein halber Franzose gewesen, indem die Mutter, die ihn geboren, Französin war.

Wie dem auch sei, jedenfalls liegt diese Annahme näher, als die Mosheim's <sup>1)</sup>, Reves sei ein Spitzname oder Spielerei.

Soll Reves das Anagramm sein von Serveto, warum fehlt <sup>2)</sup> das t? warum das o? Warum dann nicht Treveso oder Revesto? Und wozu, wenn man voll und ganz den Namen nennt auf des Buches Titelseite, zu Michael Serveto ein Anagramm, da ein Anagramm doch nur den wirklichen Namen verbergen soll? Solch eine Spielerei wäre um so auffallender auf einem Titel von Büchern, deren Inhalt so überaus ernst ist, wie die von Servet über die Dreieinigkeit. Und solch Scherzen reimt sich auch nicht mit dem Charakter eines Mannes, dessen ingemisco

<sup>1)</sup> Anderw. Versuch 110. — cf. Sandius: Bibliotheca Antitrinitarior. p. 6.

<sup>2)</sup> Wollte man überhaupt abweichen von der gegebenen historischen Form und an Varianten denken, so lägen am nächsten die cavalleros de Reus, die in den Annalen jener Zeit eine bedeutende Rolle spielen. Der Marsignor (sic!) de Reus, den Carl V. zu Bologna zum Grafen ernennt, hängt aber mit dieser spanischen Familie nicht zusammen, sondern ist der Bastard Adrien aus der Familie de Croy. In den Acten der Zeit heisst er, Rus, Renss, Reux, Reulx, Roeux, Roys, a Rhodio, nie aber Reues. S. v. Raumer's Taschenbuch 1877. S. 95. N<sup>o</sup> 30.



contremisco, perhorresco, viscera concutiuntur, quis non lachrymabitur, non possum continere a gemitu, miserere nostri, res orbi tristissima die Luft mit Wehklagen erfüllt.

Aber von der Scylla fällt Mosheim in die Charybdis. *Reves* soll ein Spitzname sein, den ihm die Commilitonen auf der Universität gegeben hätten. Um Himmels willen, welcher vernünftige Mensch verliebt sich so in seinen Spitznamen, dass er ihn auf dem Titel seiner gelehrten Erstlingswerke zu verewigen strebt? Und wo soll die *Pointe* liegen von dieser spitzen Bezeichnung? *Reves* könnte nur aus Spanien datiren (*Saragossa*?) oder aus *Toulouse*. Ist „Hinterseite, Unfall, Wankelmuth, wetterwendisch Wesen“ denn so eine witzige und spitzige Sache, dass das Opfer des Witzes hätte streben sollen, ihn der Nachwelt zu erhalten? Ueberdies, was konnte er sich Gutes erhoffen, wenn er in einem Buche, das die Kirchenlehre reformiren soll und nach so vielen Seiten sich Gegner bereiten musste, muthwillig und ohne Grund sich selber einen so gefährlichen Spitznamen anhängt? Und das nicht nebenbei, in irgend einem Winkel des Werks, sondern vor Aller Augen, gleich auf der ersten Seite, auf dem Titelblatt. Er, der sich so stolz ab *Aragonia Hispanum* nennt, wie konnte er meinen, durch solche plumpe Tactlosigkeit sich und seiner Lehre Spanier, Castilianer, Aragonier zu gewinnen: oder etwa gar Franzosen, von denen er doch aus *Toulouse* wissen musste, dass durch Nichts in Frankreich eine Sache so sicher verloren geht, als wenn sie sich lächerlich gemacht hat.

Oder wird das Spitzwort etwa eine Empfehlung, sobald man es französisch deutet, wie *Mosheim* (*Anderw. Vers. p. 109*) thut? „Träume, Träumereien, Faselien“.

Die dritte Hypothese *Mosheim's* zerfällt in sich. Hätte *Michael* den Namen *Reves* sich selbst erfunden, um verborgen zu bleiben, warum in aller Welt nennt er denn da, wo er zuerst im Leben Grund hatte für sich zu fürchten, als Verfasser der *L. VII De Trinitatis erroribus* sich nicht *Michael Reves* schlechtweg? Warum ganz unverborgen *Michael Serveto*? Warum giebt er daneben seinen aragonischen Ursprung an

und sein spanisches Vaterland? Warum lenkt er die Häscher ausdrücklich auf eine Zeit zurück, wo er unter dem Namen Reves verborgen zu leben gezwungen gewesen wäre? Ein zwanzigjähriger Jüngling, der sich auf dem Titel seines Erstlingswerks, der Unbekannte, aller Welt als Michael Serveto aliás Reves ab Aragonia Hispanus vorstellt, macht nicht den Eindruck, als wüsche er verborgen zu sein.

Da nun Reves kein Anagramm, kein Spitzname, kein selbsterfundener Name ist, so ist es ein Familien-Name. Und ist Servet oder Serveto, wie die allgemeine Annahme lautet, der Name des Vaters<sup>1)</sup>; de Vilanova dioc. Lerida, wie aus dem Genfer Process erhellt, der Name des Stammorts, so bleibt nur übrig, Reves ist der Name der Mutter, und nach Sitte<sup>2)</sup> der familles d'ancienne race, vivants noblement, habe Michael sich nach beiden Eltern Servet- y-Reves genannt.

## Cap. II.

### Tudela oder Villanova?

Nach der heute landläufigen Ansicht ist Michael Servet zu Villa nueva in Aragonien geboren<sup>3)</sup>. Prüfen wir, worauf diese

<sup>1)</sup> Ohne irgend einen Grund behauptet Ceradini: Qualche appunto storico-critico. Genova 1875 p. 14: Reves, piu noto sotto lo pseudonimo di Serveto, che assunse quando divenno autore.

<sup>2)</sup> The spanish women do not take the name of their husbands. Quaterly Review 1828. April 249. — Vie de Voltaire ed. fol. Par. 1852 p. 3. al. s.

<sup>3)</sup> So Mosheim: Anderw. Versuch p. 5. 111 sq. — Th. M'Crie ed. Plieninger Stuttg. 1835 p. 45 sq. — Trechsel I. p. 62. — Henry: Calvin III. 106. — Em. Saisset: Michel Servet. Par. 1859 p. 124. — Haag: France protest. T. IX. Par. 1859. p. 268. — Stählerlin: Calvin. Elbf. 1863. p. 425. — C. Brunnemann, Servet. Berl. 1865. 4<sup>o</sup>. p. 9. — Herzog: R.-E. XIV. 286. — al. s. — Dagegen lässt Willis: Servetus and Calvin, Lond. 1877, p. 3 die Wahl unentschieden zwischen Tudela und Villaneuva (Druckfehler statt Villanueva).

Ansicht beruht? Ueber Michael Servet's Geburtsort haben wir seine vor Gericht beschworene Selbstaussagen. Bisher kannte man deren zwei. Wir sind im Stande, aus Pariser Handschriften zwei neue hinzuzufügen. Leider aber gehen die Selbstaussagen Servet's nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinander.

Die vor dem französischen General-Inquisitor zu Vienne in der Dauphiné vom 5. April 1553 lautet: „Ich bin geboren zu Tudela im Königreich Navarra, welches eine Stadt ist unter der Botmässigkeit des Kaisers“ (Artigny II. 100 seq.). Die Genfer Aussage, vier Monate später, am 15. August 1553, vor Gericht, auf die Frage, woher er sei? gegeben, lautet: „Ich bin ein aragonischer Spanier aus Villeneuve“<sup>1)</sup>. Und am 23. Aug. d. J. wiederholt er: „Ich bin gebürtig aus Villeneuve im Königreich Aragonien aus der Illerdenser Diöcese“<sup>2)</sup>. Sollte diese doppelt beschworene, contradictorisch lautende und doch so bestimmt abgegebene Aussage eine Lüge, List oder Erfindung sein?

Dass Michael Servet wirklich aus einem der vielen Villeneuve stamme und daher das Recht besitze, sich Villanovanus oder Mr. de Villeneuve zu nennen, dafür spricht seine unangefochtene zwanzigjährige Praxis in Frankreich und der Titel aller seiner dort erschienenen Werke. *Apologia pro Symphoriano Campegio in Leonardum Fuchsiū*, *Syraporum universa ratio*, *apologetica disceptatio pro astrologia*, beide Ausgaben der *Geographia Ptolemaei*, die *Biblia Sancti Pagnini*<sup>3)</sup>, sie alle führen den Namen des Michael Villanovanus. Und die drei Initialen am Ende der *Restitutio Christianismi*, die anonym erschien, M. S. V., deuten wieder auf Michael Servet Villanovanus hin.

Aber auch ein Theil der Wiener Acten selbst. Guillaume de Trie, dessen denunciatorische Briefe dem Wiener Prozesse

<sup>1)</sup> Trechsel I. 290. — Corp. Reformat. ed. Baum. Tom. 36. p. 931

<sup>2)</sup> Rilliet: Procès de Servet, p. 6.

<sup>3)</sup> S. die vortrefflichen Bemerkungen Gordon's I. I. p. 297 sq.

einverleibt sind, erklärt am letzten März 1553: il s'excuse de ce qu'il s'est fait nommer Villeneuve, combien que son nom soit Servetus alias Reves, disant qu'il a pris son nom de la ville dont il est natif<sup>1)</sup>.

Dazu kommt ein neues Zeugnis. Im Jahre 1858 habe ich in Paris die alten Immatriculationslisten der Universität<sup>2)</sup> verglichen. Dort ist Servet am 24. März 1537 a. P. als Michael Villanueva Cesaraugustanens. dioc. immatrikulirt. Warum er hier Saragossa als Sprengel nennt, und nicht Lerida, darüber bald mehr.

Auffallend ist nur zunächst, wie es kommt, dass zu Vienne Michael einen andern Geburtsort nennt, als zu Paris, Lyon und Genf?

Man meint, er nenne dort Tudela, statt Villanova, um besser verborgen zu bleiben. Zugegeben, dass dem erzbischöflichen Leibarzt zu Vienne an der Verheimlichung seiner Identität mit Servet gelegen gewesen wäre, wie sollte er dadurch als Servet erscheinen, dass er gestehe, Villanova sei sein Geburtsort? Servet und Villanova hatten in der Öffentlichkeit bisher nichts mit einander gemein. In den beiden Werken, die Michael unter dem Namen Servet edirt, sagt er kein Wort, dass er aus Villanova stamme. — Wie viele Menschen damals führten noch keinen Vatersnamen: Michael de Villanova, das genügte vollständig. Niemand konnte auf den Verdacht kommen, dazwischen müsse ein Name fehlen. Und warum müsste der fehlende Name gerade Servet lauten? — Dazu kommt, dass Servet in aller Welt sich gar nicht heimlicher verbergen konnte, als indem er sich nach seinem Stammort nannte, de Villeneuve.

Villeneuve-le-Roy, Villeneuve-les-Genetz, Villeneuve-St. George, Villeneuve-les-Soissons, Villeneuve-aux-chênes ... wer nennt sie alle die französischen Villeneuve und die Neuville und die Neuville, die Jeden, der dort geboren war, berech-

<sup>1)</sup> z. B. Baum: Corpus Reformatorum XXXVI. p. 843.

<sup>2)</sup> Acta rectoria oder juratorum registra Paris. 24 Mart. 1537 a. P. (M. S. der damaligen Bibliothèq. impèr.)

tigten, in der gelehrten Welt Villanovanus zu heissen <sup>1)</sup>? Nimmt man hinzu all' die italienischen Villanova's, all' die deutschen Neustadt's, die Newtown, die Neapel, die Nowgorod, und nun erst in Spanien die 39 Vilanova's, die 41 Vilanoba's, die 211 Villanueva's <sup>2)</sup>, die Vilanueba's, die Villanuova's, hinter die ein Mr. de Villeneuve oder Michael Villanovanus sein Incognito verbergen konnte: dann erhellt zur Genüge, wie hohl Mosheim's Behauptung (Neue Nachrichten S. 8) ist, „er hätte eben so gut (!) unter dem Zunamen Michael Tudelitanus und noch besser (!) als unter dem Villanovanus verborgen bleiben können, und wie naiv die Frage: Ob ein anderer Villanovanus zu einer Zeit mit Serveto gelebt hat, der für einen Religionsfeind ist gehalten worden (S. 111 Anderw. Versuch.)? Für allerlei hat man seiner Zeit den Servet gehalten; für dumm niemals. Wie thöricht aber wäre es gewesen, sich hinter einem erfundenen Tudela zu verschanzen, wenn hinter dem Villanova, das ihm die Pariser medicinische Facultät auf seinem Doctor-Diplom bezeugte, er sich so gut wie sonst nirgendwo geschützt sah.

Dazu kam, dass 1553, wo er zu Vienne vor Gericht beschwört, er sei zu Tudela im spanischen Navarra geboren, Michael aus einem neunzehnjährigen Aufenthalt in Frankreich zur Genüge wissen musste, wie unangenehm aus eines Spaniers Munde das Wort Navarra das französische Ohr berührte. Dank der spanischen Eroberung war ja Franz I. Schwester, die berühmte Margarethe von Navarra, eine Königin ohne Königreich. Will Michael bloss von der französischen Gerichtsbarkeit sich lösen und coram iudice suae nationis in Spanien abgeurtheilt werden: dann bedarf er der Erfindung eines Ursprungs aus Tudela, qui est une cité sous l'obéissance de l'empereur <sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> cf. z. B. 12. Jan. 1537 Jugés du Parlement de Paris X. 177.— 1541 Conseil du P. de P. X. al. s. in den Archiv. génér. de la France zu Paris.

<sup>2)</sup> bei Madoz: Diccion. geograph. art. — Miñano hat nur 189 Villanueva's.

<sup>3)</sup> Vienner Process. Interrog. I. vom 5. April 1553, z. B. Baum: Corpus p. 845.

nicht, da Villanova, dioc. Illerdensis zweifelloser noch als eine Navarrische Stadt unter der Botmässigkeit des Kaisers stand. Oder traut man Michael zu, er habe 1553 von spanischen Inquisitoren grössere Milde gehofft, als von dem Gericht des Erzbisthums Vienne, bei dessen Beamten er seit lange als Freund und Hausarzt galt? Sinnlose Lügen aber erlauben Servet's Charakter nicht, noch waren sie an irgend einem Orte schlechter angebracht, als in Vienne, wo er ein Dutzend Jahre in Frieden, Glück und Ehre gelebt hat.

Und dennoch kann Niemand an zwei Orten zugleich geboren sein. Wie also sind beide gerichtlich beschworenen Selbstaussagen Servet's, Tudela und Villanova, zu vereinigen?

Licht über diese Frage kommt uns aus einer der bisher unberührten Urkunden des Pariser Processes, die ich beim Forschen in den Archiven der Ecole de médecine zu Paris im Jahre 1858 fand.

Unter dem 25. Februar 1537 a. P. — also 1538 — melden nämlich die *Commentarii facultatis medic. Paris.*: quidam scholasticus medicinae, Michael Villanovanus, natione Hispanus, aut, ut dicebat, Navarrus, sed Hispano patre progenitus, anno 1537 professus fuerat aliquot dies (!) *judiciariam seu divinatricem astrologiam Parisiis caet. caet.*

Auch diese dritte Selbstaussage Servet's ist eidlich erhärtet, beschworen von ihm selber in seinem Pariser Process, vor dem Parlament von Paris, gewiss einer ebenso angesehenen Körperschaft, wie das erzbischöfliche Gericht zu Vienne oder das kirchenpolitische Tribunal zu Genf. Sie stammt aus einer Zeit, wo die Sache des Michael Villanovanus, Dank seinen hohen Pariser Gönnern, vortrefflich zu stehen schien; stammt aus einer Facultät, der er Ehre brachte<sup>1)</sup> und in welcher er viele Freunde besass; stammt aus einem Prozesse, den Michael Servet gewann. Was der vorsichtige Artigny schreibt: „Man könne, wie ihm scheint, die Schwierigkeit (mit den zwei Geburtsorten) heben, indem man annimmt, die Vorfahren

---

<sup>1)</sup> Als Entdecker des Blutumlaufs caet.

Servet's seien aus Villanueva gebürtig und von dort nach Tudela übergesiedelt (*Mémoires* II. 57), das ist uns durch die neue Selbstaussage Servet's zur Gewissheit erhoben. Das Räthsel ist gelöst durch die Acten der medicinischen Facultät zu Paris. Michael Servet ist kein Aragonier, sondern ein Navarrese; ist nicht in Ville-neufve<sup>1)</sup> — wir denken vorläufig an ein Villanueva — sondern in Tudela geboren. Und wenn er auf dem Titel seiner beiden Erstlingswerke sich Michael Serveto alias Reues ab Arragonia Hispanus nennt, so geschieht das nur seinen Vater zu ehren.

Namengebung nach dem väterlichen Geburtsort entsprach durchaus der Sitte jener pietätvolleren Zeit. So nennt sich, um aus der Umgebung des Spaniers Einige anzuführen, Servet's Pariser Lehrer, Joh. Fernel, aus Clermont bei Paris gebürtig, Ambianus, weil sein Vater aus Amiens stammte<sup>2)</sup>. Servet's Baseler Gönner, Johann Oecolampad, aus Weinsberg in Franken, nennt Basel sein Vaterland, weil sein Grossvater daher stammte<sup>3)</sup>. Servet's Strassburger Gegner, Martin Butzer, aus Schlettstadt gebürtig, begrüsst nur zu häufig Strassburg als sein „liebes Vaterland“ und den Strassburger Magistrat als „seine natürliche Obrigkeit“, weil sein Vater als Bürger dort ansässig gewesen war<sup>4)</sup>. Servet's ketzerischer Freund, David Joris aus Delft, nennt sich Johann von Brügge nach seines Vaters Geburtsort<sup>5)</sup>. Servet's Zeitgenosse und Landsmann, der heilige Thomas de Villanueva († 1555), Erzbischof von Valentia, aus Fuenllana

<sup>1)</sup> Né à Villeneuve, sagt Roget. Genève. 1877 p. 4.

<sup>2)</sup> G. Plantius: Vita Fernelii, sagt von ihm: Claromontio natus, Ambianum in operibus idcirco se praedicat, quod patrem inde habuerit. — Fernel mesmes s'est dict estre d'Amiens pour le respect et honneur qu'il portoit à son père qui en étoit natif (Thevet: *Pourtraits et vies des h. illustres*. Par. 1584. fol. 567<sup>b</sup>).

<sup>3)</sup> Basilea mihi ab avo patria (Praefat. ad Comm. in Jessaj. — cf. Hagenbach: Oecolampad. 1859. p. 4.

<sup>4)</sup> Baum: Capito und Butzer, p. 91.

<sup>5)</sup> cf. Nippold in Niedner's Zeitschrift 1864. IV. 489.

in la Mancha gebürtig, nimmt den Namen Villanovanus von dem Geburtsorte seines Vaters Villanueva de los Infantes, wo er erzogen war <sup>1)</sup>, an. So nennt sich der Bologneser Professor Andreas Servet nach seinem Vaterdorf de Anifon; der französische Arzt Michael Servet nach seinem Vaterdorf Villanovanus. Vaterdorf und Vaterland sollten Antheil haben an ihrem Ruhm. Das Vaterdorf nannte der Familienstolz, das Vaterland ihr durch und durch aragonisches Herz.

Väterlicherseits sind beide Catalanen. Des Andreas Zweig stammt aus der Diöcese Tarazona, aus der Diöcese Lerida der Zweig Michael's. Dennoch nennt sich auf dem Titel seiner Werke Andreas mehr als einmal nicht bloss Aragonus, sondern geradezu Caesaraugustanus. Und Michael führt gleich auf dem Titel seiner beiden Erstlingswerke das ab Arragonia Hispanus in die Welt und in Paris lässt er sich gleichfalls als Caesaraugustanus immatrikuliren. Der Grund ist der einfachste der Welt. Man gab nicht gern zur Orientirung einen Ort an, der im Auslande nicht orientirte. Unter den spanischen Gelehrten war ja das alte Lerida oder Illerda berühmt genug. Aber wer kannte diesen Sprengel in Paris? Wer das Erzbisthum Tarragona, zu dem das Bisthum Lerida gehörte? Saragossa hingegen war weltbekannt: metropolis et caput Aragonum nennt es Servet in seinem Ptolemaeus (ed. 1535 fol. 33<sup>b</sup>). Daher gewöhnte man sich, im Auslande alle nordspanischen Bisthümer unter den Primat von Saragossa zu subsumiren.

Es war nicht geographische Unkenntniss von Servet, wenn er sich in Paris als Villanovanus aus dem Sprengel von Saragossa einschreiben lässt. Wo es darauf ankam, wusste Servet sehr wohl die Hispania Tarraconensis zu unterscheiden in die Provinz Aragonien, Valentia, Catalonien, Navarra und einen Theil von Castilien (Ptolemaeus ed. 1535 fol. 30<sup>b</sup>).

Aber bei den Ausländern erregte solche Unterscheidung gar leicht nur neue Verwirrung.

---

<sup>1)</sup> Nicol. Antonio: Biblioth. Hispan. Art. I. — Er starb 2 Jahre nach Servet (l. I. p. 318).



Wer lateinisch schrieb, wie Thuanus, der hatte ja so Unrecht nicht, den Aragonier Servet einen Tarraconensis zu nennen. Und dem lateinisch schreibenden Alphons Lyncurius Tarraconensis wird es Niemand verdenken, wenn er 1554 eine Apologia pro Michaele Serveto Tarraconensi in die Welt gehen lässt.

Aber ganz irrig wäre es, darauf hin, mit Sarpi<sup>1)</sup>, Gottfried Arnold<sup>2)</sup> u. A. anzunehmen, der Geburtsort Servet's sei Tarragona, die Stadt.

Auf solch' einer geographischen Unkenntniss, wie sie den damaligen Franzosen zu verzeihen war, beruhte auch im Process von Vienne des Denuncianten Guillaume de Trie (Artigny II. 88) Angabe, Michael sei Espagnol Portugallois: eine Angabe, die der Wiener Referent Buatier gedankenlos nachspricht.

Um daher nicht auch schon durch den Pariser Senat a. 1537 nach Portugal oder noch weiter deportirt zu werden, schien es dem Aragonier angezeigt, sich wenigstens die Nähe seiner Hauptstadt Saragossa zu sichern. Und darum nennt er sich, gerade wie sein Vetter, der Catalane, Caesaraugustanus.

Späterhin, Dank der Schulreorganisation Franz I., wussten die Pariser Universitätsbehörden besser in der spanischen Geographie Bescheid. Am 1. October 1556 werden die messagers (nuncii) pour le royaume Despaigne (!) et Portugal also vertheilt: 1) pour archevesche D'Aragon (sic! = Tarracon) et eveschez en deppendance, 2) Caesarauguste, 3) Tolette (sic), 4) Compostelle, 5) Boucarence (! = Burgensis), 6) Grenade, 7) Ulisbonne (= Lissabon). Dagegen erscheinen im Jahre 1564 die messaigiers de l'univ. de Paris in folgenden Rubriken: 1) pro arch.tu Terraconeñ., 2) pro diocesi Valentineñ., 3) pro arch.tu Caesaraugustefi. und 4) pro di. Maioricefi.<sup>3)</sup>. Der Fortschritt ist unverkennbar.

Aber wie heisst nun der Ort, aus dem der Villanovaner Zweig der Servet's entstammte?

Im Genfer Process, 23. August 1553, sagt und beschwört

<sup>1)</sup> Gesch. d. Concil von Trident. ed. Rambach. III. 471.

<sup>2)</sup> Kirchen- und Ketzer-Geschichte. 1699. II. 402.

<sup>3)</sup> Ministère de l'instruction de Paris, Cart. 13.

Servet, er stamme aus Villeneuve, au royaume d'Aragon, du diocese Illerdensis <sup>1)</sup>. In Trechsel's Berner Abschrift des Genfer Processes war der Name Illerdensis frei gelassen (Antitrit. I. 303). Ich habe mir im Jahre 1858 ein Facsimile der Stelle zu Genf im Archive machen dürfen. Es entspricht durchaus der Form Illerdensis, die Rilliet de Candolle <sup>2)</sup> und Baum (Corpus 1870) haben drucken lassen.

Illerda ist Lerida. Daran zweifelt Niemand. Bei der Auswahl der Ortschaften kann es sich also nur um diejenigen des Illerdenser Sprengels handeln.

Nun liegen uns aus jener Zeit zwei Censo de poblacion vor, beides vortreffliche, äusserst vollständige, statistische Arbeiten von officieller Geltung. Ross. St. Hilaire, ein Historiker ersten Ranges, sagt (Hist. d'Espagne V. 432): Dès les début de son règne Ysabel avait fait dresser la statistique du royaume, et les résultats de ce curieux travail, qu'on possède encore aujourd'hui, feraient honneur à des temps plus éclairés. Und Carl V. Arbeit steht in Nichts seiner Grossmutter Arbeit nach. Beide sind zusammengedruckt als Censo de poblacion de las provincias y partidos de la corona de Castilla en el siglo XVI. Madrid 1829. (Apendice VII. p. 126.) Das erste trägt den Titel Memoria de todos los lugares y casas del reyno de Aragon en el año de 1495; das andere: Relacion de las ciudades, villas y lugares del Principado de Cataluña... en el año de 1553.

In beiden Ortstabellen findet sich innerhalb des Illerdenser Sprengels kein Villanueva, kein Villanueba, kein Villanuova, kein Villanuoba, kein Vilanoba, wohl aber drei Vilanova's.

Der Stammort des Tudelitaner Zweiges der Familie Servet, nach dem Michael in Frankreich den Namen M. de Villeneuve führt, ist also nicht, wie die landläufige Meinung geht, Villanueva, sondern Vilanova. In den Pariser Immatrikulationsacten die Form Villanueva hat demnach ihren Ursprung in derselben „spanischen Gelehrsamkeit“, der auch Mosheim sein „Villavueva“ entnommen hat und andere Biographen ihr „Ser-

<sup>1)</sup> Baum: Corpus Reform. XXXVI p. 766.

<sup>2)</sup> Mémoires de la société d'hist. de Genève. 1844. III. L. I. p. 6.

vede“. In Paris studirten 1537 eine ausserordentlich grosse Anzahl Spanier, nicht wenige davon waren Villanovaner. Villanova aber, das lateinische Wort, übersetzt man spanisch Villanueva. Folglich! — Es ist die bekannte Methode, Geschichte zu construiren, statt Geschichte zu schreiben, bei der das Geringere dem Höheren, das Unbekanntere dem Bekannten, die Ausnahme der Regel sich fügen muss; folglich auch die 39 Villanova's von Spanien sich regelrecht den 211 Villanueva's accommodiren. Dass der Geburtsort eines Spaniers nicht Villanova, sondern spanisch Villanueva heissen muss, hält die gelehrte Unkenntnis dann für selbstredend.

Wir aber folgen nicht den gelehrten Vermuthungen, sondern der zeitgenössischen officiellen anerkannt correcten doppelten Colecta de la ciudad y vergueria de Lerida, indem wir behaupten, dass der Ort nicht Vilanueva, sondern Vilanova heisst.

Und halten wir aus diesem Grunde es nicht für zufällig, dass im Original des Genfer Processes die Ueberschrift des Ganzen lautet: — nicht wie Trechsel's Berner Copie Villeneuve. (I. 285), sondern — Nicollas de la Fontaine caet. Contre Michel Servet de Villenove ou Royaulme d'Aragon en Espagne<sup>1)</sup>, wenn auch Servet selber, in echt catalanischer Accommodation, sich in Genf wie in Frankreich nennt Michel Servet de Villeneuve (l. l. p. 763. 766. 783 saep.).

Dagegen für welches der drei Illerdenser Vilanova sich der Forscher entscheidet, ist von keinem Belang, bis etwa einmal Servet's Taufschein vorliegen wird.

Die drei im Censo angeführten Vilanova sind fast gleich gross. Vilanova de la Barca hat 60 Häuser, Vilanova de Segriá und Vilanova del Picart je 44. Heute hat Vilanova de la Barca 61 Häuser. (Madoz: Diccion.) Es liegt etwas Hochconservatives in diesen Catalanischen Dörfern. Madrid, das Servet mit 5,000 Einw.<sup>2)</sup> kannte, ist in's Unendliche ge-

<sup>1)</sup> Baum: Corpus. T. 36 p. 731.

<sup>2)</sup> So im Jahre 1530 (Censo p. 96). Darunter steuerpflichtig nur 748 (vecinos pecheros). Saragossa hatte 1495 schon 4954.

wachsen. Servet's Stammort trägt noch heute dieselbe Physiognomie, wie zur Zeit seiner Geburt. Nach Madoz hat Vilanova de la Barca 358 Einwohner: ungefähr die gleiche Zahl mag es auch damals gehabt haben. Waizen, Gerste, Roggen, Hanf, Gemüse, Wein, Oel und Waide-Plätze: das ist jener Illerdischen Dörfer Signatur. Das Klima in Segria ist frisch und kalt im Winter; heiss im Sommer: Tertiär-Fieber und Lungen-Entzündungen häufig, in Barca aber benigne y sano.

Falls Servet nicht aus dem Vilanova del Picart stammt, das seitdem untergegangen zu sein scheint<sup>1)</sup>, da es bei Madoz fehlt, möchte es bei den guten Familien-Traditionen de los de immemorial für Den, der am Orte wäre, unschwer sein, das Geburtshaus wieder zu finden, aus dem Michael Servet's Vater stammt.

Die Kirche ist in Vilanova de Segria dem heiligen Sebastian gewidmet, in Vilanova de la Barca der Asuncion de Ntra Srá.

### Cap. III.

#### Michael Servet's Geburtsjahr.

Ueber Michael Servet's Geburtsjahr gehen die Nachrichten noch mehr auseinander, als über seinen Geburtsort.

Faustus Socin, Servet's Geistesverwandter, von unendlicher Ehrfurcht durchdrungen, berichtet, Servet sei weit älter gewesen als Calvin und als Greis gestorben<sup>2)</sup>.

Boysen präcisirt das dahin, Servet sei gegen Ende des XV. Jahrhunderts geboren, um 1495<sup>3)</sup>. Eine geschichtliche Basis für diese Behauptung fehlt Beiden.

Andere gehen davon aus, dass Servet, zwanzigjährig, wie er selbst sagt, — *considéré aussi son âge de vingt ans, auquel*

<sup>1)</sup> Oder auch den Namen gewechselt hat. Denn Madoz hat im Illerdenser Sprengel von Ortschaften des Namens Vilanova 8.

<sup>2)</sup> Mosheim: *Anderw. Versuch* p. 6.

<sup>3)</sup> *Historia Serveti* 1712. § III. p. 3. — cf. *Allwoerden* p. 5.

il a commencé, sc. de traiter et imprimer ses horribles hérésies<sup>1)</sup>, — sein Werk de Trinitatis erroribus edirt habe. Das Werk selber aber haben sie nie gesehen und das Datum des Druckes ist ihnen unbekannt. Doch hatten sie von a. 30 irgend etwas gehört.

So der Procureur général im Genfer Process. Am 28. August 1553 erklärt er, vor 30 Jahren — also 1523 — habe Servet es unternommen, seine entsetzlichen Ketzereien zu verhandeln und in Druck zu geben; damals aber — 1523 — sei Servet 20 Jahre alt gewesen, d. h. also 1503 geboren. In den Augen des Theodor von Beza war der Genfer General-Procurator so gut wie unfehlbar. Kein Wunder, dass er ihm nachspricht: Servetus poenam dedit (a. 1553), quod de Trinitate totis annis triginta verbum Dei ludibrio haberet. (De haereticis a. 1554 p. 249.) Und hinwiederum: Remedia frustra adhibita in blasphemum ac impium illum Servetum, cujus impietas triginta annorum spatio compesci non potuit (l. l. pag. 100).

Beza's Lehrer, Calvin, macht wieder eine andere Angabe<sup>2)</sup>. Auch ihm schien Servet, der Flüchtling aus dem Wiener Kerker, älter zu sein als er selbst. Sagt er doch von dem 1553 unter seinen Augen hingerichteten Spanier, gelebt habe er ad annum quadragesimum septimum<sup>3)</sup>. Auf das Jahr 1506 verfiel Calvin wohl durch Schuld des Theodor Bibliander. Dieser hatte a. 1536 Zwinglii et Oecolampadii Epistolae herausgegeben und darin, ohne historische Kritik zu üben, das Gutachten des Oecolampadius de Serveti libello zwischen ein Document vom 16. October 1526 und ein anderes vom 6. November 1526 gestellt. Calvin hätte sich leicht überzeugen können, dass Bibliander's Gesichtspunkt bei Ordnung der Briefe durchaus nicht der chronologische war. Indess der

<sup>1)</sup> Genfer Process, 28. Aug. 1553, art. du procureur général.

<sup>2)</sup> In der lateinischen Ausgabe seiner Refutatio errorum Serveti. Nicht so in der französischen. In der stimmt er (1554) ziemlich mit dem Procureur. Denn er nennt den Servet: près de cinquante ans (ed. Baum l. l. 622).

<sup>3)</sup> Refutatio errorum Serveti (ed. Baum p. 622).

Schein war nun einmal erweckt worden, als gehöre Oecolampad's Gutachten zwischen den 16. October und den 6. November 1526. Und so sagt denn auch Gottfried Arnold: Servet hat schon von a. 1525 an schriftlich und mündlich Dasjenige bekannt gemacht, was hernach Socinus weiter ausgeführet<sup>1)</sup>.

Das Sicherste wird immer sein, den Spanier selbst zu fragen; schade nur, dass sich auch hier seine Angaben widersprechen.

Ambroise Paré, der Wundarzt, Servet's berühmter Zeit- und Fachgenoss, schwankt selber, ob er 1510, 1514, 1516 oder 1518 geboren sei<sup>2)</sup>. Andere Celebritäten jener Zeit sind über ihr Geburtsjahr noch weit ungewisser. Wer feierte seinen Geburtstag damals? Und wo gab es regelrechte Geburtsregister? Wer dachte an Stammrollen oder Standesregister? Wie Viele gab es, die nicht das geringste Interesse absahen, warum sie behalten sollten, wie alt sie sind!

Aber noch heutzutage, wo durch so zahlreiche Anlässe Jeder auf sein Lebensalter hingewiesen wird, da frage man die Richter und schlage die Processe der angesehensten Personen nach, und man wird staunen, wie viele Zeugen, Verklagte, Kläger in der Angabe über das Jahr ihrer Geburt sich widersprechen, ohne dass es dem Richter in den Sinn kommt, an Lüge, Betrug oder gar an Meineid zu denken.

Kein Glaubensartikel noch Staatsgesetz im XVI. Jahrhundert verlangte, dass jedermann wisse, wann er geboren sei.

Ueberdies hat man schon oft bemerkt, wie Servet's Leben auf Kenner den Eindruck macht, dass ihm die bessernde weibliche Hand fehlt. Er ist nie verheirathet gewesen. Auch seine Mutter wird nie erwähnt. Sie scheint früh verstorben zu sein. Was Wunder, dass er da zweifeln kann über das Jahr seiner Geburt.

Dazu kommt, dass der Widerspruch zwischen seiner Aussage zu Vienne und der zu Genf kein so bedeutender ist, wie manche ihn machen möchten.

1) Kirchen- und Ketzler-Gesch. 1699. II. 402.

2) Oeuvres. Par. 1840. I. CCXXV der Vorrede von Malgaigne.

Am 5. April 1553 sagt er zu Vienne aus, er sei aagé de quarante deux ans ou environ (Artigny: Mémoires II. 100). Dies führt auf das Jahr 1511. Am 28. August 1553 sagt er zu Genf aus, qu'il est aagé de quarante quatre ans. Dies führt auf das Jahr 1509. Will man das environ der Vienger Aussage premieren, so sind beide Angaben identisch. Man könnte hinzunehmen, dass Michael vielleicht am Michaelis-Tag (29. September) getauft, und vielleicht um den 27. August 1510 geboren war: dann war er 5. April 1553 dreiundvierzig, den 28. August 1553 eben vierundvierzig Jahre alt geworden. Es würde sich dann erklären, warum er 5. April das environ hinzufügt, es aber auslässt am 28. August. Andererseits, wenn man bedenkt, wie langsam im Kerker die Tage dahinschleichen, wie da Monate zu Jahren werden, und dass Servet von einem Kerker in den andern übergegangen und sein Ansehen verfallen und vor Gram gealtert war, so könnte man ebensowohl sagen, mit dem Vienger environ habe Servet die richtige Mitte getroffen und er sei sich selber in Genf nach der monatelangen Kerkerhaft (4. April) statt um einige Monate um zwei Jahre älter vorgekommen. Und so wäre es wiederum das Gerathenste, sich in der Mitte zu beruhigen, beim Jahre 1510.

So stände es, wenn wir über Servet's Geburtsjahr keine andere Zeugnisse hätten als die beiden.

Nun aber treten mehrere neue hinzu.

Zunächst Vienger, und diese zeigen, dass das environ von 1511 nicht nach 1509 hin tendirt, sondern eher nach 1512 und 1513.

Am selben 5. April 1553 sagt Servet nämlich aus, jetzt vor environ vingt sept ou vingt huit ans — also 1526 oder 1525 — habe er sich in den Dienst des kaiserlichen Beichtvaters de Quintaine gestellt, und dass er, Michael damals — 1525, 26 — gewesen sei d'aage de quatorze ou quinze ans (l. l. cf. Baum: Corpus. 846). Das führt also wieder auf die Jahre 1510, 1511, 1512. Den Tag darauf, 6. April 1553, als ihn die Inquisitoren durch Kreuzfragen zu verwirren suchen, erklärt er, avec expression de larmes „Meine Herren, ich will Ihnen die

Wahrheit sagen. Als ich in Deutschland war, vor etwa 25 Jahren — il y a environ vingt cinq ans — wurde dort ein Buch eines Spaniers Servetus gedruckt, und ich — Michel de Villeneuve — damals noch sehr jung (bien jeune), ungefähr von 15.—17 Jahren — environ de quinze ou dix sept ans — habe dies Buch gelesen und gebilligt — il luy sembla que disoit bien ou mieulx que les aultres<sup>1)</sup>. Das entscheidende Jahr nennt er hier das Jahr 1528. Wir haben auch sonst Grund, dieses Jahr für das Jahr der ethisch-religiösen Krisis im Leben Servet's, für das Jahr seiner Bibelfindung, das Jahr seiner Wiedergeburt zu halten, ja für dasjenige, in welchem er das Lib. I de Trinitatis erroribus zu Papier brachte. Zieht man von 1528 die 17 ab, so kommen wir wieder auf 1511, nimmt man die 15, auf 1513. Da es ihm hier aber offenbar darauf ankommt, möglichst jung zu der Zeit zu erscheinen, wo Servet, mit dem er nicht identificirt sein wollte, de Trinitatis erroribus veröffentlichte, so verleitet ihn hier die Erregtheit und Angst, die aus der wesentlich verschlimmerten Situation folgte, die Zeit der Herausgabe der L. VII zu verstellen, es sei denn, dass man das environ wieder premiren und so „ungefähr 1528, d. h. genau genommen 1531“, interpretiren will. In Wirklichkeit war Servet in Deutschland nicht 1528, wo er in Toulouse studirte, noch 1529 und Frühling 1530, wo er dem Bologneser Krönungspersonal zugesellt war, sondern, wie anderwärts erhellt, 1530 Sommer bis Anfang 1534. Wollte man von 1530 die quinze ou dix sept ans abziehen, so erhielte man als Servet's Geburtsjahr eins von den Jahren 1513, 14, 15. Da aber die Tendenz hier zu Tage liegt, so sind diese Daten von keinem entscheidenden Belang.

Da mehr oder minder alle Wiener Daten auf das Jahr 1511 zurückgehen, so stellen wir getrost die Jahre 1495, 1503, 1506 und desgleichen 1512, 13, 14, 15, 16 bei Seite.

Angesichts der in Vienne vorwaltenden Tendenz, sich jünger zu machen, könnte man nun, sofern nur zwischen 1511

<sup>1)</sup> Artigny II. 106. — Baum: Corpus. 848.



und 1509 die Wahl bleibt, sich für das letztere entscheiden, wenn nicht die Genfer Aussage leider nach einer andern Seite hin tendenziös erschiene.

Bekanntlich tritt beim Process Servet's zu Genf seit dem 28. August 1553 die Bemühung der Libertiner hervor, sich der Person Servet's gegen Calvin zu bedienen. Sie instruiren den eingekerkerten Spanier über die Verfassung von Genf und instigiren ihn, seine Sache so zu verfechten, dass nach dem jus talionis Calvin, der Kläger, statt seiner hingerichtet wird. Seit der Stunde ändert auch Servet sein Benehmen: Vous voyes que Calvin est au bout de son roule ne sachant ce que doit dire . . . Je vous requier que ma cause soyt mise au conseil des deux cents caet. (Baum: Corpus. 797.)

In dieser einschneidenden Sitzung nun vom 28. August 1553, wo No. Perrin, der Libertiner, an der Spitze der Richter steht<sup>1)</sup>, in der Sitzung, wo Servet gleich auf die zweite Frage antwortet, quil scait bien que laccusant a tort devoit porter la punition; wo er so viel redet von tyrannie (qu. 10), grand cruauté et persécution (qu. 13), quil ne peut diviner, si sa doctrine sera reçue ou non, mais quil entend quelle soit verite (qu. 31); wo er im Alcoran Gutes anerkennt, que en ung meschant livre on peult bien prendre de bonnes choses (qu. 35): — da sagt er qu. 8: il est de laage de 44 ans d. h. gerade so alt wie Calvin — et qu'il demora a Tholoze deux ou trois ans aux estudes des loys (l. l. p. 780), d. h. gerade so lange wie Calvin Jura studirt hat in Orléans und Bourges.

Offenbar widerspricht dies deux ou trois ans des 28. August 1553 dem un peu (qu. 4) des 23. August 1553. Ein dreijähriges Studium pflegt man nicht gerade un peu zu nennen.

Die Tendenz liegt zu Tage. No. Perrin hatte ihm Hoffnung gemacht, wenn Servet seine Sache gut vertheidige, werde Calvin verbrannt, Servet aber an Calvin's Stelle gesetzt werden. Darum sucht er schon jetzt für alle Fälle mit Calvin sich al pari zu halten. Und darum ist es ihm fortan lästig, dass er

<sup>1)</sup> l. l. p. 778. — Die Reihenfolge der Trechsel'schen Copia (L. 312) entspricht nicht dem Original.

sollte ihm nachstehen im Alter und in der Erfahrung<sup>1)</sup>. Es ist ein und dieselbe Frage, die achte, in der von un peu sich auf 2—3 Jahre sein juristisches Studium und demgemäss auch sein Leben um diese zwei neue Studentenjahre verlängert. Soll bei diesen zwei Jahren Plus an juristischer Weisheit nichts von den übrigen Daten seines Lebens collidiren, so muss der Mann, der am 5. April 1553 zweiundvierzig Jahre alt war, am 28. August 1553 als ein Vierundvierzigjähriger erscheinen.

Kann sich unter diesen Umständen, wo auf beiden Seiten Tendenz zu Tage liegt, der Forscher weder für 1509, das Geburtsjahr Calvin's, noch für 1511, das früheste Geburtsdatum von Vienne, unbedingt entscheiden, so müssen wir die Gewissheit, falls sie möglich ist, anderen Daten entnehmen.

Und die neuen Daten sprechen allerdings ebenso sehr gegen die ländläufige Annahme von 1509, wie für die des Wiener Processes von 1511.

1. Das erste Datum ist die Vorrede der Dialogor. II de Trinitate. Bekanntlich erschienen die L. VII de Trinitatis erroribus a. 1531, die Dialoge 1532. In der Vorrede zum Dialog. I. sagt Servet: Quae nuper scripsi, omnia nunc retracto . . . quia imperfecta et tanquam a parvulo parvulis scripta (z. B. bei Trechsel I. 103, No. 4). Hier fragt sich's, wächst man in Einem Jahre vom Knaben zum Mann? Diese feierliche Erklärung vor aller Welt, 1531 war ich Knabe, 1532 bin ich Mann, sie ist für sich selber kindisch nur dann nicht, wenn der Sprecher gerade in dem vergangenen Jahre Mann d. h. mündig gesprochen worden ist.

Nun geht aus mehreren Indicien, u. a. auch aus dem Bullinger-Zwingli'schen Colloquium Ende 1530 hervor, dass De trinit. error. zwar Frühjahr 1531 in die Oeffentlichkeit ging, 1530 aber schon geschrieben wurde (cf. z. B. Trechsel I. 99); und ebenso, wie das gemeinhin zu sein pflegt, auch die Dialoge das Jahr geschrieben wurden, ehe sie erschienen im Druck.

---

<sup>1)</sup> um so mehr, als Calvin die Neigung hat, ihn als „dummen Jungen“ zu behandeln, der selber nicht wisse, was er wolle.

Zwischen der Ostermesse 1530 und der Ostermesse 1531 muss Servet also mündig, d. h. zwanzigjährig geworden sein. Von 1531 ab 20 giebt aber 1511 (c. 29. September?).

2. Der zweite Grund für 1511 ist die *ad hoc* von Servet ausgebildete Theorie von der Unzurechnungsfähigkeit der Jugend bis zum 20. Lebensjahr: eine Theorie, die er 1553 in seiner *Restitutio Christianismi* (p. 363 sq.) mit grossem Pathos auseinandersetzt.

Denn, sagt der Verfasser der *L. VII de trinitatis erroribus*, die himmlische und die weltliche Gerechtigkeit sind darin einig, dass, wer das 20. Lebensjahr nicht überschritten, mit dem Tode nicht bestraft werden könne, da er das Gute von dem Bösen noch nicht zu unterscheiden vermag. *Naturali etiam ratione non censetur Deum ad mortem offendere, qui ad homines ita offendendos habentur imbelles.* Dieser Wink war für die Kenner seiner Schriftstellerei nicht misszuverstehen. Natürlich fragt man sich, was hat das mit der „Wiederherstellung des Christenthums“ zu thun, dass die Jünglinge bis zum 20. Lebensjahre Gott lästern und beleidigen dürfen? Ist doch Servet an dieser Theorie so gar sehr gelegen, dass er aus dem A. T. den biblischen Beweis antritt.

„Die in der Zahl sind von 20 Jahren und darüber sollen dem Herrn solch Hebeopfer bringen, 2 Mos. 30, 14. So manch Haupt, so mancher Seckel, von allen die gezählet wurden, von 20 Jahren und drüber, 2 Mos. 38, 26. Eure Leiber sollen in der Wüste verfallen, und Alle, die ihr gezählet seid von 20 Jahren und drüber, die ihr gemurret habt, sollt nicht in das Land kommen, 4 Mos. 14, 29; die Leute, die aus Egypten gezogen sind von 20 Jahren und drüber, sollen je das Land nicht sehen, das Ich Abraham geschworen habe, 4 Mos. 32, 11: wohl aber eure Söhne, die heutiges Tages weder Gutes noch Böses verstehen, die sollen hineinkommen, denselben will ich's geben und sie sollen's einnehmen, 5 Mos. 1, 39: ... *ut extremo supplicio nemo afficiatur ante vicesimum annum.* Und fragen wir nach dem Grund der göttlichen Verordnungen über

die Sünden des 20. Jahres und ihre Büssung<sup>1)</sup>, so giebt den die Erfahrung der Natur (*Naturae experimentum*), dass mit dem 20. Jahre, wo des Bösen Erkenntniss mächtig wird, auch der Trieb zur Unsittlichkeit wächst.“

Warum wohl ereifert sich Michael Servet dermassen über jene *pulchra allegoria*, *pulchrum mysterium*, *justissima ratio*, *coelestis justicia*, wenn er, dem zu Frommen er hier das A. T. in das Neue herübertrug, doch schon im Jahre 1509, wie die landläufige Meinung geht, geboren, also 1531, wo sein Werk erschien, 22 Jahre alt gewesen wäre, d. h. gerade so recht alt genug, um vollkommen zurechnungsfähig und verantwortlich zu sein, nach göttlichem und menschlichem Recht? War Servet dagegen, wie man aus der Vorrede zu den 1532 erschienenen Dialogen annehmen muss, 1511 geboren, dann stimmte die *ad hoc* übertragene alttestamentliche Theorie vortrefflich zu Servet's eigenem Schicksal. Wenn es nun in Vienne herauskommen sollte, dass Villeneuve eben Servet sei, so konnte, falls seine Theorie Platz gewann, der noch nicht zwanzigjährige Verfasser *de Trinitatis erroribus* für jenen Jugendstreich um so weniger zur Verantwortung gezogen werden, als er seit 1532 bis 1553 gegen die Dreieinigkeitslehre nichts wieder hatte in Druck gegeben.

3. Für das Jahr 1511 als Geburtsjahr Servet's sprechen endlich zwei Daten des Genfer Processes selbst, die eine gegen-theilige, überdies tendenziöse Angabe auf 1509 wieder aufhebend.

Veranlasst durch die weitere (vierte) Frage des 23. August 1553, in welchen Ländern er, seitdem er Spanien verlassen, sich aufgehalten und was für einem Beruf er obgelegen habe, erzählt Servet frei und gemüthlich, von Niemand bedroht noch gepeinigt, dass er in Hagenau ein kleines Buch (*un petit livre*) von der Dreieinigkeitslehre drucken lassen *et quil estaît allora environ de leage de vingt ans* (Baum: *Corpus* p. 767). War er 1531, wo *de Trin. erroribus* erschien, c. 20 Jahre alt, so ist er c. 1511 geboren.

<sup>1)</sup> *de peccato anni vicesimi et ejus deinde expiatione!*

Und damit stimmt des procureur général von Genf eigenste Ueberzeugung . . . qu'il a entrepris de traicter et faire imprimer ces horribles hérésies. Consideré aussi son aage de vingt ans, auquel il a commencé, auquel aage les ieunes gens ne se peulvent garder de communiquer a leurs compagnons ce qu'ilz scavent et estudient caet. (l. l. p. 774).

Mag immerhin daher die landläufige Meinung auf 1509 tendiren<sup>1)</sup>, die grössere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass Servet 1511 geboren sei und daher 1553 zweiundvierzig Jahre gezählt habe, wie er zu Vienne bezeugt.

---

## XVI.

### A. Immer's „Theologie des Neuen Testaments“,

besprochen von  
A. Hilgenfeld.

Mit der kritischen Erforschung des Neuen Testaments, welche die Gegenwart noch so mächtig bewegt, mit der Untersuchung über die geschichtliche Entstehung der einzelnen Schriften und der ganzen Sammlung geht Hand in Hand die Erforschung ihrer Lehre, welche den Inhalt der biblischen Theologie bildet. Dieselbe rein geschichtliche Haltung, welche für die Erforschung des Ursprungs unerlässlich ist, muss auch für die Ermittlung und Darstellung der Neutestamentlichen Lehre verlangt werden. Die Dogmatik darf der Biblischen Theologie nicht vorschreiben,

---

<sup>1)</sup> Mosheim: *Anderw. Vers.* 5. — Henry: *Calvin* III. 107. — Saisset: *Mélanges d'histoire* 124. — Stähelin: *Calvin* I. 426. — Bungenier.: *Calvin* 321. — Brunnemann 9. al. m. — Trechsel I. 62. — Herzog: *B.-E.* XIV. 286. — Haag: *France prot.* IX. 268. — Ceradini: *Difesa.* 1876. p. 18 sq. — Roget: *Hist. du peuple de Genève.* IV, 1. 1877 p. 4. — Dr. J. A. Wylie's: *Geschiedenis van het Protestantisme bewerkt door Dr. th. C. P. Hofstede de Groot.* Kampen 1877 p. 617. — *The Examiner.* London. Dec. 1. 1877 p. 1519.

welche Lehre sie in dem Neuen Testament überhaupt und in dessen einzelnen Schriften finden soll. Und so lange dergleichen Vorschriften noch stattfinden, ist die wissenschaftliche Stellung der Biblischen Theologie nicht erreicht.

Unsere Vermittelungstheologie hat in dem „Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ von Bernhard Weiss (1. Aufl. 1868, 2. Aufl. 1873) eine, auch von anderer Seite her geachtete Darstellung gegeben. Da wird die Lehre des Neuen Testaments nicht mehr bloss als „Schriftbeweis“, wie bei dem jetzt verewigten J. Chr. K. v. Hofmann, sondern selbständig, eben desshalb auch nicht mehr in unterschiedsloser Einheit, sondern bereits in ziemlicher Mannigfaltigkeit, dargestellt. Aber die ganze Darstellung geht doch noch ausdrücklich aus von „dem normativen Charakter der heiligen Schriften“, welcher nicht etwa Ergebniss, sondern Voraussetzung ist. So sucht denn Weiss „die individuell und geschichtlich bedingte Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehrformen darzustellen, deren Einheit in den heilsgeschichtlichen Thatsachen der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung liegt“. Die biblische Theologie soll es wohl mit einer Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren zu thun haben; aber deren Einheit liege in den göttlichen Heilthatsachen, welche sie erzeugt haben. Und während sonst überall die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und Lehren durch Kampf und Gegensatz hindurchgeht, dürfen die NTlichen Schriften als die „normativen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo“ keine inneren Gegensätze und Widersprüche darbieten. Ihre widerspruchslose Mannigfaltigkeit hat ihren Grund „in den geschichtlichen Heilthatsachen, welche, wenn auch unter mannigfaltigen Lehrformen, doch überall dem Zweck ihrer wahrheitsgemässen und lebensvollen Erfassung entsprechend dargestellt werden“ (S. 4.).

So voraussetzungsvoll hat Hr. D. A. Immer in Bern, welchem wir bereits eine „Hermeneutik des Neuen Testaments“ (1873) verdanken, seine eben erschienene „Theologie des Neuen Testaments“ (1877) nicht verfasst. Derselbe geht vielmehr aus von der rein geschichtlichen Haltung der Biblischen Theologie

und kommt eben deshalb um Kampf und Gegensatz in derselben nicht ganz hinweg. Die Grundansicht Baur's und seiner Schule erkennt er an, ohne in ihrer ursprünglichen Darstellung eine gewisse Uebertreibung zu verkennen (S. 6 f.): „Epochemachend für die gesammte Biblische Wissenschaft und nicht am wenigsten für die biblische Theologie des NT. war der Gesichtspunkt der Entwicklung, dem die Schriften des NT. unterstellt wurden — einer Entwicklung, die durch den Gegensatz des Judaismus und Paulinismus und durch die Vermittlung beider bestimmt wurde. — Der Grundfehler, dass eine an sich wahre Anschauung mit abstracter Einseitigkeit geltend gemacht und mit Verkennung gegentheiliger Erscheinungen durchgeführt wurde, kam nur den Einsichtigeren zum Bewusstsein.“ Ueber die blosse Mannigfaltigkeit der Lehrformen kommen wir hier hinaus zu einer auch sachlichen Verschiedenheit der Lehren. Immer beginnt seine Schlussabhandlung (S. 549—566) also: „Das Ganze der NTlichen Lehren zeigt uns, wie aus obiger Darstellung erhellt, eine Verschiedenheit. Diese ist nicht nur ein Nebeneinander, sondern auch ein Nacheinander, ein Entwicklungsprocess, dessen terminus a quo das Judenthum mit seinem monotheistischen Gottesglauben, seiner theokratischen Gesetzlichkeit und seiner Messias-Erwartung — dessen terminus ad quem die *ἐκκλησία καθολική* mit ihrem Christusglauben, ihrer Bruderliebe und ihrer Hoffnung des ewigen Lebens ist. — Als Momente dieser Entwicklung stellen sich folgende heraus: 1) Jesus selbst mit seiner ethischen Idee des Himmelreiches; 2) die Urgemeinde mit ihrem Glauben an den auferstandenen Messias Israels; 3) Paulus mit seinem Evangelium vom gekreuzigten Christus als einem Evangelium für Juden und Heiden, und daneben [ja dagegen] das seine geschichtliche Basis festhaltende Judenthum; 4) das die Gnosis mit der Geschichte verbindende (Johanneische) Christenthum. — Vergleichen wir das Christenthum Jesu und das paulinisch-johanneische Christenthum mit einander, so leuchtet ein, dass jenes dem prophetischen Israelitismus ungleich näher steht als dem Paulinismus, und dieser dem Christenthum der apostolischen

Väter entschieden näher als dem Christenthum Jesu.“ Die Verschiedenheit der NTlichen Schriftsteller schliesst freilich auch bei Immer eine Einheit derselben gar nicht aus. Diese Einheit soll bestehen 1) in den Voraussetzungen, da sie alle in dem monotheistischen Judenthum wurzeln und sämmtlich auf dem Standpunkt des ethischen Theismus stehen, aber auch 2) in folgenden Hauptideen oder Lehren,  $\alpha$ ) dass Jesus der Messias und Sohn Gottes sei,  $\beta$ ) dass Jesus Christus gestofben ist um unsrer Sünden willen, und dass er auferstanden ist, woran sich  $\gamma$ - $\epsilon$ ) die christliche Trias von Glauben, Liebe, Hoffnung schliesst. So soll denn die NTliche Religion auch bestimmt sein, die unvergängliche Religion zu sein. „Welches war die Kraft, durch welche das Christenthum Sieger ward über die heidnische Welt — mit anderen Worten: Welches ist das Princip des Christenthums gewesen, vermöge dessen es eine Weltreligion geworden ist und eine fast 2000jährige Geschichte hat? Es ist die Versöhnung des Menschen mit Gott, welche nicht bloss ein menschliches Streben, sondern eine göttliche That ist, — und als solche geglaubt wird. — Der Glaube hat aber zwei Seiten, einerseits ist er unbedingte Richtung auf sein Object und ist Auctoritätsglaube; andererseits ist er subjective Gewissheit, inneres Zeugniß. Jene Gestaltung des Glaubens, welche durch den geschichtlichen Zusammenhang bedingt ist, kann man Petrinismus, die letztere, durch das Zeugniß des Geistes bestimmte, kann man Paulinismus nennen. Die Verschmelzung beider ist das Katholische im wahren Sinne des Wortes, wie es bereits in den späteren Schriften des NT., vorzüglich aber bei Clemens Rom., rein und typisch bereits in Sprüchen Jesu, wie Matth. 5, 43—48; 7, 12; 9, 12. 13 u. a. vorgebildet ist. Nachdem der Petrinismus sich zum Romanismus und dieser zum Infallibilismus versteinert, der Paulinismus aber zum Subjectivismus und Individualismus zugespitzt hat, so macht sich aufs Neue das Bedürfniss geltend nach dem wahren Katholicismus, d. h. nach dem Christenthum Jesu.“

Das „Christenthum Jesu“ ist die Grundlage auch für die Biblische Theologie des NT. Immer schickt (S. 16—50) voran



einen „Einleitenden Abriss der hebräischen und der jüdischen Religion“. Das ganze Auftreten Jesu schliesst auch er zunächst an die Entwicklung des Judenthums an. Durch den universalistischen Zug, welcher seit Alexander d. Gr. durch die Welt ging und in dem römischen Weltreiche seinen Abschluss fand, ward auch das Judenthum berührt. Aber die alexandrinische Religionsphilosophie, das merkwürdigste Zeugniß des synkretistischen Zuges, welcher durch jene Zeit ging, hat doch, als ein grossentheils exotisches Gewächs, auf das Judenthum einen sehr geringen, erst auf das Christenthum (nur nicht Jesu selbst) grossen Einfluss gehabt (S. 45—48). Den eigentlichen Ursprung des Christenthums kann auch Immer nicht in jenem Universalismus des politischen Weltreiches oder der Philosophie und Geistesbildung, sondern nur in der inneren Spaltung und Spannung des Judenchristenthums finden. So tief und fest hier auch der Glaube an den göttlichen Ursprung der Religion gewurzelt war, so bewies doch schon die Spaltung der Pharisäer, Sadducäer und Essäer, dass die Auffassung eine verschiedene war. „Wichtiger aber war der peinliche Widerspruch zwischen der göttlichen Verheissung und der trostlosen Wirklichkeit. „Wann kommt das Reich Gottes?“ — „Haben ganz und gar Gottes Verheissungen ein Ende?“ — „Warum sind die gottlosen Heiden glücklich, während die wahren Gottesverehrer leiden?“ — Solche Fragen beunruhigten das Volk des Einen wahren Gottes; sie drückten die Stimmung desselben aus. Mehr als irgend ein anderes Volk ist Israel das Volk der Sehnsucht geworden (Matth. 5, 3 sqq.). Woher sollte die Antwort auf diese Fragen kommen? Wenn irgendwoher, so musste sie von da kommen, wo sowohl die Idee am reinsten und klarsten, als das Gefühl der trostlosen Wirklichkeit am lebendigsten war. — Nicht von einem gewaltsamen Umschwung der politischen Dinge, nicht aus einem philosophischen Systeme, sondern einzig aus einer Offenbarung, aus einer urneuen Erscheinung des Verhältnisses Gottes zum Menschen konnte sie kommen. Als der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit aufs höchste gestiegen war, da war der Moment,

wo die Lösung des Welträthsels kam. „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn.“

„Die Religion Jesu“, welche Immer (S. 50—177) darstellt, ist also von vorn herein die Erfüllung der Sehnsucht Israels, die Lösung des Widerspruchs zwischen Idee und Wirklichkeit des Gottesvolkes. Das gilt freilich nicht von dem schroff antijüdischen Christus des vierten Evangelisten, welchen auch Immer nicht für den Zebedaiden Johannes halten kann, dessen Charakterbild des Herrn ihm wohl einheitlich und bestimmt, aber nicht ächt und geschichtlich erscheint (S. 175). Das kann nur von dem Jesus der Synoptiker gelten. Allein bieten diese auch ein einheitliches Bild Jesu? Bei ihnen scheint, wie Immer selbst sagt, ein einheitliches Bild Jesu aus zwei Ursachen sich nicht gewinnen zu lassen, 1) wegen des atomistischen Charakters der synoptischen Geschichtserzählung und 2) wegen der wenigstens scheinbaren Unvereinbarkeit gewisser Aussprüche und Charakterzüge Jesu selbst.“

Atomistisch würde die synoptische Geschichtserzählung wohl genannt werden können, wenn man mit Immer (S. 51) Folgendes als ziemlich gesicherte Ergebnisse der historischen Kritik darstellen dürfte. Die älteren Syngraphen, aus welchen auch unsere synoptischen Evangelien die Reden und Thaten Jesu geschöpft haben, sind die Redesammlung und das *Κήρυγμα Πέτρον*. Der kanonische Matthäus ist ein Zweig des palästinensischen Evangelienstammes. Das Marcusevangelium ist ein Ausfluss der Predigt des Petrus (vgl. S. 120. 178) und giebt uns den Stoff und Rahmen der evangelischen Geschichte wohl am treuesten wieder. Aber Immer (S. 55) meint doch selbst, man sei entschieden zu weit gegangen, wenn man glaubt, Marcus sei durchweg ursprünglicher [als Matthäus]. Obwohl er den Gang der Ereignisse am treuesten wiedergiebt, ist er doch so arm an Lehrreden, dass es sehr schwer hält, die von den beiden andern Evangelisten überlieferten Reden und Aussprüche bei ihm unterzubringen (S. 77). Auch das Lucasevangelium soll, zumal in der grossen Einschaltung (9, 51—18, 14), viel ächten Stoff liefern. Ich will hier nun nicht etwa meine abweichenden

den Ansichten als noch gesichertere Ergebnisse geltend machen, sondern nur fragen: Wie kann man bei solcher Ansicht über die Entstehung der synoptischen Evangelien die ächte Jesus-Lehre finden? Offenbar nur so, dass man sie eklektisch aus Marcus, Matthäus und Lucas herausucht. Kann aber ein solcher Eklekticismus Sicherheit gewähren? Immer stellt folgenden kritischen Kanon auf: In formeller Hinsicht ist diejenige Fassung für die ursprünglichste zu halten, welche am bündigsten ist, während diejenigen, welche etwas Breites haben und einer Erweiterung gleich sehen, sich als abgeleitet verrathen. In materieller Hinsicht geben sich diejenigen Fassungen als die ursprünglichsten kund, welche schärfer und paradoxer klingen, während diejenigen, welche einen erklärenden oder mildernden Charakter haben, als spätere Modificationen anzusehen sind. „Nach diesem Kanon kann freilich keiner der Evangelisten darauf Anspruch machen, überall das Ursprüngliche zu geben.“ Noch weniger Sicherheit sollen die Evangelisten im allgemeinen über den ursprünglichen Zusammenhang der Worte Jesu bieten. Derjenige Zusammenhang sei der ursprüngliche, welcher sich nicht aus dem eigenthümlichen Pragmatismus des Evangelisten erklären lässt, sondern welcher der betreffenden Rede Jesu eine concrete und in den geschichtlichen Verhältnissen gegründete Beziehung giebt. Ich weiss nicht, ob es zur Empfehlung solcher Ansichten dient, wenn Immer die geschlossenen Reden bei Matthäus, vor allen die Bergpredigt, à la Keim zerstückelt. Uebrigens kann er selbst nicht umhin, an den Evangelien des Matthäus und des Lucas das Hervortreten einer eigenthümlichen Tendenz zu bemerken (S. 56). Das Matthäusevangelium ist, trotz katholischer Bearbeitung, immer noch zum Theil judenchristlich, hat neben universalistischen scharf particularistische Aussprüche. Mehreres, was Lucas giebt, muss auch Immer auf Rechnung des Pauliners und nicht Jesu selbst setzen. Lucas sei seines Paulinismus wegen nur mit grosser Vorsicht zu benutzen (S. 72). Aber derselbe Immer, welcher (S. 83) bei der Erzählung von dem barmherzigen Samariter Lucas 10, 29—37 die Frage offen bleiben lässt, inwiefern dieses Stück dem Universalismus des Pauliners

angehöre, versichert uns (S. 164), „dass diese Erzählung vermöge ihrer treffenden Originalität, namentlich als Antwort auf die Frage V. 29, den Stempel der Aechtheit an sich trägt.“ Kein Zeichen von Sicherheit des Urtheils! Als ziemlich tendenzlos bleibt wohl Marcus übrig, aber dieser lässt uns gerade bei wichtigen Fragen im Stich (S. 72).

Eine solche Ansicht über die evangelischen Quellenschriften macht nicht den Eindruck, dass man es auf diesem Wege zu einem einheitlichen und zuverlässigen Bilde Jesu bringen kann. Wie ganz anders stellt sich die Sache, wenn man im Einklange mit der kirchlichen Ueberlieferung als gesichertes Ergebniss der historischen Kritik den Vorgang des Matthäus vor Marcus und Lucas festhält, in dem Matthäusevangelium aber die zwar noch nicht katholische, wohl aber universalistisch-judenchristliche Bearbeitung von dem ursprünglichen, particularistisch-judenchristlichen Evangelium unterscheidet! Diese vollkommen begründete Ansicht befähigt uns, bei den synoptischen Evangelien so ziemlich das Ursprüngliche von dem Späteren zu unterscheiden. Immer hat sich selbst thatsächlich mehr, als man nach seiner Evangelien-Ansicht erwarten sollte, an Matthäus gehalten und auf diesem Wege auch manche zuverlässige Züge seines Jesus-Bildes gewonnen.

Als den geschichtlichen Hintergrund des Ideenkreises Jesu stellt auch Immer (S. 57 f.) die durch die Herodianische Zeit und durch den römischen Druck gesteigerte messianische Erwartung dar, welche gerade in Galiläa am lebendigsten war und hin und wieder sogar politische Aufstände verursachte. Daher in dem heranwachsenden Knaben und Jünglinge aller Wahrscheinlichkeit nach eine Vergeistigung der messianischen Idee als einer solchen, die nicht mit Gewalt herbeigeführt, sondern mit Geduld gepflegt werden wollte. Auch die jüdischen Parteien bringt Immer mit Recht in Anschlag. Die Pharisäer werden Jesu nahe gekommen sein, insonderheit als die Pfleger der theokratisch-messianischen Idee. Von essenischen Einflüssen lässt er Jesum wenigstens nicht ganz unberührt geblieben sein, indem er besonders die Lobpreisung der Armen u. a. hervor-

hebt. Bei Jesu mag es, als er in die Jahre der Reife kam, zu einer stillen Kritik der verschiedenen Richtungen gekommen sein. Alles innerjüdische Einflüsse, welche freilich ein überjüdisches Princip in Jesu nicht ausschliessen. Als die Hauptsache bezeichnet Immer „eine eminente religiöse Anlage, die später mit Recht als der ihm von Kindheit an einwohnende heilige Geist, mit Unrecht aber als Folge einer besondern hyperphysischen Einwirkung auf die Materie aufgefasst wurde“. In Jesu erschien die Concentration des israelitischen Volksgeistes nach seiner idealen Seite, der mit Recht der Gottesgeist in Israel zu nennen ist (vgl. Jes. 59, 21), „und diese Concentration ist, wie die Erfüllung des Alten, so die Offenbarung eines Neuen geworden“. Auch ich vermag mir das Neue in Jesu nicht ohne Wurzeln in dem Alten, das Universelle in ihm nicht ohne geschichtlichen Zusammenhang mit particularistischer Bestimmtheit zu denken. So habe ich auch gegen die Darstellung des Vorläufers Jesu nichts zu erinnern, zumal da Immer den Täufer Johannes thatsächlich nicht nach Marcus schildert, sondern nach Matthäus (3, 2) Busse predigen und die Nähe des Himmelreiches ankündigen lässt. „Die allgemeine Sehnsucht“ habe sich „in dem asketischen Gemüth des Johannes concentrirt und bis zur Zuversicht gesteigert“ (S. 59). Auch darin schliesst sich Immer so gut wie gar nicht an Marcus, sondern an Matthäus an, dass er fortfährt: „Das Himmelreich dachte sich Johannes in NTlicher Weise als ein Gericht, aber nicht wie der vulgäre Glaube als ein Gericht bloss über die Heidenvölker, sondern als eine Sichtung des Volkes selbst, als eine Scheidung der Spreu von dem Weizen (3, 12), und die Person des Messias als den Gewaltigen, dem er nicht würdig sei, die Sandalen aufzulösen, und der nicht nur mit Wasser, sondern mit Feuer taufen würde (Mc. 1, 7. 8. Mt. 3, 11). Aus Marcus ist hier ja nur das Lösen des Schuhriemens genommen.

Auch Jesum selbst lässt Immer (S. 60 f.) nach Matth. 4, 17, nicht nach Marc. 1, 15 seine Lehrthätigkeit beginnen und nach Matth. 11, 12—19 (Luc. 7, 18—35, Marcus fehlt) sein Verhältniss zu dem Täufer Johannes aussprechen. Ueberwiegend

nach Matthäus stellt Immer (S. 63—152) die leitenden Ideen Jesu dar. Das „Himmelreich“ ist schon als Ausdruck dem Matthäus eigenthümlich. Und für die Lehre vom Himmelreich bietet Matthäus wahrlich mehr, als Marcus, dessen Gleichniss vom fruchtbringenden Acker (4, 26—29) Immer (S. 68) wohl für authentisch erklärt, aber selbst im Widerspruch mit B. Weiss (Bibl. Theol. d. NT. 2. A. S. 51, Marcusevg. S. 159 f.). Hier kommen wir gleich auf die Hauptfrage über die geschichtliche Gestalt Jesu. Wie hat Jesus das Himmelreich gedacht, jüdisch-national und in diesem Sinne particularistisch, oder schlechthin universell? Hat er in dem Himmelreiche den Vorzug des jüdischen Gottesvolkes vor den Heiden noch festgehalten oder bereits ganz abgestreift? Eine der wichtigsten Fragen nennt es auch Immer (S. 72 f.), ob Jesu Begriff des Reiches Gottes particularistisch oder universalistisch gewesen sei. Diese Frage sei um so schwieriger zu beantworten, je verschiedener sich unsre Quellen zu derselben verhalten. Mir scheint Immer's Darstellung gerade hier etwas unsicher zu werden. Lucas sei, bemerkt er, wie wir schon wissen, seines Paulinismus wegen hier nur mit grosser Vorsicht zu benutzen. Marcus schein zwar universalistische Anklänge zu haben, welche ich freilich nicht wahrnehmen kann in Mc. 1, 38 (vgl. Luc. 4, 42—44), wo Jesus seinen Beruf zu predigen wahrlich nicht über das Judenthum ausdehnt, und 7, 31—37, wo die Heilung des Taubstummen schwerlich etwas Universalistisches darbietet. Aber Marcus, fährt Immer fort, habe nicht nur die harten Worte 7, 27 mit Matthäus 15; 26 gemein [doch schon mit dem mildernden Zusatz: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα*, welcher wieder die Nichtursprünglichkeit des Marcus verräth], sondern lasse auch die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum Mt. 8, 5—13 weg. Meines Erachtens eine Bestätigung ihrer Hinzufügung durch die universalistische Bearbeitung der ursprünglichen Matthäus-Schrift, wie Marcus aus demselben Grunde auch das Kindheitsevangelium Mt. 1, 28—2, 23, die Uebersiedlung Jesu nach Kapernaum Mt. 4, 14—16, die Gleichnisse Mt. 20, 1—16, 22, 1—14, das Ende des Ver-

räthers Mt. 27, 3—10 u. dergl. mehr ausgelassen haben wird. Das zur Antwort auf Immer's Frage (S. 162 Anm.): wesshalb denn Marcus die Erzählung vom Centurio zu Kapernaum weglässt, dagegen „die anstössige Erzählung von der Syrophönizierin nicht weglässt“. Es bleibt also nur Matthäus übrig, über welchen Immer bemerkt: „Matthäus endlich lässt Jesum einerseits entschieden particularistisch erscheinen (10, 5. 6. 15, 21—28), giebt aber andererseits die Erzählung von dem Centurio zu Kapharnaum nebst den entschieden universalistischen Worten (8, 10—12), lässt Jesum sagen (24, 14), das Evangelium vom Reich werde vor der Parusie in der ganzen *οικουμένη* verkündigt werden, und lässt den Auferstandenen den Jüngern den bekannten Auftrag geben, alle Völker zu Jüngern zu machen (28, 19), — von der Parabel von den Arbeitern im Weinberg (20, 1—16) zu schweigen. — Am räthselhaftesten bleibt immer, wie Jesus, nachdem er sich Matth. 8, 10—12 so heidenfreundlich geäußert, 15, 24, 26 die kananäische Heidin so hart anlassen konnte.“ Ist dieses Räthsel nicht vollständig gelöst durch die Nachweisung einer universalistischen Bearbeitung der particularistischen Grundschrift? Immer fährt freilich fort: „Das Wahrscheinlichste ist, dass Jesus sich allerdings bei verschiedenen Gelegenheiten verschieden ausgesprochen, dass aber unser katholischer Bearbeiter des ursprünglichen Matthäus in eklektischer Weise das judaisirende Element mit dem ethnisirenden combinirt und ohnehin keine chronologische Ordnung befolgt habe.“ Aber anstatt den Widerspruch in Jesum selbst zu verlegen, haben wir ihn vielmehr auf die Verschiedenheit der Bestandtheile des Matthäusevangeliums, der particularistischen Grundschrift und der universalistischen Bearbeitung zurückzuführen. In Wirklichkeit verhält es sich doch etwas anders, als wie Immer fortfährt: „Als geschichtliches Ergebniss wird sich Folgendes herausstellen: Jesus stand von vorn herein auf dem particularistischen Standpunkt des Judenthums oder besser des Alten Testaments. Dabei ist das vorgeschrittene sittliche Bewusstsein, wie es in Beziehung auf die Pflicht der Menschenliebe schon Hillel ausgesprochen (cfr. Pirke Aboth), in vollem

Masse das seinige gewesen, und endlich ist höchst wahrscheinlich, dass in dem Grad, als er Erfahrungen von heilsbegierigen und empfänglichen Heiden machte, und als er die Corruption des Volkes und seiner Vertreter inne geworden war und das Verhängniss der „heiligen“ Stadt voraussah, sein Particularismus sich zum Universalismus erweiterte.“ Die Sache steht vielmehr so, dass Jesus den particularistischen Grundsatz, nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt zu sein, nach der Grundschrift des Matthäus von Anfang bis zu Ende festhält, dagegen nach der Uebersetzung von vorn herein gar nicht kennt. Dort gebietet er den Zwölfen, weder auf die Heidenstrasse wegzugehen, noch in eine Samariterstadt einzugehen, sondern nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel zu ziehen (10, 5. 6). Dort weist er die Kananäerin ab nach dem Grundsatz, dass er selbst nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt sei (15, 24), und dass es nicht gut sei, das Brod der Kinder (d. h. der Juden) zu nehmen und es den Hündlein (d. h. den Heiden) vorzuwerfen (15, 26). Jesus macht nun wohl wegen des rührenden Glaubens der Heidin eine Ausnahme, beweist also thatsächlich ein allgemein menschliches Mitgefühl. Aber jenen Grundsatz giebt er nicht auf. Lässt er doch noch Mt. 19, 28 seine Zwölf in der herrlichen Zukunft nur die zwölf Stämme Israels richten. Kennt er doch Mt. 23, 3 überhaupt nur eine innerjüdische Jüngerschaft. Der Jesus der Grundschrift erscheint als ein treuer Sohn des jüdischen Volkes, nur nicht als ein Stockjude. In dem Grundsatz der Feindesliebe Mt. 5, 44 zeigt sein jüdischer Particularismus bereits den zukunftsvollen Keim des christlichen Universalismus, dessen Triebkraft bei der Berührung mit der Kananäerin auch schon die harte Schale des jüdischen Particularismus gesprengt hat. Von diesem Grundsatz sagt Immer (S. 81, Anm.) mit Recht: „Dieses ist ein universalistischer Gedanke, mit welchem Jesus nicht nur über den jüdischen, sondern über den Standpunkt der antiken Religionen überhaupt hinausgeht.“ So stellt die Grundschrift Jesum noch in voller geschichtlicher Wahrheit als den Begründer der christlichen



Weltreligion dar. Dagegen der erste Evangelist als Bearbeiter der Grundschrift hat die volle Entfaltung des universalistischen Principis schon in das erste Auftreten Jesu zurückverlegt. Sein Jesus ist daher zu der Heilung eines Heiden von vorn herein ohne alles Bedenken bereit, noch ehe er an dem Vater einen Glauben, wie nicht einmal in Israel, bemerkt. Von Israel verkündigt er gleich anfangs (wovon die Grundschrift keine Ahnung hat), dass seine Kinder eben verlorene Schafe bleiben, in die äusserste Finsterniss hinausgeworfen werden sollen, wogegen viele Heiden von Morgen und Abend in das Himmelreich eingehen werden (8, 5—13). Ziemlich das Gegentheil von einer Beschränkung des christlichen Heils auf das zwölfstämmige Israel. Nicht als den nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel Gesandten, sondern als die Hoffnung von Heiden finden wir Jesum Mt. 12, 21. In dem Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge Mt. 20, 1—16 lehrt er den gleichen Antheil der zuletzt berufenen Heiden mit dem alten Gottesvolke der Juden an dem messianischen Heile, was Immer (S. 77. 163) sogar ganz paulinisch findet. In dem Gleichniss von den auf-rührerischen Winzern Mt. 21, 33—41 lehrt dieser Jesus die Uebertragung des Gottesreichs von den Juden auf die gläubigen Heiden, in dem Gleichniss vom hochzeitlichen Mable Mt. 22, 1—14 (welches Immer S. 54. 67. 163 mit Keim aus zwei verschiedenen Gleichnissen zusammengesetzt sein lassen möchte) die Berufung von Heiden anstatt der unfolgsamen Juden. Entschieden universalistisch ist auch die Zukunftsenthüllung Mt. C. 24, obwohl Immer (S. 162) hier vielmehr den Particularismus wahrnimmt, „sofern die Parusie mit der Zerstörung Jerusalems in nahe Verbindung gebracht und das jüdische Land so zu sagen zum Mittelpunkte der Welt gemacht wird“. Soll doch selbst das jüdische Heiligthum fallen (24, 2. 15), dagegen das Evangelium allen Heiden des Erdkreises verkündigt werden (24, 14). So trägt noch der Auferstandene (28, 19) den Eiflen ausdrücklich auf, alle Heiden zu lehren und zu taufen. Da erhält man einen Jesus, in welchem der Universalismus des Christenthums von vorn herein fertig und über allen Particu-

larismus hinaus ist. Dass Jesus sich in dieser Hinsicht bei verschiedenen Gelegenheiten verschieden ausgesprochen hätte, kann man nur dann behaupten, wenn man ihn eklektisch aus den beiden verschiedenen Darstellungen zusammenstellt.

Dass Immer bei seinem Eklekticismus doch nicht recht sicher ist, erkennt man schon daraus, dass er (S. 161 f.) bei dem Verhältniss Jesu zur Theokratie noch einmal auf die Sache zurückkommt. Die Frage sei, ob Jesus, wie die Juden, das Reich Gottes und das jüdische Volk identificirt habe oder nicht, ob seine Idee des Reiches Gottes particularistisch oder universalistisch gewesen sei. Es leide gar keinen Zweifel, dass Jesus mit der Zwölfzahl der Jünger auf die zwölf Stämme Israels Rücksicht genommen haben wird (vgl. Mt. 19, 28). Wenn Jesus nun den Jüngern verbot, in die samaritanischen Städte und in die heidnischen Flecken zu gehen (Mt. 10, 5. 6, vgl. 15, 24), so beurkunde er hier ganz die particularistische Anschauung seines Volkes. „Noch bestimmter — und wir möchten sagen: anstössiger — tritt der Particularismus Jesu in der bekannten Begegnung mit der Syrophönizierin [wie sie Marcus nennt] hervor: Matth. 15, 21—28; Marc. 7, 24—30. Die Erklärungen, wodurch man den Anstoss hat beseitigen wollen, sind exegetisch aufgedrungen und wir müssen uns in den klaren Sinn der Worte Jesu fügen, dass er die Heiden *κυνάρια* nennt, wie die Juden pflegten (cfr. z. B. Midrasch Tillin f. 6. 3), und dass er sich weigert, der Heidin zu willfahren, weil Er nur zu den verlorenen Schafen Israels gesendet sei.“ Das sei freilich nur eine Beschränkung, „die nicht sowohl eine Beschränktheit als eine Concentration ist“ [was ich mir wohl aneignen kann]. Und die „Hündlein“, wie Jesus die Heiden bezeichnet, seien doch ein milderer Ausdruck als der jüdische „Hunde“ [welcher sich doch auch Mt. 7, 6 findet]. Neben diesen Aeusserungen eines sehr bestimmten Particularismus findet Immer aber auch „nicht wenige, in welchen derselbe entschieden überschritten wird“. Die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Mt. 13, 31—34) drücken jedoch auch nach Immer die Universalität des Gottesreichs nur indirect und

negativ aus und vertragen sich wohl mit jenem grundschriftlichen Particularismus, welcher eben nicht stockjüdisch zu denken ist und bereits die volle Triebkraft des christlichen Universalismus in sich birgt, wie denn die Jünger schon als das Salz der Erde, das Licht der Welt bezeichnet werden (Mt. 5, 13. 14). Wirklich in Betracht kommt hier erst die entschieden universalistische Aeussung Jesu bei Anlass des Hauptmanns zu Kapharnaum Mt. 8, 10—12. Luc. 7, 9. Dabei bemerkt Immer jedoch mit Recht, dass Jesus sich wundert über den Glauben des heidnischen Hauptmanns und sagt: „Nicht einmal in Israel habe ich einen so grossen Glauben gefunden“, was allerdings beweist, dass ihm der Glaube des Hauptmanns unerwartet war, und dass er ihn vielmehr in Israel zu erwarten berechtigt gewesen wäre. „Die Voraussetzung war zweifelsohne die: so wie Er zu den verlorenen Schafen Israels gesendet sei, so müsse ihm vor allem von Seite Israels Glauben entgegenkommen. Davon erfuhr er nun mehr und mehr das Gegenteil, hauptsächlich von Seiten der Hirten und Hüter des Volkes in der „heiligen Stadt“, deren Kinder er hatte sammeln wollen, wie die Henne ihre Küchlein (Matth. 23, 37, cf. Luc. 13, 34). Darum spricht sich auch in den parabolischen Reden der letzten Lebenstage Jesu mehr und mehr der Gedanke aus, Israel sei eigentlich das von Gott berufene Volk gewesen, aber es habe sich der Berufung unwürdig gezeigt, darum träten nun Andere an seine Stelle.“ So möchte Immer „den ersten, so particularistisch gefärbten Theil des Evangeliums“ unterscheiden von „dem letzten, vorherrschend universalistischen Theil“. Allein ist solche Unterscheidung durchführbar, wenn wir doch schon in dem ersten Theile (8, 5—13) den entschiedensten Universalismus, noch in dem zweiten Theile (19, 28. 23, 3) den bestimmtesten Particularismus wahrnehmen? Die beiden Jesus-Gestalten in dem Matthäusevangelium hängen wohl darin zusammen, dass der grundschriftliche Particularismus schon die volle Triebkraft des christlichen Universalismus in sich birgt, und der Universalismus der Bearbeitung noch auf der Voraussetzung beruht, Jesus sei zuerst zu den Juden gesandt worden

(8, 10. 21, 37 f. 22, 3 f.). Aber beide Jesus-Gestalten verhalten sich doch, wie das triebkräftige Senfkorn zu dem ausgewachsenen Baume, und sind nicht eklektisch zu vermischen, sondern scharf auseinanderzuhalten. „Verbürgter sowohl als idealer“ in Vergleichung mit dem erklärten Universalismus Jesu nennt Immer (S. 163 f.) selbst „das Gebot der Feindesliebe, dessen Consequenz die Verurtheilung alles National- und Confessionshasses ist“. Den Fortschritt Jesu vom Particularismus zum Universalismus soll man nicht in der Weise übertreiben, „dass dieser (exc. Matth. 20, 1—16) mit dem paulinischen identisch, oder dass es bei Jesu zu einem Bruch mit seinem israelitischen Bewusstsein gekommen wäre“ (S. 77). „Die Consequenz des [universalistischen] Principis hat Jesus nicht gezogen. Sie zu ziehen, war dem Apostel Paulus vorbehalten“ (S. 164). Mit diesem Zugeständniss wird eben der grundschriftliche Matthäus in seiner vollen geschichtlichen Wahrheit thatsächlich anerkannt.

Noch in dem Schlusswort (S. 174 f.) kommt Immer auf dieselbe Frage zurück. Schwierig sei das Verhalten Jesu zu den Heiden. „Wir würden dasselbe besser verstehen, wenn wir versichert sein könnten, dass Matth. 10, 5. 6 und 15, 21—28 frühern — Matth. 8, 10—12 [wobin ich auch 9, 10—13 rechne] spätern Datums sei, dass überhaupt Jesus, von dem Bewusstsein ausgehend, bloss an die verlorenen Schafe Israels gesendet zu sein, durch die Erfahrung von dem Glauben heidnischer Personen und von dem Unglauben seiner Volksgenossen allmählich zu einer universalistischen Grundansicht gelangt sei. Dieses würde uns vielleicht auch klarer entgegengetreten, wenn unsre evangelischen Berichte eine genaue chronologische Zeitrechnung befolgt hätten.“ Solche Wünsche sind vollkommen überflüssig, da wir nur in dem ersten Evangelium Grundschrift und Bearbeitung gehörig zu unterscheiden haben, um zu wesentlicher Klarheit zu gelangen.

Den Universalismus des Christenthums lässt Immer (S. 177—205) gut Tübingsch auch in den Uraposteln und der Urgemeinde noch nicht zur Entfaltung kommen. Das geschieht

erst in dem Paulinismus (S. 205—421), aber doch nicht so, dass nicht der Particularismus des Judenthums auch hier noch zu Grunde läge. Wie bei der Begründung des christlichen Universalismus alles auf Jesum zurückgeht, so kommt bei der Entfaltung desselben alles auf Paulus an. Ungeachtet der antijüdischen Wendung seiner christlichen Lebenserfahrung sind bei ihm immer noch die Grundlage der jüdischen Bildung und die judenchristliche Ueberlieferung der Urgemeinde zu erkennen. Auch Immer will daher den ächten Paulus nicht bloss in den vier Hauptbriefen an die Galater, Korinthier und Römer (noch dazu mit Abzug von C. 15. 16), sondern auch in den Briefen an die Thessalonicher (wenigstens dem ersten), an Philemon (S. 358), in dem von Holtzmann herausgeschälten ursprünglichen Briefe an die Kolosser (S. 362 f.), auch in dem Briefe an die Philipper, trotz den vermeintlich schwer zu widerlegenden [aber in dieser Zeitschrift 1875. IV, S. 566—576. 1877. II, S. 144—186 geprüften] Gründen Hoekstra's und Holsten's (S. 366 f.) wiederfinden, wogegen er bei dem zweiten Briefe an die Thessalonicher bedenklich bleibt (S. 216) und den Brief an die Ephesier nebst der vermeintlichen Uebersetzung des Kolosserbriefs (S. 361 f.), vollends die Pastoralbriefe, abgesehen von 2 Tim. 4, 9—18 (S. 389) preisgibt (S. 387), den Hebräerbrief aber als eine Art von Vermittlung zwischen Paulinismus und Judenchristenthum den Schluss machen lässt (S. 399 f.). Immer (S. 211 f.) will sich die Sache so vorstellen, dass Paulus da, wo er keinem judaistischen Gegensatz gegenüberstand, mehr den neutralen Factor seiner Lehre hervortreten liess und nur da, wo er es mit jenem Gegensatz zu thun hatte, seinen specifischen Standpunkt zur Geltung brachte (Gal. u. Rom.). Eben deshalb sollen wir auch eine allmähliche Modification seiner Lehre anerkennen, in der Art, dass Paulus in den ersten Zeiten seiner apostolischen Thätigkeit mehr das neutrale Element der Lehre hervortreten liess, wie in Thessalonich und in den an diese Gemeinde gerichteten Briefen. In Galatien schein dem Paulus der judaistische Gegensatz zum ersten Mal als directe Opposition

entgegengetreten zu sein; daher die Schärfe, mit welcher er seinen specifischen Standpunkt zur Geltung zu bringen sucht. „In Korinth hatte er es mit einer ganz heidenchristlichen Gemeinde und mit Resten heidnischer, näher hellenischer Neigungen und Gewohnheiten zu thun, und als später eine starke judaistische Opposition gegen ihn sich auch in dieser Gemeinde erhob, handelte es sich nicht um Gesetz und Glauben, überhaupt nicht um die Frage, wie man des Messianischen Heils theilhaftig werde, sondern um seine apostolische Auctorität und Berechtigung. — Als er gegen das Ende seiner dritten Bekehrungsreise hoffen konnte, nach Rom zu kommen und sich den Boden in dieser gemischten Gemeinde ebnen wollte, war es ganz angezeigt, derselben das Ergebniss seines apostolischen Denkens und Kämpfens darzulegen. Es ist auch ganz natürlich, dass in diesem wichtigsten seiner Briefe das Eschatologische, überhaupt das neutrale Element seiner Lehre, welches in den Thessalonicherbriefen im Vordergrund steht und noch in unserm ersten Korintherbrief ein nicht unbedeutendes Element ist, zurücktritt hinter dem Specifischen seiner Lehre. — Dass dann auch während der Gefangenschaft sein christliches Denken und Sorgen nicht aufhörte, müssen wir ja wohl annehmen, wenn wir auch nur den Philemonbrief und den Philipperbrief dem Apostel zuerkennen. In wie fern Paulus in dieser spätern Zeit seines Lebens sich einer Gnosis hingab, aus welcher z. B. Kol. 1, 15 sqq. floss, und in wie fern er einen Begriff der Kirche hegte, wie der im Epheserbrief niedergelegte ist, mag immerhin zweifelhaft sein, wird aber niemals mit apodiktischer Gewissheit ausgemacht werden.“

Lassen wir die Unsicherheit, welche Immer auch über die Quellenschriften des Paulinismus zum Theil beweist, bei Seite. Halten wir uns auch nicht bei dem 2. Thessalonicherbriefe auf, wo der ἀντιχρῆστος wohl wahrscheinlich Nero (nondum imperator), aber der κατέχων wahrscheinlich Claudius als regierender Kaiser sein soll (S. 221 f.), welche Hausrath'sche Ansicht mir durchaus nicht einleuchten kann. Gehen wir vielmehr auf die „Exegetisch-dogmatische Darstellung der Lehre

des Paulus nach den vier Hauptbriefen desselben“ (S. 247—357) ein. Die Hauptfrage ist immer: wie sich das universalistische Princip des Christenthums in Paulus entfaltet. Erst nach dem Jüdischen in der Lehre des Paulus (S. 247—257) hebt Immer (S. 258—357) das specifisch Christliche in derselben hervor. Mit Recht will er genetisch verfahren, nämlich der Lebensgeschichte des Paulus und dem mit derselben verbundenen Gedankenprocess nachgehen, wie derselbe theils durch seine Bekehrung, theils durch seine apostolische Erfahrung bedingt ist. Die Entfaltung des christlichen Universalismus hängt bei Paulus offenbar zusammen mit seinem Umschwunge aus dem antichristlichen Judaismus zu dem antijüdischen Christianismus. Jesus, welcher dem unbekehrten Paulus als ein von Gott mit dem Kreuzestode bestrafter Irrlehrer gegolten hatte, galt dem bekehrten Paulus als der aus dem Kreuzestode siegreich hergegangene Christus. Der christliche Paulus ging nicht, wie die Urapostel, von Jesu, wie er als ein Sohn Israels auf Erden gelebt und gewirkt hatte, sondern von Jesu als dem gestorbenen und auferstandenen Christus aus. Aber wie kam er auf diesem Wege zu der vollen Entfaltung des christlichen Universalismus? Immer, welcher sich hier, wie billig, an Holsten anschliesst, antwortet (S. 258): „Ist nun Christus der von den Gesetzesmännern und durch das Gesetz Gekreuzigte, der Auferstandene, der Sohn Gottes, so ist das ganze gesetzliche Streben nichtig, und der Glaube an Christum, den durch das Gesetz Gekreuzigten, ist es, auf den Alles ankömmt. Dies bedingt eine ganz andere Art von *δικαιοσύνη*, als die hergebrachte, gesetzliche war. Nicht nur die grosse Thatsache, dass Christus für uns gestorben ist, bringt diese andere *δικαιοσύνη* mit sich, sondern auch die Erfahrung, die man unter dem Gesetze zu machen hatte. Durch stricte Gesetzmässigkeit und durch Gesetzeseyer glaubte man vor Gott gerechtfertigt zu werden, und das Gegentheil fand statt: nur des Gegensatzes zwischen dem Gesetz und der eigenen Natur ward man sich bewusst. Wie ganz anders in der Sphäre Christi und im Glaubenszusammenhang mit ihm! Da ist man los von dem Zwang und Zwiespalt, da ist Freiheit

und Friede. Da ist *δικαιοσύνη*, nicht eine selbstgemachte und selbstverdiente, sondern eine empfangende, von der Gnade Gottes uns geschenkte (cf. Gal. 2, 15. 16. Röm. 3, 23. 24. 27. 28. 7, 7—8, 4). Kommt es aber nicht auf das Gesetz und die Worte des Gesetzes, sondern lediglich auf den Glauben an, so kann es in Christo auch keinen Unterschied machen, ob einer Jude oder Heide ist.“ So kommt man durch Vermittlung der Glaubensgerechtigkeit zu dem christlichen Universalismus des Paulus, aber doch nicht bloss von dem gekreuzigten Christus aus, sondern auch durch eine innere Lebenserfahrung in der Gesetzesreligion. Man erhält in der That einen doppelten Weg und fragt, wie beide sich zu einander verhalten. War es der Umschwung von dem „Aergerniss“ des Kreuzes zu dem Glauben an den Gekreuzigten, was den Paulus zu seiner neuen Rechtfertigungslehre, weiter zu seiner universalistischen Auffassung des Christenthums führte? Oder war es die Erfahrung des innern Unfriedens in der Gesetzesreligion, welche ihn zu dem Glauben an Jesus als dem wahrhaft rechtfertigenden für alle Menschen führte? Nicht einerlei Weg, sondern zweierlei erhalten wir auch weiterhin (S. 275): „Die Lehre von der *δικαιοσύνη* (*ἐκ πίστεως* konnte dem Paulus als Consequenz aus der Grundidee vom gekreuzigten und auferstandenen Christus herfliessen, indem durch diese grosse Heilthatsache [also nicht durch innere Lebenserfahrung] ihm klar geworden war, dass nicht auf dem Wege gesetzlichen Thuns, sondern dieser Thatsache gegenüber lediglich durch gläubige Annahme und Aneignung derselben die Gerechtigkeit erlangt werde. — Sie konnte ihm aber auch sich aufdrängen durch eigene Erfahrung von der Vergeblichkeit des gesetzlichen Strebens und von der Ohnmacht des Gesetzes: Gal. 2, 15. 16. Röm. 3, 20. 4, 15. 7, 7—24. Aber auch seine apostolische Erfahrung von dem Eindringen judaistischer Grundsätze in seine heidenchristlichen Gemeinden konnte und musste ihn darauf führen (s. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung II., S. 300 sqq.). Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass gerade die antithetische Form seiner Lehre das Ergebniss dieser letzteren Erfahrung war; aber die Sache



selbst muss schon vorher in seiner Ueberzeugung fest gestanden sein, was sich nicht nur aus der Art seiner Bekehrung erklären lässt, sondern die Voraussetzung seiner Heidenpredigt überhaupt ist. Die Frage ist also zuerst nicht: wie ist Paulus dazu gekommen, die Rechtfertigung aus dem Glauben zu lehren, sondern: wie ist er selbst zu dieser Ueberzeugung gekommen? Die Wurzel derselben müssen wir gewiss in seiner Bekehrung suchen, cf. Gal. 1, 15. 16, coll. Act. 9, 14 sqq. Das Erste war demnach, dass Christus in ihm geoffenbart und der Inhalt seines Glaubens ward. Dies schliesst aber nicht aus, dass er schon vorher, obwohl vielleicht unbewusst, ein Gefühl von der Vergeblichkeit seines gesetzlichen Strebens und von dem Unrecht seiner aus dem Gesetzeseyer herfliessenden Christenverfolgung gehabt hatte, — ein Gefühl, das von dem Moment an zum klaren Bewusstsein erwachte, als Christus der Inhalt seines Bewusstseins geworden war. War ihm aber einmal klar geworden, dass es nicht auf das Gesetz, sondern auf den Glauben ankomme, so war damit auch die Zulässigkeit, ja die Nothwendigkeit der Heidenpredigt gegeben; denn man darf nicht vergessen, dass das jüdische Gesetz nicht nur ein Regulativ für das Individuum, sondern vornämlich ein nationales (theokratisches) Gesetz war. Kam nun vollends der Kampf gegen die Judaisten hinzu (Ep. ad Gal. etc.), so consolidirte sich im apologetisch-polemischen Interesse seine Ueberzeugung in der Weise, wie sie in seinen Briefen vorliegt. Der unbekehrte Paulus soll also wohl noch unbewusst die Vergeblichkeit seines Eifers für die Gesetzesreligion erfahren haben, und erst durch seine Bekehrung zum Christusglauben dieser Erfahrung bewusst geworden sein. Dann erscheint aber die Bekehrung des Paulus wieder fast als ein unbegreifliches Wunder. Wie kam der gesetzeseifrige Verfolger der Jüngerschaft des gekreuzigten Christus zu dem entschiedenen Glauben an den gekreuzigten Christus, wenn nicht eben in dem Verfolgungseifer schon der innere Unfrieden, die nicht erreichte Rechtfertigung der Gesetzesreligion zu Grunde lag? Wie kam er dazu, den gekreuzigten Christus für des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4) zu halten, wenn er nicht schon

vor seiner Bekehrung die Unvereinbarkeit des neuen Christusglaubens mit der Gesetzesreligion, welche den Uraposteln und der Urgemeinde noch verborgen geblieben war, „zum klaren Bewusstsein“ erhoben hatte? So allein ist es zu begreifen, dass in dem bekehrten Christenverfolger Paulus das universalistische Princip des Christenthums zur vollen Entfaltung kam. Bekehrt ward ein Paulus, dessen Verfolgungseifer eben die krankhafte Aeusserung innern Unfriedens in der Gesetzesreligion gewesen, welcher „durch das Gesetz dem Gesetze gestorben“ war (Gal. 2, 19). Mit dem jüdischen Particularismus brach ein Paulus, welcher dessen Unverträglichkeit mit dem neuen Christusglauben schon vor der Bekehrung klar erkannt hatte. Einem solchen Paulus schien der Tod Christi, welcher ihm nun kein „Aergerniss“ mehr war, alle Bedeutung zu verlieren, wenn noch durch das Gesetz irgend welche wahre Gerechtigkeit käme (Gal. 2, 21). Einem solchen Paulus musste die durch den Glauben an den gekreuzigten Christus vermittelte Gerechtigkeit als das Heil der ganzen Menschheit ohne alle Beschränkung auf das jüdische Volk erscheinen.

Der Paulinismus, dessen sorgfältige Darstellung durch Immer ich wohl zu schätzen weiss, ist, wie man schon nach seinem Ursprunge erwarten darf, nicht unverändert geblieben, sondern mehrfach fortgebildet worden. Wie erscheint nun bei Immer die weitere Gestaltung des Paulinismus? Als gnostische Fortbildung in den Gefangenschaftsbriefen, von welchen wenigstens einen oder zwei Paulus selbst geschrieben habe (S. 357—382), als Abschwächung in den Pastoralbriefen, welche Paulus selbst nicht mehr geschrieben habe (S. 382—399), als alexandrinische Färbung in dem wohl noch vor 70 nicht von Paulus selbst geschriebenen Hebräerbrieft (S. 399—421).

Bei der Fortbildung des Paulinismus sollte doch scharf auseinandergehalten werden, was durch Paulus selbst in späteren Jahren, was wenigstens zu seiner Zeit oder doch bald darauf, und was erst nach ihm in dieser Hinsicht geschehen ist. Auf eine solche Unterscheidung ist aber Immer's Darstellung gar nicht angelegt, weil ihr die Sicherheit über den geschichtlichen

Ursprung der Paulusbriefe fehlt. Nach dem ungebildeten Paulinismus der Thessalonicherbriefe (von welchen der zweite doch nicht unmittelbar von Paulus herrühren soll) und dem gebildeten Paulinismus der vier Hauptbriefe erhalten wir den gnostisch fortgebildeten Paulinismus der Gefangenschaftsbriefe (an Philemon, Kolosser, Ephesier, Philipper). Solche Unterscheidung hat doch nur dann Sinn, wenn man die Gefangenschaftsbriefe dem Paulus selbst ausnahmslos zuspricht oder abspricht, nicht, wenn man sie, wie Immer, dem Paulus zum Theil zuspricht, zum Theil abspricht. Derselbe bemerkt (S. 367): Aus dem Streit über die Aechtheit dieser Briefe gehe hervor, dass dieselben in Sprache und Gedankenkreis theils mit Paulus übereinstimmen, theils Nichtpaulinisches und Unpaulinisches enthalten. „Nur darüber waltet der Streit, ob das Annähernd-paulinische zu Gunsten oder zu Ungunsten der Aechtheit spreche. — Wenn die Kritik berechtigt ist, Paulinisches und Unpaulinisches zu unterscheiden, so wird es doch, der Uebergänge und Schattirungen wegen, niemals gelingen, eine feste Grenze zu ziehen.“ Aber die Kritik ist nicht bloss berechtigt, sondern auch verpflichtet, Paulinisches und Unpaulinisches zu unterscheiden, und kann sich bei solchem Ergebniss nicht beruhigen. Meine Bemühungen um Scheidung des unmittelbar und des mittelbar Paulinischen kann ich auch nicht für so ganz erfolglos halten. Immer fasst also in den Gefangenschaftsbriefen ächt und unächt Paulinisches zusammen. Das Gemeinsame soll eine gnostische Fortbildung sein. Einen Einfluss der Gnosis sollen diese Briefe insofern zeigen, „als der Verfasser [nur Ein Verfasser?] in denselben eine mystisch-theosophische Idee von Christus ausspricht (insonderheit in Kol. u. Eph.)“, ferner „eine fortgeschrittene Idee von der Kirche, in so fern dieselbe als ein einheitliches Ganzes in substanzieller Einheit mit Christus dargestellt wird (insonderheit im Ephesierbriefe)“. Zu jener Christologie soll „der Verfasser noch nicht durch die ausgebildete Gnosis des zweiten Jahrhunderts ange-regt worden sein“. „Hingegen Anfänge der Gnosis, die im Alexandrinischen ihre Grundlage und in den gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts ihre Vollendung fanden, sind in diesen

Stellen nicht zu verkennen: Christus ist demnach nicht nur der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, sondern zwischen Gott und dem Universum — ein kosmisches Princip“. Allein kann man auf solchem Wege nur den Gebrauch des Wortes *πλήρωμα* Kol. 1, 19. 2, 9 erklären? Und wenn bei solcher Christologie der Alexandrinismus im Spiele ist, so hätte doch die alexandrinische Färbung des Paulinismus in dem Hebräerbriefe voraufgeschickt werden sollen.

So ist es auch eine Umkehrung des „Nacheinander“, wenn „der abgeschwächte Paulinismus“ der Pastoralbriefe, in welchen freilich wenigstens 2 Tim. 4, 9—18 noch ein ächter Paulusbrief zu Grunde liegen, sonst aber eine Abfassung aus dem Ende des ersten oder dem Anfange des zweiten Jahrhunderts vorliegen soll, dem „alexandrinisch gefärbten Paulinismus“ des noch vor der Zerstörung des jüdischen Tempels geschriebenen Hebräerbriefs vorhergeht. Und worin soll dort die Abschwächung des Paulinismus bestehen? In einer Wendung „nach der Seite des Katholicismus“, was doch eher eine Fortbildung als eine Abschwächung sein würde.

Worin soll „die alexandrinische Färbung des Paulinismus“ in dem Hebräerbriefe bestehen? Immer findet hier gar nichts mehr von der universalistischen Idee des Paulinismus. Judenthum und Christenthum sollen in diesem Briefe nicht, wie Gebot und Verheissung, Sünde und Gnade, sondern wie Typus und Sache einander gegenübergestellt, beide Religionen unter den Begriff der Sühnung gebracht werden. Das wäre thatsächlich nicht bloss eine alexandrinische Färbung, sondern auch eine Annäherung des Paulinismus an das Judenchristenthum, also eine Art Abschwächung desselben. Aber fehlt hier denn wirklich der Universalismus des Paulinismus? Mit dem Judenchristenthum soll der Verfasser des Hebräerbriefs darin einig sein, „dass lediglich das „Volk“ (*ὁ λαός*) der Gegenstand des göttlichen Heilswerkes ist“ (S. 404). Von Paulus soll er sich auch dadurch unterscheiden, „dass die Heidenpredigt und die Heidenbekehrung zwar keineswegs negirt, aber vollkommen ignorirt ist“ (S. 403). Aber das *σπέρμα Ἀβραάμ*, dessen sich

der Sohn Gottes annimmt (Hebr. 2, 16), kann sehr wohl, ja muss paulinisch verstanden werden von den Glaubensnachkommen Abrahams; und der *λαός*, dessen Sünden er sühnt (2, 17), wird eben das neue Gottesvolk der Gläubigen sein. Mit Grund meine ich in meiner Einleitung in das NT. S. 364 bemerkt zu haben: „Das Heil des Christenthums wird aber 2, 9. 15 so gut paulinisch auf die ganze Menschheit bezogen, dass es unmöglich 2, 16. 17 wieder beschränkt werden kann auf den leiblichen „Samen Abrahams“, auf das jüdische „Volk“ Gottes.“ Und wenn der Hebräerbrief Judenthum und Christenthum wie Typus und Sache einander gegenüberstellt, so finden wir doch schon bei Paulus selbst Ansätze zu dieser Auffassung (1 Kor. 5, 7. 9. 10. 10, 2 f. Röm. 2, 19. 4, 11. Phil. 3, 3). Den Gegensatz des Paulinismus gegen das Judenchristenthum finde ich in dem Hebräerbriefe eher geschärft als abgeschwächt. Die hohe Bedeutung dieses Briefes in der NTlichen Lehrentwicklung kommt bei Immer überhaupt nicht zu gebührender Anerkennung.

Dagegen darf es nicht befremden, wie Immer (S. XI) besorgt, sondern verdient alle Anerkennung, dass er „das nachpaulinische Judenchristenthum“ (S. 421—469) von dem vorpaulinischen gehörig unterscheidet und ungeachtet seines Antipaulinismus relativ berechtigt sein lässt. Von demjenigen Judenchristenthum, mit welchem Paulus zu kämpfen hatte, werden die Urapostel hier nicht mehr fern gehalten. Als nachpaulinisch und antipaulinisch stellt Immer (S. 426—442) den Brief des Jakobus dar, welchen er noch vor dem Ausbruche des jüdischen Krieges ansetzt. Er steht nicht einmal an, den Verfasser als Essäer und Ebioniten zu bezeichnen. Und in der Apokalypse (S. 442—469), deren Herkunft von dem Apostel Johannes Immer freilich nicht mit Sicherheit behauptet, verkennt er nicht nur nicht das Judenchristenthum, sondern auch nicht ganz den Antipaulinismus. Die Ausschliessung des Paulus aus der Zwölfzahl der Apostel (21, 14) wird (S. 467, vgl. S. 451) nicht vergessen.

„Die zwischen Paulinismus und Judenchristenthum ver-

mittelnde Richtung“ stellt Immer (S. 469—494) an den Schriften des Lucas, den beiden Petrus-Briefen, dem Briefe des Judas, dar. „Alle diese vermittelnden Schriften, von paulinischer Seite schon die Pastoralbriefe und noch bestimmter die Schriften des Lucas, von judenchristlicher Seite die Petrinischen Briefe, haben den Gegensatz von Judenchristenthum und Heidenchristenthum, zwischen Petrinismus und Paulinismus zwar abgestumpft, aber nicht überwunden. Dieses letztere konnte nur von einem Standpunkt aus geschehen, der sich nicht zwischen, sondern über den Gegensatz stellte.“

So macht den Schluss „die über dem Gegensatz stehende Richtung“, vertreten durch das Evangelium und den ersten Brief Johannis (S. 494—548). Da muss man freilich von vorn herein fragen, nicht etwa, wo 2, 3 Johannis bleiben, sondern ob die deuterjohanneischen Schriften wirklich so ganz über dem Gegensatze von Judenchristenthum und Paulinismus stehen, ob der Antijudaismus des Johannesevangeliums nicht eben den Paulinismus in seiner Wendung durch den Hebräerbrief, ja nicht ohne Einwirkung der christlichen Gnosis weiter geführt hat. Die Gnosis des vierten Evangelisten erscheint nicht geschichtlich bestimmt genug. Aber auch in diesen Abschnitten kann man sich an dem freien Geiste und der Sorgfalt des Schweizerischen Theologen, nur nicht in den griechischen Accenten, erfreuen.

Wie bei B. Weiss, so vermisst man auch bei Immer eine schliessliche Zusammenfassung der NTlichen Lehren von Gott bis zu den letzten Dingen. Aber die Darstellung der NTlichen Theologie als einer wirklichen Entwicklung, welche auch durch ernalte Gegensätze hindurchgegangen ist, hat dieser vor jenem voraus. Die treibende Kraft dieser Entwicklung ist eben das universalistische Princip des Christenthums, welches nicht von vorn herein fertig in die Welt komme, sondern wie der Stifter des Christenthums selbst (Luc. 2, 40), auf Erden geboren werden, wachsen und erstarken sollte.

## XVII.

## Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Vespasianus.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

Ruinart (*Acta martyrum* [Ratisbonae 1859] praef. gen. S. 21, § 27) und Fr. Chr. Schlosser (*Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt. Theil III, Abth. 1* [Frankfurt a. M. 1830] S. 296 f.) rechnen auch den Kaiser Vespasianus (reg. von Ende 69 bis Juni 79) unter die Christenverfolger. Andere Forscher, so namentlich Surius (*Vitae probatae Sanctorum T. IV, s. 18. Junii S. 251*), der Cardinal Baronius (*Mart. Rom. [Coloniae 1603], s. 23. Julii S. 460* und Note a u. b daselbst; *Ann. eccl. T. I. [Venetiis 1705] S. 571. § V, S. 576, § II. 577, § III*), die Jesuiten Henschen (*Acta Sanct. Boll. Junii T. III [T. XXI, Venetiis 1743], s. 18. Jun. S. 553. 555, § 12*) und du Pin (a. a. O. *Julii T. V, s. 23. Jul. S. 328. 329, § 10*), endlich Tillemont (*Mémoires etc. T. II [Paris 1701] S. 102. 152 f. 518. 554 f.*), wollen wenigstens einige Märtyrer resp. Bekenner, nämlich den römischen Presbyter Linus, den ersten Bischof von Ravenna, Apollinaris, sowie die phönicischen Blutzengen Leontius, Hypatius und Theodulus, mit der Regierungszeit jenes Flaviers in Verbindung bringen, ohne indess für das vergossene Christenblut in erster Linie den Imperator persönlich verantwortlich zu machen. Beide Combinationen beruhen aber auf ungeschichtlichen Voraussetzungen; eine besonnene umfassende Berücksichtigung des historischen Zusammenhanges und des authentischen Quellenmaterials führt in der That zu ganz anderen Ergebnissen. Fasst man nämlich überhaupt die staatsrechtliche

Stellung der vortrajanischen Kirche in's Auge, erwägt man ferner die echte Ueberlieferung des kirchlichen Alterthums speciell über Vespasians Dispositionen zum Christenthum und die Schicksale der Anhänger Jesu unter der Regierung des ersten Flaviers und unterzieht man endlich die erwähnten Märtyrergeschichten einer unbefangenen Kritik, so ergibt sich als unzweifelhaftes Resultat, dass es unter Vespasian weder gegen das Christenthum überhaupt noch auch nur gegen einzelne Christen zu irgend welchen Feindseligkeiten gekommen ist, und dass folglich die angeblichen Martyrien resp. Bekenntnisse eines Linus, Apollinaris und Leontius nebst Genossen zur Geschichte des Besiegers der Juden in gar keinem Zusammenhang stehen.

I. 1. Im ersten Jahrhundert u. Z. galt das Christenthum dem römischen Staat zwar nicht formell, wohl aber thatsächlich als integrierender Theil des Judenthums, als jüdische Secte; es erhellt dies aus dem gegenseitigen Vergleich folgender Quellenbelege: Sueton. Claudius c. 25<sup>1)</sup>, Domitian. c. 12, Tert. Ap. c. 21, Cass. Dion. historiar. l. 67 c. 14 (ed. Imman. Bekker). Da nun das Judenthum von jeher, schon seit Julius Caesar, von den Römern als religio licita et adscita anerkannt war (vgl. Flavius Josephus, Antiquit. Judaic. XIV 17, c. Apion. l. II S. 879, edit. Basileensis anni 1567, Tert. Ap. c. 21, Lamprid. Alex. Sev. c. 22), so erfreuten sich anfangs auch die Christen der Rechte einer staatlich anerkannten Corporation: Die Illegalität des Christenthums datirt erst seit Trajan, seit dem bekannten Erlass dieses Kaisers an den bithynischen Statthalter Plinius den Jüngern (vgl. Plinii epistolar. l. X, 97, 98 und hierzu die gründliche Abhandlung Aubé's „De la légalité du christianisme dans l'Empire romain pendant le premier siècle“ in den „Comptes rendus de l'Académie des inscriptions“ etc.

<sup>1)</sup> Der Nachweis der betreffenden Literatur und die correcte Interpretation dieser schwierigen Stelle bei Hilgenfeld (Hist.-krit. Einleitung in das N. T. [Leipzig 1875] S. 303 f. und zumal Anm. 4 daselbst): Unter dem Chrestus ist Christus zu verstehen; vgl. die Parallelstellen: Justin. Apolog. I c. 4, Tertull. Apol. c. 3, Lact. Instit. IV 7.



T. II [Paris 1866], S. 188—205 und die zutreffenden Bemerkungen von Franz Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche, H. 1 [1875, Aufsatz II S. 93—157] S. 93 ff.). Die Christen genossen also, wie in den vortrajanischen Zeiten überhaupt, so auch unter Vespasian, der Rechte einer religio licita; es ist die Frage: Was bedeutete für sie diese günstige staatsrechtliche Stellung? Diese Frage lässt sich am besten beantworten, wenn man die äusseren Geschicke der Kirche des 1. Jahrhunderts mit der Situation des gesetzlich verpönten nachtrajanischen Christenthums vergleicht. Seit das Christenthum als eine von der jüdischen unabhängige Religion von den Staatsbehörden erkannt und als religio illicita durch das Trajan'sche Rescript gesetzlich untersagt war, konnten die Christen als solche bestraft werden: als maiestatis rei, als sacrilegi, als inductores novarum religionum, endlich als detentores librorum magicorum (s. die Quellenbelege in dem epochemachenden, leider nur zu wenig bekannten Aufsätze Le Blant's „Sur les bases juridiques des poursuites, dirigées contre les martyrs“, Comptes rendus de l'Acad. des inscr. etc. T. II [Paris 1866] S. 358—373). Obwohl erst Decius (reg. 249—251) die Reihe der systematischen Christenverfolger eröffnet, war doch schon während des Zeitraums von Trajan bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts die staatsrechtliche Stellung der Anhänger Jesu, eben weil sie als Angehörige einer illegalen Corporation galten, eine so precäre, dass selbst unter mehr oder weniger christenfreundlichen Regierungen die Christen, wenigstens in einigen Gegenden, nicht immer sicher waren vor der feindseligen Gesinnung einzelner Statthalter, die auf Grund der alten Gesetze gegen sie als Majestätsverbrecher, Verächter der Staatsreligion u. s. w. einschritten, oder vor der Wuth des fanatischen Pöbels (vgl. meine Aufsätze „Alexander Severus und das Christenthum“, in dieser Zeitschr. 1877, H. 1, S. 78, und „Die Toleranzedicta des K. Gallienus“ etc., Jahrbücher f. prot. Theol. 1877 [III], H. 4, S. 607—609). Da also die Christen im 1. Jahrhundert dem Staate noch als Mitglieder einer religio licita galten, so konnte auch speciell

unter Vespasian der Christ nicht als solcher von den Behörden belästigt werden. Die Privilegien einer staatlich anerkannten religiösen Corporation sicherten dem Christenthum aber auch den Schutz der Behörden, z. B. gegen etwaige Ausbrüche der Volkswuth. Dergleichen Ausschreitungen des fanatischen Pöbels lassen sich übrigens weder für das erste Jahrhundert u. Z. überhaupt noch auch speciell für die Regierungszeit Vespasians aus dem authentischen Quellenmaterial constataren. Freilich war das Christenthum schon unter Nero im J. 64, zumal in der Hauptstadt, den heidnischen Massen verhasst (vgl. Tacit. Ann. XV 44: . . . Nero . . . quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos adpellabat . . . haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt). Aber diese Volkswuth verstieg sich nachweislich erst seit dem 2. Jahrhundert, seit Trajan, zu eigenmächtigem tumultuarischen Vorgehen gegen die Christen (vgl. Eus. h. e. III 32). Auch ist wohl zu beachten, dass das Schicksal der auf Nero's Befehl grausam gemordeten hauptstädtischen Christen sogar das Mitleid der heidnischen Zuschauer erregte, obwohl diese an die Blutschenen der Arena gewöhnt waren (vgl. Tac. l. c.: unde, quamquam adversus fontes et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur). Die überaus starken Ausdrücke des Tacitus über die Missliebigkeit des christlichen Namens schon zu Nero's Zeit lassen sich wohl aus dem Umstande erklären, dass er seine Annalen erst unter Trajan, also zu einer Zeit verfasste, wo die heidnische Volkswuth gegen die Christen sich erheblich gesteigert hatte.

2. Die Christen des 1. Jahrhunderts wurden also niemals als solche bestraft, wohl aber konnten auf sie zuweilen solche Massregeln Anwendung finden, die entweder gar nicht unter den Begriff „Verfolgung“ fallen oder höchstens die Bezeichnung einer partiellen Verfolgung verdienen. Es lassen sich demnach zwei Klassen von Bedrückungen unterscheiden, denen auch ein Theil der vortrajanischen Christenheit unbeschadet

ihrer Anerkennung als *religio licita* mitunter verfallen konnte. Zur ersten Klasse rechne ich polizeiliche und fiscalische Belästigungen, vorübergehende Ausweisungsmandate und Steuerdruck; es sind dies solche Massregelungen, mit denen damals sogar das Judenthum, also gewiss eine *religio licita*, heimgesucht wurde, und die consequenter Weise auch die Christen, die vermeintliche Judensecte, zuweilen wenigstens, in Mitleidenschaft ziehen mussten. Es kommen somit hier zwei Fragen in Betracht: I. Welche Fälle von Massregelungen der Juden lassen sich zumal für's 1. Jahrhundert u. Z. nachweisen und welche Gründe veranlassten die Staatsgewalt zum Einschreiten gegen eine religiöse Corporation, deren Legalität an sich niemals angetastet wurde? II. In wiefern wurden die Christen, als vermeintlich integrierender Theil der Judenschaft, von jenen polizeilichen und finanziellen Massregeln mitbetroffen? Wie schon erwähnt wurde, verstatteten die Römer den Juden die volle Freiheit, ihrer Religion nachzuleben; diese Toleranz ging so weit, dass man sich sogar die mit buchstäblicher Auffassung des Dekalogs zusammenhängende Weigerung der Israeliten, den Imperatoren durch Aufstellung von Bildsäulen ihre Ehrfurcht zu bezeugen, gefallen liess (vgl. Joseph. c. Apion. l. c. mit Tacit. Hist. V c. 5 [... igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis, sinunt. non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor...]) und Hist. V c. 9), ohne gegen sie die sonst so gewöhnliche Anklage wegen Majestätsverbrechen resp. wegen *impietas* (*ἀσεβεια*) in principes zu erheben. Andererseits war es aber den Juden, wenn auch nicht durch ein ausdrückliches Gesetz, strenge untersagt, Propaganda für ihre Secte unter den Heiden zu machen, durch die Ceremonie der Beschneidung auch Römer in ihre Corporation aufzunehmen. Liessen sich nun die Israeliten trotz jenes Verbotes Proselytenmacherei zu Schulden kommen, dann pflegte der Staat einzuschreiten. Zwei solcher Fälle aus der Zeit des Kaisers Tiberius sind uns ausdrücklich constatirt. Eine vornehme römische Matrone Namens Fulvia war zum Judenthum übergetreten. Diese Conversion veranlasste den Kaiser, sämt-

liche jüdische Einwohner durch Senatsbeschluss aus der Hauptstadt ausweisen zu lassen (vgl. Joseph. Antiquit. Jud. XVIII 5). Wie eifrig Tiberius überhaupt auf Reinhaltung der Staatsreligion von fremden Einflüssen bedacht war, erhellt auch aus einer weiteren von Tacitus (Ann. II c. 85) berichteten Begebenheit: Tausende von Bürgern zweiten Ranges (Söhne von Freigelassenen, *libertini*) wurden, weil sie theils dem ägyptischen Isis- und Serapiscult gehuldigt hatten, theils Proselyten des Judenthums geworden waren, auf Antrag des Kaisers durch Senatsbeschluss nach der Insel Sardinien verbannt, deren Klima damals als gesundheitsgefährlich galt; doch blieben solche, die nicht die „*idonea aetas coercendis latrociniis*“ hatten, also wohl Frauen, Greise und Kinder, von diesem bedenklichen Exil verschont (*Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis factumque patrum consultum, ut quatuor milia libertini generis ea substitutione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis et si ob gravitatem coeli interissent, vile damnum. sic!*). Die übrigen Adepten des Judenthums und der ägyptischen Sacra wurden vor die Alternative gestellt, entweder innerhalb einer festgesetzten Frist zur Staatsreligion zurückzukehren oder Italien zu verlassen (. . . *ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent*). Auch später mag jüdische Proselytenmacherei zuweilen noch den Staat zum Eingreifen veranlasst haben, wenn dies auch nicht so deutlich wie in den beiden Fällen aus der Zeit Tiber's bezeugt ist. Wenn z. B. der Tyrann Domitian Christen und Juden wegen „*ἀθεότης*“ und „*Hinneigung zu jüdischen Sitten*“ processiren liess (vgl. Cass. Dion. l. 67 c. 14: . . . *ἐπιτηρέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθνη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν κτλ.*), so mögen ihm doch wirkliche Fälle von jüdischer Propaganda wenigstens einen willkommenen Vorwand geliehen haben, um eine Despotenlaune zu befriedigen. Wenn ferner in einer viel späteren Zeit, als die uns hier zunächst interessirende, der Kaiser Septimius Severus (im J. 202) geradezu den Uebertritt zum Judenthum (und Christen-

thum) untersagte (vgl. Spart. Sept. Sev. c. 17: *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit etc.*), so erhellt schon aus der Tendenz und dem Inhalt dieser Verfügung, dass sie durch jüdische Propaganda hervorgerufen war. Dass aber dieses scheinbar so radicale, gegen beide aus Palästina hervorgegangene Religionen gerichtete Verbot keineswegs dem Judenthum die Rechte einer *religio licita* entziehen sollte, vielmehr in erster Linie dem Christenthum resp. der christlichen Propaganda galt, dies ergibt sich theils aus dem Verlaufe der septimianischen Christenverfolgung, theils aus dem Schreiben des Bischofs Serapion von Antiochien an Dominus (ap. Eus. h. e. VI 12), wonach jener Dominus, unbelästigt von den Behörden, während der Septimius-Verfolgung Christum abschwur und nicht zur Staatsreligion, sondern zum Judenthum übertrat<sup>1)</sup>. Auch unter Claudius wurden die Juden aus Rom ausgewiesen (vgl. Suet. Claud. c. 25); es war dies eine rein polizeiliche Massregel, die bloss die Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung bezweckte. Diese schwierige Stelle muss nämlich mit Hilgenfeld (a. a. O.) und Anderen so interpretirt werden: „Zwischen der hauptstädtischen Judengemeinde und den dortigen Judenchristen waren erbitterte Streitigkeiten ausgebrochen. Die Regierung erliess nun, um die Ruhe wiederherzustellen, gegen sämtliche Juden ein Ausweisungsmandat, und so wurden denn Juden und Christen, welche letztere dem Staate ja als jüdische Secte galten,

<sup>1)</sup> Es wäre aber Hyperkritik, aus dem gänzlichen Fehlen von Nachrichten über die Ausführung der auf das Judenthum bezüglichen Verfügung zu schliessen, dieselbe sei ganz und gar nicht vollstreckt worden. Bei dem unversöhnlichen Hasse der christlichen Quellen gegen die Juden liegt ja die Annahme nahe, die Belästigungen der letzteren durch die Staatsgewalt seien verschwiegen worden. Zu einigen, wenn auch nicht sehr bedeutenden Massregelungen mag also das gegen den Uebertritt zur jüdischen Religion gerichtete Gesetz immerhin, zumal im Anfang, geführt haben. Aber sehr bald traten die Juden in den unverkürzten Genuss der Privilegien einer legalen religiösen Corporation wieder ein, so dass das Doppelverbot des Septimius Severus sicher im Wesentlichen nur auf die Christen seine Anwendung gefunden hat.

vorübergehend aus der Hauptstadt verbannt“<sup>1)</sup>. Noch weniger als in den bisher geschilderten Massregeln wird man eine Kündigung oder auch nur Verkümmern der staatlichen Duldung des Judenthums in dem Umstande erblicken dürfen, dass Vespasian nach der Zerstörung Jerusalems und der gänzlichen Unterwerfung Palästina's im J. 70 sämmtlichen jüdischen Bewohnern des römischen Reiches als Jahres-Kopffzins die übrigens sehr niedrig bemessene Steuer von zwei Drachmen auferlegte, deren Ertrag dem Aerarium des capitolinischen Jupiter zu Gute kommen sollte (vgl. Joseph. de bello Judaico VII c. 26 und Cass. Dion. l. 66 c. 7 mit Suet. Dom. c. 12). In dieser Massregel lag um so weniger eine Unterdrückung des Judenthums, als jene Steuer vielmehr als geringer Kaufpreis für erneute Bewilligung der staatlichen Duldung von Vespasian aufgefasst wurde. Wenigstens dürfte dies der Sinn folgender Worte des Cassius Dion (a. a. O.) sein: *καὶ ἀπ' ἐκείνου διδραχμον ἐτάχθη τοὺς τὰ πατρία αὐτῶν ἔθνη περιστέλλοντας τῷ Καπιτωλίῳ Διὶ κατ' ἔτος ἀποφέρειν*<sup>2)</sup>. Wenn wir nun lesen (vgl. Suet. l. c.), dass dieses sog. Didrachmon später, unter Domitian, mit besonderer Härte eingetrieben wurde, so darf man auch hierin nicht etwa eine Verfolgung des Judenthums erblicken, ja kaum eine der vielen tyrannischen Massregeln Domitians; denn Sueton sagt ausdrücklich, dass jene Strenge gegen jüdische Steuerdefraudanten gerichtet war (*Praeter ceteros Judaicus fiscus acerbissime actus est: ad quem deferebantur, qui . . . dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent*).

Die zweite Frage ist: In wie weit waren auch die Christen in die Massregelungen ihrer vermeintlichen Glaubensgenossen

<sup>1)</sup> Die Zeit dieser Begebenheit lässt sich nicht genau feststellen (vgl. Hilgenfeld a. a. O.). Da aber der Bericht Suetons schon einen längeren Bestand einer hauptstädtischen Christengemeinde zur Voraussetzung hat, so halte ich die gewöhnliche Annahme, wonach der Vorfall erst gegen Ende der Regierung des Claudius, im J. 53, stattfand, für die wahrscheinlichste.

<sup>2)</sup> Dies vermuthet mit Recht auch Aubé (S. 195).

verwickelt? In zwei Fällen lässt sich nachweisen, dass die Christen von der polizeilichen und fiscalischen Belästigung der Juden mit betroffen wurden. Dass in das unter Claudius gegen die hauptstädtische Judengemeinde erlassene Ausweisungsmandat auch die dortigen Christen einbegriffen waren, haben wir schon gesehen. Sie wurden aber auch als vermeintliche Juden höchst wahrscheinlich schon unter Vespasian zur Zahlung des Didrachmon herangezogen, und diese Steuer wurde unter Domitian auch von ihnen, wenigstens von den hauptstädtischen Christen, mit Strenge eingetrieben: Beides folgt aus Suet. l. c., wo man die Worte: *ad quem (scil. Judaicum fiscum) deferebantur, qui vel improfessi Judaicam intra urbem viverent vitam vel etc.* unbedenklich mit Aubé (S. 195) und Hilgenfeld (a. a. O. S. 541) auf Christen zu deuten hat. Die erwähnten Plackereien von Christen, eine Folge ihrer Verwechslung mit dem Judenthum, fallen natürlich gar nicht unter den Begriff „Verfolgung“<sup>1)</sup>. Aber die vortrajanische Kirche hatte auch einige Feindseligkeiten Seitens einzelner Imperatoren zu erdulden, die mit den Massregelungen der Juden nicht in Zusammenhang stehen. Auch die Verfolgungen eines Nero und Domitian waren indess nur partielle und bezweckten keineswegs, irgendwie die Existenz des Christenthums zu gefährden: sie entsprangen nur einer Despotenlaune jener grausamen Fürsten, unter denen die Christen gelegentlich ebenso zu leiden hatten, wie andere Klassen ihrer Unterthanen. Denn was speciell die Verfolgung Nero's betrifft, so beschränkten sich seine Feindseligkeiten auf das hauptstädtische Blutbad vom J. 64, das freilich schrecklich genug war, ohne die Legalität des Christenthums an sich in Frage zu stellen: er liess die Christen nicht als solche, sondern als angebliche Brandstifter umbringen (vgl. Tac. Ann. XV 44, Suet. Nero c. 16), und wenn Domitian eine Anzahl von Christen verbannen oder gar hinrichten liess, so war das Motiv Argwohn gegen seine Familie und politische Eifersucht, weil er das himmlische Reich Christi, das die Phantasie

<sup>1)</sup> Auch Aubé (a. a. O.) vertritt aus guten Gründen diese Ansicht.

der ersten Christen lebhaft beschäftigt, mit einem irdischen verwechselte<sup>1)</sup>. —

Das Resultat der bisherigen Untersuchungen ist also folgendes: Wenn es unter Vespasian überhaupt zu irgendwie christenfeindlichen Acten gekommen ist, so gingen dieselben weder in der Intention noch in der Wirkung über die partiellen Verfolgungen eines Nero und Domitian oder über die polizeilichen und fiscalischen Belästigungen hinaus, von denen die Christen als angebliche Glaubensgenossen der Juden im 1. Jahrhundert u. Z. überhaupt zuweilen betroffen werden konnten.

II. 1. Schlosser (a. a. O.) nimmt an, „Vespasians Verfahren gegen die Christen werde ihm von den Schriftstellern zum Vorwurf gemacht“. Diese Behauptung ist aber in solcher Allgemeinheit entschieden unzulässig: Für die angebliche Christenfeindlichkeit des ersten Flaviers lassen sich, abgesehen von apokryphen Märtyreracten, den griechischen Menologien und ähnlichem trüben Quellenmaterial, nur zwei irgendwie ältere Autoren geltend machen, und auch diese nur mit scheinbarem Recht; ich meine Sulpicius Severus (chron. [ed. Halm] II c. 30, Nr. 7) und Hilarius von Poitiers (contra

<sup>1)</sup> Ueber den Charakter der neronischen und domitianischen Verfolgung habe ich bereits in meiner Abhandlung „Antipas von Pergamum“ (in dieser Zeitschrift 1878, H. II, S. 263 f. 271—276) das Erforderliche gesagt; dort sind auch die bezüglichlichen Quellenbelege zusammengestellt. Vgl. ferner die zutreffenden Bemerkungen von Overbeck (a. a. O.) und Hilgenfeld (a. a. O. S. 541), sowie die gediegenen Ausführungen Aubé's (a. a. O. S. 194—205), der (S. 204 f.) zu folgendem durchaus richtigen Ergebnis gelangt: „Des les deux cas (die neronische und domitianische Verfolgung) ce furent des coups d'autorité frappés en dehors de toute préoccupation politique ou religieuse, sur des individus plutôt que sur une secte, et qui n'étaient pas de nature à fonder une tradition et à fixer la jurisprudence dans l'empire au sujet du christianisme.“ Das Richtige hat hier auch schon Amédée Thierry (Hist. de la Gaule sous l'administration Romaine II p. 170) gesehen: „Ces caprices de tyrannie des Domitiens et des Nérons n'étaient pas, à proprement parler, des persécutions“ etc.



Arianos vel Auxentium Mediolanensem liber, abgedruckt: S. Hilarii Pictav. episc. opp. [Coloniae Agripp. 1617, beigegeben zu: Cypriani opera cum adnotationibus Pamelii, Coloniae 1617] S. 101). Was zunächst die Stelle des aquitanischen Presbyters betrifft, so hat sie folgenden Wortlaut: „at contra alii et Titus ipse evertendum in primis templum (scil. Hierosolymitanum) censebant, quo plenius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur: quippe has religiones, licet contrarias sibi, isdem tamen ab auctoribus profectas: Christianos ex Judaeis extitisse: radice sublata stirpem facile perituram“. Hier wird also der Politik der beiden Flavii eine principiell christenfeindliche Tendenz beigelegt. Aber diese Voraussetzung widerstreitet erstens dem historischen Zusammenhang: Sie steht mit dem allgemeinen Charakter der staatsrechtlichen Stellung der vortrajanischen Kirche im schroffen Widerspruch. Und dann hat unlängst Jacob Bernays („Ueber die Chronik des Sulpicius Severus“ [an der Spitze vom „Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars“, Breslau 1861] S. 55—61) wahrscheinlich gemacht, dass Sulpicius, der überhaupt öfter den Tacitus ausschreibt (vgl. z. B. chron. II c. 29, Nr. 1—3 mit Ann. XV 44 und Bernays S. 53—55), für seine Schilderung der Zerstörung Jerusalems die Historien des grossen Geschichtschreibers ausbeutet<sup>1)</sup>. Aber wäre auch die Annahme von Bernays, der jüngst Overbeck (S. 104 ff.) mit gutem Grunde zugestimmt hat, nicht ganz unantastbar, was folgte daraus für die angebliche Vespasian-Verfolgung? Eben gar nichts; denn Sulpicius kennt nur eine christenfeindliche Gesinnung Vespasians und seines Sohnes. Von christenfeindlichen Acten dieses Regime's weiss er so wenig etwas zu erzählen, dass er vielmehr in seinem Verfolgungsdekalog die bei-

<sup>1)</sup> Bernays (S. 57) versucht folgende Reconstruction des betreffenden verloren gegangenen Taciteischen Textes: „At contra . . . et Titus ipse evertendum templum imprimis censebant, quo penitus Judaeorum et Christianorum superstitio tolleretur. Quippe has superstitiones licet contrarias sibi, isdem tamen auctoribus profectas. Christianos ex Judaeis extitisse; radice sublata stirpem facile perituram.“

den ersten Flavier gänzlich übergeht: Vor Trajan kennt er nur Nero und Domitian als Christenverfolger (vgl. II c. 29, Nr. 1—3, c. 31, Nr. 1. 2).

2. Nach dem Gesagten kann man Ruinart nicht Unrecht geben, wenn er sich (a. a. O.) zu Gunsten seiner These bloss auf den Bischof von Poitiers beruft. Die betreffende Stelle bei Hilarius hat folgenden Wortlaut: „quibusnam suffragiis ad praedicandum evangelium apostoli usi sunt? Quibus adiuti potestatibus Christum praedicaverunt gentesque fere omnes ex idolis ad Deum transtulerunt? An ne aliquam sibi assumebant e palatio dignitatem hymnum Deo in carcere, inter catenas et post flagella cantantes? Edictisque regis Paulus cum in theatro spectaculum ipse esset, Christo ecclesiam congregabat? Nerone se credo aut Vespasiano aut Decio patrocinantibus tuebatur, quorum in nos odiis confessio divinae praedicationis effloruit. Illi manu atque opere se alentes . . . vicos et castella gentesque fere omnes terra ac mari contra senatusconsulta et regum edicta peragrantes claves credo regni coelorum non habebant?“ etc. Diese Stelle lässt sich aber aus mehr denn einem Grunde historisch nicht verwerthen. Erstens ist sie nämlich nur eine ganz allgemein hingeworfene Aeusserung: Hilarius stellt dem weltlichen Treiben und der bequemen üppigen Lebensweise eines Auxentius und der anderen Hofbischöfe des arianischen Kaisers Constantius die uneigennützig, überzeugungsvolle und todesmuthige Wirksamkeit der Apostel entgegen. Zweitens, der Kirchenvater geht von der ungeschichtlichen Voraussetzung aus, das Christenthum wäre schon im apostolischen Zeitalter religio illicita gewesen. Drittens, mit diesem Grundirrtum hängt es zusammen, dass Nero, der partielle Christenverfolger aus einer vorübergehenden Despotenlaune, mit Decius, dem ersten systematischen Christenfeinde, auf eine Stufe gestellt wird. Viertens, die Behauptung, schon der erste Flavier hätte in der Weise eines Decius die Kirche befehdet, widerspricht dem historischen Zusammenhang, d. h. der staatsrechtlichen Situation des vortrajanischen Christenthums im Allgemeinen.

Fünftens, die Angabe der zwischen 362 und 368 verfassten Schrift gegen Auxentius<sup>1)</sup>, Vespasian sei irgendwie, in der Weise eines Nero oder Decius, als Christenverfolger aufgetreten, wird durch das theils unmittelbare theils mittelbare Zeugnis des gesammten authentischen älteren Quellenmaterials widerlegt. Zunächst sagt Bischof Melito von Sardes in seiner um 170 dem Kaiser Marc Aurel überreichten Apologie (ap. Eus. h. e. IV 26) ausdrücklich, bis auf seine Zeit hätten nur Nero und Domitian die Kirche verfolgt (*μόνοι πάντων ἀναπεισθέντες ὑπό τινων βασιλέων ἀνθρώπων τὸν καθ' ἡμᾶς ἐν διαβολῇ καταστῆσαι λόγον ἠθέλησαν Νέρων καὶ Διομετιανός κτλ.*). Weiter kennt Tertullian (um 200) in seinem Apologeticum (c. 5) im apostolischen Zeitalter nur zwei Christenverfolger, Nero und Domitian, und was Vespasian betrifft, so rechnet er ihn (a. a. O.) ausdrücklich zu den Imperatoren, die kein christenfeindliches Gesetz erlassen haben (*Quales ergo leges istae, quas adversus nos soli exercent impii, iniusti . . . dementes? quas . . . nullus Vespasianus, quamquam Judaëorum debellator . . . impressit*). Auch Lactanz (*Mortes persecut.* [ed. H. Hurter] c. II. III) geht nach Erwähnung der Nero-Verfolgung sofort zu Domitian

---

<sup>1)</sup> Adolf Ebert (Geschichte der christlich-lateinischen Literatur, Bd. I [Leipzig 1874] S. 130) nimmt mit Recht an, dass die Schrift gegen Auxentius der letzten Lebensperiode des Hilarius, der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil, angehört. Auch stellt er, gestützt auf Sulp. Sev. chron. II c. 45, die richtige Behauptung auf, der gallische Bischof hätte seine Restitution um 6 Jahre überlebt. Ohne ausreichenden Grund lässt aber Ebert die Rückkehr aus der Verbannung schon im J. 360, also noch bei Lebzeiten des Constantius, stattfinden. Hilarius ist vielmehr erst in Folge des julianischen Restitutionsedicts, also, da Julian erst gegen Ende 361 zur Alleinherrschaft gelangte, nicht vor Anfang 362 seiner Heimat wiedergegeben worden (vgl. Socr. h. e. III c. 4. 5. 10 und [hiernach] Sozom. h. e. V c. 5. 13). Hilarius ist somit nicht schon 366, wie Ebert annimmt, sondern erst 367 oder 368 gestorben. Mithin fällt die Abfassung der Schrift gegen Auxentius in die Jahre 361 resp. 362 bis 367/368.

über (Post hunc [scil. Neronem] interjectis aliquot annis alter non minor tyrannus ortus est etc.). Aus diesen drei Stellen erhellt nun zum Mindesten und ganz unbestritten so viel, dass Vespasian keine generelle Verfügung gegen die Christen erlassen, dass er keinen allgemeinen Opferzwang, wie ein Decius oder Diocletian, angeordnet hat. Wenn ich nun einen Schritt weiter gehe und aus jenen Stellen auch noch den Schluss ziehe, dass der erste Flavier auch nicht einmal wie ein Nero oder Domitian partiell und aus irgend einer Despotenlaune die Christen bedrückt hat, mit andern Worten, dass unter Vespasian gar nichts gegen die Anhänger Jesu unternommen wurde, so weiss ich wohl, dass man mir etwa Folgendes vorhalten wird: Jene drei Stellen schliessen keineswegs jeden christenfeindlichen Act für die Regierungszeit Vespasian's aus. Denn was zunächst Melito anbelangt, so übergeht er auch Trajan, und die Kaiser Hadrian und Antoninus Pius, unter denen doch das Trajan'sche Rescript zu Recht bestand, bezeichnet er sogar als die „frommen“ (εὐσεβεῖς) Adoptivväter Marc Aurel's. Ferner weiss Tertullian (Ap. c. 5) nicht bloss von Vespasian, sondern auch von Hadrian und den beiden ersten Antoninen zu berichten, dass sie nichts Christenfeindliches verfügt hätten (... quas . . . . nullas Hadrianus quamquam omnium curiositatum explorator . . . nullus Pius, nullus Verus impressit), und doch hielten jene Kaiser, wie das in Bezug auf Hadrian und Antoninus schon soeben hervorgehoben wurde, an der Trajan'schen Instruction als Norm des gegen einmal dem Richter vorgeführte Christen zu beobachtenden Verfahrens fest. Und was endlich Lactanz betrifft, so gilt ihm (vgl. Mort. pers. c. III. IV) der ganze Zeitraum von Nerva (96) bis zum Regierungsantritt des Decius (249) als Friedensepoche der Kirche, er übergeht also nicht bloss die unter den Adoptivkaisern des 2. Jahrhunderts gegen das Christenthum unternommenen Feindseligkeiten, sondern sogar die relativ sehr erhebliche septimianische Verfolgung, der unbedeutenden Plänkeleien unter Maximin I. zu geschweigen.“ Auf derartige Einwendungen liesse sich Folgendes erwidern: Diese Einwürfe könnte man nur dann

als zutreffend ansehen, wenn Vespasian ein Kaiser des nach-apostolischen Zeitalters wäre. Gerade weil die christenfeindlichen Acte eines Nero und Domitian schon in die Zeit der Grundlegung der Kirche fallen, haben sie in so hohem Grade die Aufmerksamkeit der Kirchenväter des 2., 3. und 4. Jahrhunderts erregt und sind diesen, obwohl im Vergleich zu den Verfolgungen späterer Zeiten unbedeutend, weit erheblicher und schrecklicher vorgekommen, als sie in der That waren. Nur so ist es zu erklären, dass Lactanz auch der neronischen und domitianischen Verfolgung gedacht hat, obwohl diese sonst in den Plan seiner Mortes sich nicht recht einfügten. In erster Linie will er ja dem Leser nur solche christenfeindliche Imperatoren vorführen, die eine systematische generelle Verfolgung unternahmen oder doch beabsichtigten und dafür — nach der rigorosen Anschauung des Autors — mit einem gewaltsamen oder doch schimpflichen Tode büssten. Dabei berücksichtigt Lactanz in besonders ausgiebigem Masse das ihm zeitlich naheliegende grosse Trauerspiel, die grosse diocletianische Verfolgung mit ihren weiten Verzweigungen und Ausläufen. Mit der bisherigen Darlegung sind übrigens die Beweise zu Gunsten meiner These, wonach es unter Vespasian zu gar keinen christenfeindlichen Acten gekommen ist, noch keineswegs erschöpft. Gegen die objective Wahrheit der Hilarius-Stelle lässt sich nämlich auch die bedeutsame Autorität des Eusebius in's Feld führen; die betreffende Stelle (H. e. III 17) hat folgenden Wortlaut: ... *Διομετιανὸς ... δεύτερος δῆτα τὸν καθ' ἡμῶν ἀνεκίνει διωγμὸν· καίπερ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Οὐεσπασιανοῦ μηδὲν καθ' ἡμῶν ἄτοπον ἐπινοήσαντος*. Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht für den vorliegenden Zweck von der grössten Wichtigkeit. Erstens nämlich wegen ihres Inhaltes und ihrer Tragweite, insofern sie noch weit entschiedener als Melito, Lactanz und selbst Tertullian den ersten Flavier von der Anklage der Christenverfolgung entlastet: Nach Eusebius hat Vespasian „gar nichts Ungehöriges“ — der sehr umfassende Ausdruck *μηδὲν ἄτοπον* ist wohl zu beachten — gegen die Christen beabsichtigt,

er hat an Dergleichen nicht einmal gedacht. In unserer Stelle liegt also ein weiterer Beweis gegen Sulpicius Severus, der den Imperator wenigstens einer christenfeindlichen Gesinnung beschuldigt. Zweitens erhellt aus den eusebianischen Worten, dass zur Zeit, als der Bischof des palästinensischen Cäsarea seine Kirchengeschichte redigirte, d. i. in der letzten Regierungsepoche Constantin's des Grossen, zwischen 324 und 337, zum Mindesten im Orient noch gar keine auf den angeblichen Christenverfolger Vespasian bezügliche Tradition existirte. Drittens, unsere Stelle gewinnt noch an Bedeutung, wenn man der betreffenden eusebianischen Quelle nachspürt. Diese ist nämlich fast ebenso alt als die Apologie des Melito von Sardes und von unantastbarem Werth. Da nämlich Eusebius als eine Hauptquelle für die Geschichte der Beziehungen der flavischen Dynastie zum Christenthum die leider nur fragmentarisch aufbewahrten *ὑπομνήματα* des Hegesippus<sup>1)</sup> benutzt hat (vgl. z. B. H. e. III 19. 20), noch mehr da er nachweislich gerade für die Geschichte Vespasian's Hegesipp verwerthet hat (vgl. h. e. III 12, wo es heisst, der Kaiser hätte aus dynastischem Argwohn auf Juden aus dem Stamme David's fahnden lassen, mit dem Schluss von III 11<sup>2)</sup>), so lässt sich annehmen, dass er auch die III 17

<sup>1)</sup> Hilgenfeld hat in seinem höchst beachtenswerthen Aufsätze „Hegesippus“ (in dieser Zeitschr. 1876, H. II [S. 177—229], S. 177—189) die Fragmente der *ὑπομνήματα*, wie sie sich zerstreut in der Kirchengeschichte des Eusebius und in den „*Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας*“ ex codice saec. XIV Parisiensi (ed. Joann. Cramer in Anecdotes graecis, Vol. II, Oxon. 1839, p. 88) vorfinden, mit dankenswerther Genauigkeit zusammengestellt und theilweise auch commentirt. Die „*Ἐκλογαὶ*“ schliessen ab mit dem 36. Regierungsjahre des Kaisers Justinian I. (563) (vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 193).

<sup>2)</sup> Der Acc. c. Inf., der den Inhalt von Eus. h. e. III 12 bildet (*Καὶ ἐπὶ τούτοις Οὐεσπασιανὸν μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἄλωσιν πάντας τοὺς ἀπὸ γένους Λαβιδ, ὡς ἂν μὴ περιλειφθεῖ τις παρὰ Ἰουδαίους τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς φυλῆς, ἀναζητεῖσθαι προστάξαι μέγιστόν τε Ἰουδαίους αὐθις ἐκ ταύτης διωγμὸν ἐπαρτηθῆναι τῆς αἰτίας*), ist abhängig von dem am Schlusse von III 11 befindlichen

gegebene Notiz über Vespasian's Beziehungen zur Kirche aus Hegesipp entlehnt hat; freilich ist die gleichzeitige Benutzung auch anderer Quellen wenigstens nicht nothwendig ausgeschlossen; so ist ihm z. B. das Apologeticum Tertullian's, wie aus h. e. II 2 und III 33 erhellt, wohl bekannt. Also schon durch Hegesipp, der nach Hilgenfeld's überzeugender Beweisführung (a. a. O. S. 191) seine fünf Bücher *ὑπομνήματα* zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (174 oder 175—189 u. Z., vgl. R. A. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, S. 183—192. 263) verfasst hat, ist es bezeugt, dass unter Vespasian gar nichts Christenfeindliches unternommen wurde, ja dass dieser Kaiser nicht einmal eine christenfeindliche Gesinnung hegte.

3. Schon die bisherige Beweisführung lässt die Annahme, Vespasian hätte gleich einem Nero oder Domitian gelegentlich an einem Theile seiner christlichen Unterthanen seine Despotenlaune ausgelassen, als völlig unzulässig erscheinen. Einer solchen Auffassung widerstreitet aber zum Ueberfluss auch noch Geist und Charakter des vespasianischen Regime's. Der erste Flavier war nicht darnach angelegt, irgend eine Klasse seiner Unterthanen zur Zielscheibe eines blutgierigen Muthwillens zu machen. Vespasian war vielmehr völlig frei vom Cäsarenwahn eines Caligula, Nero oder Domitian, er zählt mit Recht zu den besseren römischen Fürsten. Ein erfahrener Feldherr, tüchtiger Officier und muthiger Soldat, ausgezeichnet durch anspruchslose mässige Lebensweise, erwarb sich Vespasian nicht minder den wohlbegründeten Ruhm eines weisen umsichtigen Herrschers, dessen Regime Milde und Gerechtigkeit zierten, und

---

... *Ἡγήσιππος ἱστορεῖ*. Dies erhellt auch aus den Anfangsworten von III 12: *Καὶ ἐπὶ τούτοις*. H. Valesius bietet also eine völlig unrichtige, geradezu sinnentstellende Uebersetzung, wenn er unsere Stelle so wiedergibt: *Fama est praeterea Vespasianum... eos... perquiri jussisse etc.* Er führt also die eusebianische Notiz, die nach dem Gesagten unzweifelhaft aus Hegesippus entlehnt ist, willkürlich oder vielmehr aus grammatischem Missverständniss auf ein blosses „on dit“ zurück.

der durch diese Eigenschaften, sowie durch sparsame Verwaltung mit Erfolg bemüht war, die schweren Wunden zu heilen, die die Verruchtheit und masslose Verschwendung eines Nero und Vitellius dem Reiche geschlagen. Nichts zeugt deutlicher für den vortrefflichen Geist der vespasianischen Verwaltung, als die Thatsache, dass er von Processen wegen Majestätsbeleidigung im engeren Sinne, die wegen der ausserordentlichen Dehnbarkeit dieser Art von Capitalverbrechen unter einem Nero so viel Unheil gestiftet hatten, nichts wissen wollte<sup>1)</sup>. Obwohl eine eminent praktische und fast realistische Natur, unterstützte er doch mit freigebiger Hand auch ideelle Bestrebungen. Künste und Wissenschaften fanden an ihm einen wohlwollenden Beschützer. Er erwies sich freigebig gegen Rhetoren und Dichter; er hat zuerst die Professoren der Philologie an den öffentlichen Hochschulen aus der Staatskasse besoldet. Vespasian's Regierung darf demnach als eine wohlthätige Reaction bezeichnet werden<sup>2)</sup>. Die Geschichte hat ihm nur Weniges vorzuwerfen, und selbst diese Anklagepunkte erscheinen der besonnenen Kritik als wenigstens nicht in vollem Masse begründet. Was man ihm vorwirft, das ist zunächst die Hinrichtung des stoischen Philosophen Helvidius Priscus, den er aber, freilich zu spät, durch Widerruf des Todesurtheils dem Beile des Henkers zu entziehen suchte; auch ist nicht zu übersehen, dass jener Stoiker durch masslose völlig unmotivirte Schmähungen die Geduld des Herrschers endlich erschöpft hatte (vgl. Cass. Dion. l. 66 c. 12 mit Suet. Vesp. c. 15). Das harte Verfahren gegen den Gallier Julius Sabinus und dessen edle heldenmüthige Gemahlin Epponina, die er beide hinrichten liess (vgl. Tac. Hist. IV c. 55. 67, Plutarch. Amatorius liber [Opp. moralia T. IV, ed. Reiske, p. 86—90], Cass. Dion. l. 66 c. 16), lässt sich freilich nicht entschuldigen; doch muss man wohl berücksichtigen, dass Sabinus sich gegen den Im-

<sup>1)</sup> Auf diese Seite des vespasianischen Regime's wird bald weiter unten, in anderem Zusammenhang, zurückzukommen sein.

<sup>2)</sup> Diese Charakterskizze Vespasian's ergibt sich aus dem Vergleich von Sueton. Vespasian. mit Cass. Dion. l. 66 c. 9—14 und Tacit. Ann. III c. 55, Hist. I c. 50. II c. 5. 77, de oratoribus c. 8. 9.



perator empört und sogar den Kaisertitel angenommen hatte <sup>1)</sup>. Endlich macht man Vespasian eine etwas engherzige Finanzpolitik zum Vorwurf: Suet. Vesp. c. 16. 23 spricht von „pecuniae cupiditas“; ähnlich drückt sich Cass. Dion. l. 66 c. 14 aus, und Tac. Hist. II c. 5 sagt geradezu: . . . prorsus si avaritia abesset, antiquis ducibus par. Aber dieser Vorwurf ist doch wohl zu hart: Es lässt sich freilich nicht leugnen, dass Vespasian nach Kräften bemüht war, neue Steuern aufzufinden und durch allhand finanzielle Massregeln die durch die masslosen Verschwendungen seiner Vorgänger erschöpfte Staatskasse wieder zu füllen. Aber gerade in der heillosen Verschleuderung von Geldmitteln, wie sie unter einem Nero und Vitellius an der Tagesordnung war, liegt eine triftige Entschuldigung der Finanzpolitik Vespasian's. Und dann ist wohl zu beachten, dass der Kaiser die zusammengerafften Geldsummen durch verständigen, ja freigebigen Gebrauch in lebendiges flüssiges Capital zu verwandeln wusste. Seiner grossherzigen Förderung der Künste und Wissenschaften wurde schon soeben gedacht. Hier ist noch an seine grossartigen Bauten und an seine Liberalität gegen unbemittelte Senatoren zu erinnern (vgl. Suet. Vesp. c. 8. 9. 17. 18). So viel steht also jedenfalls fest, dass der erste Flavier auch nach Anlage seines Charakters zur Rolle eines Christenverfolgers aus Cäsarenlaune nicht geeignet war.

4. Schon aus den bisherigen Untersuchungen erhellt zur Genüge, dass unter Vespasian absolut gar nichts gegen die Christen unternommen wurde: Die letzteren, freilich nur in Folge einer juridischen Fiction, im Besitze der Rechte einer religio licita und noch dazu durch die wohlwollende oder doch mindestens indifferente Gesinnung des Kaisers, sowie durch den allgemeinen Charakter seiner Regierung gedeckt, hatten damals

---

<sup>1)</sup> Die ganze Erzählung von Sabinus und seiner edlen Gemahlin, seinem neunjährigen Aufenthalt in einer unterirdischen Höhle u. s. w. ist von Merivale (Geschichte der Römer unter dem Kaiserthum. Aus dem Englischen. Bd. IV [Leipzig 1872], S. 128—130 u. zumal S. 129 f., Anm. 38), wie mir scheint, mit zu viel Scharfsinn, bestritten worden.

in der That gar keine Verfolgungen weder von Seiten einzelner Behörden noch von Seiten des heidnischen Pöbels zu fürchten. Zum Ueberfluss bot ihnen das vespasianische Regime noch eine weitere höchst wirksame gesetzliche Schutzwehr. Wie fast alle besseren Imperatoren, so war auch der erste Flavier bemüht, die Anklagen wegen Majestätsbeleidigung, eine unerschöpfliche Quelle namenlosen Elendes, zu verstopfen. Nach Cass. Dion. l. 66 c. 9 untersagte nämlich Vespasian jede Proccedur wegen der impietas in principes (ἀσεβεία), also wegen Majestätsbeleidigung im engerm Sinne, oder genauer, die unter Nero und dessen drei kurzlebigen Nachfolgern als ἀσεβεία Verurtheilten begnadigte er, sämtliche noch schwebende Majestätsprocesse der erwähnten Kategorie schlug der Kaiser nieder, endlich liess er auch für die Zukunft dergleichen Anklagen nicht mehr zu<sup>1)</sup>. Die Geschichte der nachtrajanischen Kirche beweist nun, dass, zumal in dem Zeitraum von c. 110 bis 249, viele Christen wegen ihrer Weigerung, dem Numen des Kaisers zu huldigen, als impii, inreligiosi in principes (ἀσεβεία) verurtheilt wurden (s. die Quellenbelege bei Le Blant S. 360 ff.). Nun waren im römischen Criminalrecht, wie überhaupt gegen Majestätsverbrecher, so auch speciell gegen die der ἀσεβεία Ueberführten die furchtbarsten Strafen vorgesehen. So lesen wir z. B. Paullus, Sentent. V 29, 1 (bei L. Bl. S. 360) Folgendes: „Humiliores bestiis obijciuntur vel vivi exuruntur, honestiores capite puniuntur.“ Dazu kam noch, dass in causa maiestatis kein Stand die unglücklichen Angeklagten vor den Qualen der Folter schützte; die gesammte römische Gesetzgebung von Octavianus Augustus bis Justinian hielt an diesem schrecklichen Princip fest und bildete es sogar mit eiserner Consequenz weiter aus (vgl. L. Bl. S. 363 f.). In wie hohem Grade Vespasian's hochherzige Anschauung der Majestätsprocesse auch den Christen zu Gute

<sup>1)</sup> „... τήν τε ἀτιμίαν τῶν καταψηφισθέντων ἐπὶ ταῖς λεγομέναις ἀσεβείαις ὑπὸ Νέρωνος καὶ τῶν μετὰ ταῦτα ἀρχόντων, τῶν τε ζώντων καὶ τῶν τεθνεώτων ὁμοίως ἀπαλείφων, καὶ τὰς γραφὰς τὰς ἐπὶ τοιοῦτοις ἐγκλήμασι καταλύων.“

kam, liegt auf der Hand: Sie, die damals schon durch ihre allgemeine staatsrechtliche Stellung vor dem weitverzweigten Gesetzesapparat geschützt waren, der seit Trajan gegen die Anhänger des seitdem gesetzlich unzulässigen Christenthums Anwendung finden konnte, waren gegen die folgenschwere Anklage wegen ἀσέβεια noch speciell durch eine Maxime des Vespasian'schen Regime's gedeckt. Jene gesetzliche Unzulässigkeit der Majestätsprocesse wegen ἀσέβεια hatte aber für die Christen auch noch eine andere wohlthätige Folge; worin dieser weitere Vortheil bestand, erhellt aus folgenden Erwägungen. Overbeck (a. a. O.) hat, und zwar meines Wissens zum ersten Mal, mit dankenswerther Klarheit den Satz aufgestellt und entwickelt, wie die judenfeindliche Zurückhaltung den Christen während des palästinensischen Verzweiflungskampfes und das analoge spätere Verhalten der Christen ihren vermeintlichen Glaubensgenossen gegenüber naturgemäss nebst anderen Momenten wesentlich dazu beitragen musste, die Römer über ihren Grundirrtum in Betreff der beiden aus Judäa stammenden Religionen aufzuklären. Uns interessirt diese These natürlich nur insoweit, als sie sich auf die Regierung Vespasian's bezieht; ich denke mir die Sache so: Die romfreundliche Haltung der Christen während des jüdischen Krieges musste damals den Anhängern Jesu zunächst zu Gute kommen. Vespasian wird die Christen als eine jüdische Secte angesehen haben, die sich von dem aufrührerischen Geiste ihrer Glaubensbrüder fernhielt. Da aber Vespasian fast 10 Jahre regierte, so konnte freilich immerhin früher oder später in Folge bestimmter Verhältnisse oder Umstände der römischen Regierung der principielle Unterschied zwischen der particularistischen Nationalreligion und dem universalen Christenthum klar werden. Die juridische Fiction, kraft deren das Christenthum mittelbar sich der Rechte einer religio licita erfreute, konnte also immerhin selbst unter einem Vespasian gefährdet werden. Warum die Illusion gleichwohl noch unerschüttert bestehen blieb, diese Frage können wir wegen der fragmentarischen Beschaffenheit des authentischen Quellenmaterials leider nicht

bis in ihre letzten Consequenzen verfolgen. So viel ist aber unzweifelhaft, dass das vespasianische Verbot der Majestätsprocesse im engern Sinne in erster Linie dazu beigetragen hat, die für die Anhänger Jesu so wohlthätige juridische Fiction aufrecht zu halten. Es erhellt dies unzweideutig aus der That- sache, dass neben dem Majestätsverbrechen im weiteren Sinne — die Theilnahme an *collegia nocturna et illicita* — gerade die Beschuldigung wegen *impietas in principes* die juridische Basis bildet, auf die das Trajan'sche Verbot des Christenthums sich stützt: Plinius constatirt in seinem Berichte die geheimen gottesdienstlichen Versammlungen der Christen, die er unter die *collegia nocturna et illicita* subsumirt, und die Weigerung, dem Genius des Kaisers zu opfern; daraufhin, obwohl der Statthalter an die Gerüchte über das geheime Schandleben der Christen, ihre angeblichen Orgien und thyestischen Mahle nicht glaubt, erklärt Trajan die blosse Zugehörigkeit zum Christenthum für strafbar und ordnet die bekannte, durch Humanität und Staatsklugheit gemilderte Verfolgung der nunmehrigen *religio illicita* an (vgl. Plinii *epist.* l. X, 97. 98 und L. Bl. S. 360 ff.).

5. Die kirchlichen Quellen vom 2. bis Anfang des 5. Jahrhunderts sind, wie Overbeck (S. 104 ff.) mit Fug betont, gegen die beiden ersten Flavier freundlich gesinnt — Aeusserungen über christenfeindliche Gesinnung oder gar Thaten des vespasianischen Regime's wie die des Sulpicius Severus und des Bischofs von Poitiers scheinen vollständig isolirt —; Overbeck erinnert insbesondere daran, dass der Principat Vespasian's und seines Sohnes Titus bei Orosius (*Adv. paganos* l. VII c. 9) „sogar als eine Art Glanzzeit der Kaiserperiode der römischen Geschichte erscheint“. Diese besondere Vorliebe der meisten älteren Kirchenväter für die beiden Flavier, die, wie schon angedeutet wurde, am prägnantesten bei Orosius (a. a. O.) erscheint<sup>1)</sup>, führt Overbeck (S. 104—106) in

<sup>1)</sup> Dort heisst es z. B.: „Vespasianus et Titus imperatores magnificentum agentes de Judaeis triumphum urbem ingressi sunt. Pulchrum et ignotum antea cunctis mortalibus inter trecentos viginti triumphos,

längerer beachtenswerther Auseinandersetzung mit Grund auf die christliche Ansicht über die Zerstörung Jerusalems zurück: „Ihr zufolge erscheinen die Römer bei dieser Zerstörung als die Werkzeuge Gottes, welcher mit diesem Strafgericht an den Juden namentlich den Frevel der Kreuzigung Christi rächt“<sup>1)</sup>.

Nur der Vollständigkeit halber mögen hier noch einige übertreibenden Aeusserungen von Kirchenvätern über die äusseren Schicksale der vorconstantinischen Kirche eine gedrängte Erörterung finden: Bei Irenäus (Adv. haer. IV c. 33) findet sich folgende Stelle: *multitudinem martyrum in omni tempore praemittit (scil. ecclesia) ad patrem*. Johannes Chrysostomus (Contra Judaeos et gentes, quod Christus Deus sit c. 15, Opp. I, 578 C. Montf.) und Theodoret (Eccl. hist. [ed. Henricus Valesius] V c. 39) leisten sogar den köstlichen Satz, alle Vorgänger Constantin's seien Christenverfolger gewesen<sup>2)</sup>! Freunde harmonistischer Experimente auf dem Gebiete der älteren Kirchengeschichte könnten nun so argumentiren: „Da schon ein so angesehener Kirchenvater wie Irenäus ausdrücklich bezeugt, dass bis auf die Tage des Commodus jederzeit das Blut der Märtyrer in Strömen geflossen ist, und da ferner nicht bloss Theodoret, sondern

<sup>1)</sup> qui a conditione urbis usque ad id tempus acti erant, hoc spectaculum fuit, patrem et filium uno triumphali curru vectos gloriosissimam ab his, qui patrem et filium offenderant, victoriam reportasse.“

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Oros. l. c.: „Qui (scil. Vespasianus et Titus) continuo omnibus bellis ac tumultibus domi forisque compressis pacem totius orbis pronuntiaverunt et Janum geminum obseratis cohiberi claustris sexto demum ipsi post urbem conditam censuerunt. Jure enim idem honos ultioni passionis Domini impensus est, qui etiam nativitati fuerat attributus.“

<sup>2)</sup> Die betreffende Aeusserung Theodoret's hat folgenden Wortlaut: „καὶ γὰρ πρὸ τῆς Κωνσταντινου τοῦ μεγάλου βασιλείας, ὅσοι Ῥωμαίων ἐγένοντο βασιλεῖς, κατὰ τῶν διασωτῶν τῆς ἀληθείας ἐλύπησαν.“ Die Stelle bei Chrysostomus, sowie eine weitere Aeusserung Theodoret's von ähnlicher Tendenz (Graecar. affect. curat. IX, Opp. IV, II, p. 931 sq., ed. Schultze) sind mir nur aus den Citaten Overbeck's (S. 153, Anm. 111) bekannt.

sogar eine Autorität ersten Ranges wie Chrysostomus ausdrücklich alle Vorgänger Constantin's als Christenverfolger brandmarkt, so ist es gewiss unzweifelhaft, dass es auch speciell unter Vespasian an christenfeindlichen Acten nicht gefehlt hat.“ Auf dergleichen Deuteleien liesse sich Folgendes erwidern: Jene patristischen Stellen enthalten freilich ein Körnchen Wahrheit. So liegt den Worten des Irenäus der richtige Gedanke zu Grunde, dass wenigstens die Kirche des zweiten Jahrhunderts in Folge der gesetzlichen Verpönung des Christenthums seit Trajan sich dem Staate gegenüber in einer precären Lage befand. Und was die beiden orientalischen Kirchenväter betrifft, so gehen sie von der richtigen Voraussetzung aus, dass die vor constantinische Kirche häufig bald erheblicheren bald unbedeutenderen Verfolgungen durch die Staatsgewalt ausgesetzt war — selbst im 1. Jahrhundert fehlte es ja wenigstens nicht ganz an Bedrückungen von Christen —, und dass die vollständige Sicherstellung der Kirche dem Staate gegenüber erst seit den constantinischen Toleranz- und Freiheitsedicten datirt. Gleichwohl ist man aber in keiner Weise berechtigt, aus jenen Stellen specielle Schlüsse für bestimmte Perioden der älteren Kirchengeschichte zu ziehen. Dies verbietet schon die ganz allgemein gehaltene Fassung jener Stellen, die ihre masslos übertreibende Tendenz unschwer errathen lassen. Aber auch noch andere Gründe machen es der besonnenen Kritik unmöglich, aus jenen Stellen bestimmte Schlüsse speciell auf Vespasian's Beziehungen zum Christenthum herzuleiten. Iren. adv. haer. IV 33 erhält nämlich durch Origen. c. Celsum III c. 8 das erforderliche Correctiv, und was speciell die Regierungszeit des Commodus betrifft, so erhellt aus Cass. Dion. (Xiphilini excerpta) l. 72 c. 4, aus IX 12 der Philosophumena des Pseudo-Hippolytus, sowie aus Eus. h. e. V 21, dass damals keineswegs eine blutige Christenverfolgung wüthete, wie ein oberflächlicher Kritiker aus den Worten des Bischofs von Lyon schliessen könnte, dass vielmehr der Principat des sonst so grausamen Fürsten, im Ganzen und Grossen wenigstens, für die Kirche sich zu einer Periode äusseren Friedens gestaltete, wenn auch

das Trajan'sche Rescript nach wie vor Reichsgesetz blieb. Wie wenig ferner die Aeusserungen der beiden griechischen Bischöfe sich als historische Quelle speciell für die Regierungszeit Vespasian's verwerthen lassen, dies erhellt aus folgender Erwägung: Einmal könnte man dann ja mit demselben Rechte auch in den hervorragend christenfreundlichen Imperatoren Alexander Severus, Philippus Arabs und Gallienus wüthende Verfolger der Kirche wittern, und weiter muss betont werden, dass der Bischof von Byzanz erst zu Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrhunderts lebte, und Theodoret seine Kirchengeschichte gar erst um 450 verfasst hat. Beide Kirchenväter sind also noch jünger als selbst Hilarius, dessen Aeusserung über die angebliche Christenfeindlichkeit des ersten Flaviers, wie schon oben gezeigt wurde, durch das ältere authentische Quellenmaterial widerlegt wird.

6. Jetzt, wo der Beweis, dass es unter Vespasian zu gar keinen christenfeindlichen Acten gekommen ist, vollständig vorliegt, sei mir noch eine gedrängte Auseinandersetzung mit der neueren Literatur gestattet, so weit eine solche nicht schon im Verlaufe der bisherigen Untersuchungen erfolgt ist. — Ruinart (a. a. O.) widerspricht sich selbst, wenn er, gestützt auf die in diesem Falle höchst zweifelhafte Autorität des Hilarius, den Kaiser Vespasian als grimmigen Christenverfolger bezeichnet, gleichwohl aber in Domitian, der nur Weniges gegen die Anhänger Jesu unternommen hat, einen weit schlimmeren Gegner der Kirche erblicken will. — Wenn Schlosser (a. a. O.) meint: „Die Christen beurtheilte er (Vespasian) nach dem, was man ihm, der auf die Juden erbittert war, von ihnen sagte“, so verräth diese Motivirung der angeblichen Christenverfolgung des ersten Flaviers, dass Schlosser über die staatsrechtliche Stellung der vortrajanischen Kirche im Unklaren ist, und zudem wird eine derartige Motivirung durch Tert. Ap. c. 5 ausgeschlossen, wonach Vespasian „*quamquam Judaeorum debellator*“ keine christenfeindliche Verfügung erlassen hat. — Dodwell (Diss. Cypr. XI De paucit. mart. ad calcem der Fellus'schen Ausgabe Cyprian's [Amstelodami 1700] S. 68, § VIII)

ist im Gegensatz zu seiner gewöhnlichen Praxis dieses Mal hyperconservativ, insofern er aus Melito, Tertullian und Lactanz nur so viel schliesst, dass Vespasian keine Edicte gegen die Christen promulgirt habe, dagegen vereinzelte Martyrien zulassen will. Die sonstigen Gründe, die jeden christenfeindlichen Act für die Regierungszeit des ersten Flaviers ausschliessen, sind dem englischen Kirchenhistoriker entgangen. Auch der Jesuit Henschen (a. a. O.) will bloss von einem christenfeindlichen Decrete Vespasian's nichts wissen, dagegen gibt er das Vorkommen vereinzelter Verfolgungen zu; denn der Kaiser hätte zwischen den Christen und den ihm verhassten Juden nicht recht unterschieden (*Hic cum Christianos non satis a Judaeis distingueret etc.*). Diese Motivirung, die mit der Schlosser'schen übereinstimmt, hat aber schon soeben ihre Widerlegung gefunden. — Baroni<sup>us</sup> (a. a. O.) leugnet zwar eine officiële Christenverfolgung Vespasian's, auch räumt er ein, der Imperator persönlich hätte niemals über einen Christen bloss wegen der Religion ein Todesurtheil gefällt; um aber doch Raum für einige Martyrien zu gewinnen, nimmt der Cardinal seine Zuflucht zu den ihm so geläufigen harmonistischen Künsteleien; er argumentirt so: Da Vespasian die strenge Bestrafung stoischer und cynischer Philosophen zulies und auch der Ahndung des Sacrilegiums („*religionis violatae causa*“) nicht wehrte, so ist es wohl denkbar, dass auch einzelne Christen wegen freimüthiger Widerlegung des Polytheismus dem Richter vorgeführt und, freilich wider Willen des Kaisers, hingerichtet wurden. Ich erwidere: Gegen die Philosophen wurde nur deshalb eingeschritten, weil sie, von republikanischen Illusionen befangen, dem Kaiserthum, der damals einzig möglichen Regierungsform, und dem Imperator selbst trotz der Langmuth des letzteren eine ebenso masslose als thörichte, weil völlig aussichtslose, Opposition bereiteten (vgl. Suet. Vesp. c. 13. 15, Cass. Dion. l. 66 c. 9. 12. 13). Und was die Anklagen wegen sacrilegium betrifft, so konnten sie gegen Christen nicht erhoben werden, so lange sich dieselben, als vermeintliche jüdische Secte, im Genusse der Rechte einer *religio licita* befanden. Wenn übrigens



Baronius nicht zugeben will, Vespasian persönlich hätte Christen bloss wegen ihres Glaubens zum Tode verurtheilt, so ist dies gewiss richtig, nur reicht diese Concession noch lange nicht weit genug. Mit Unrecht stützt aber der Cardinal seinen Satz gerade auf Suet. Vesp. c. 15: Non temere quis punitus insons reperitur, nisi absente eo (scil. Vespasiano) et ignaro aut certe invito atque decepto. Denn das Christenblut wurde bekanntlich von heidnischen Autoren nicht sonderlich geachtet (vgl. z. B. Aur. Victor sen. Caess. [ed. Gruner, c. 39, § 45), und gerade Sueton würde es am Wenigsten für erwähnenswerth gehalten haben, wenn auf Befehl Vespasian's auch Christen das Martyrium erlitten hätten; man bedenke nur, dass der Biograph der 12 ersten Cäsaren (Nero c. 16) die Christen ein „genus superstitionis novae et maleficae“ nennt<sup>1)</sup>. — Gieseler (Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. I [2. Aufl.] S. 106) bemerkt mit Recht: „Vespasianus (70—79) verfolgte die Christen als solche gar nicht.“ Die weitere Annahme des Kirchenhistorikers („doch mögen sie schon unter seiner und des Titus Regierung durch Abforderung des jüdischen Leibzolles beunruhigt sein“) ist aber nicht ganz correct. Gewiss ist es in hohem Grade wahrscheinlich, dass die Christen als angebliche jüdische Secte auch schon unter den beiden ersten Flaviern das Didrachmon zu zahlen hatten. Aber die Heranziehung zu dieser unbedeutenden Steuer war keine „Beunruhigung“ der Christen, zumal da die gewaltsame unbillige Eintreibung jenes Zolles von Juden und Christen nach Suet. Dom. c. 12 erst unter Domitian erfolgte (vgl. oben S. 599). Uebrigens gibt Gieseler selbst zu, dass die Christen durch die Heranziehung zur Entrichtung des Didrachmon unter Domitian noch mehr belästigt wurden. Mit Recht leugnet Hilgenfeld (Hist.-krit. Einleitung S. 541), dass in der Zwischenzeit von Nero's Sturz bis zur domitianischen Verfolgung gerichtliche Verurtheilungen von Christen als solche stattgefunden haben. —

---

<sup>1)</sup> Weitere harmonistische Experimente curialistischer Geschichtsschreiber werden wir im nächsten Abschnitt kennen lernen.

S. Basnage (Ann. politico-eccl. T. I, S. 784, § III), Gibbon (Geschichte des Verfalles — des römischen Reiches [deutsch von Sporschil, 2. Ausgabe] S. 423), de Rossi (Bulletino di archeol. crist. 1865, bei Aubé S. 193), Le Blant (S. 362) und Aubé (S. 193) bezeichnen die Regierung Vespasian's als eine Periode ungetrübten Friedens und ungestörter äusserer Ruhe der Christenheit; die meisten dieser Forscher, Gibbon, de Rossi, Le Blant und Aubé, betrachten übrigens den ganzen Zeitraum vom Tode Nero's (68) bis zum Beginn der domitianischen Verfolgung (95) als eine ununterbrochene Friedensära der Kirche. Aber freilich diese Gelehrten sind sich der Gesamtheit der Gründe, die den vorliegenden Untersuchungen zufolge jeden christenfeindlichen Act für die Regierungszeit Vespasian's ausschliessen, nicht vollständig bewusst geworden. So beruft sich Basnage mit Fug auf Tert. Ap. c. 5 und Lact. c. 3, lässt dagegen die wichtige Stelle bei Melito und die entscheidenden Worte des Eusebius (H. e. III 17) oder vielmehr Hegesipp's unerwähnt. Auch ist ihm die staatsrechtliche Stellung der vortrajanischen Kirche ebenso unklar geblieben, wie Le Blant, der aber, meines Wissens allein, sehr mit Recht in Vespasian's Verbot der Majestätsprocesse (im engeren Sinne) ein für die Kirche äusserst günstiges Moment erblickt. Gibbon macht nur darauf aufmerksam, „dass die Mässigung der nachfolgenden Fürsten (gemeint sind Vespasian und Titus als Nachfolger Nero's) sie geneigt machte, eine von einem Tyrannen, dessen Wuth gewöhnlich gegen Tugend und Unschuld gerichtet war, unterdrückte Secte zu schonen.“

III. 1. Baronius (M. R. s. 23. Sept. S. 606 f. 607, Note a; Ann. I, S. 576 f. § H. III) bringt mit der Regierungszeit des Kaisers Vespasian das Martyrium des römischen Presbyters Linus<sup>1)</sup> in Verbindung. Sehr mit Recht wollen aber

<sup>1)</sup> Ich weiss wohl, dass die curialistische Geschichtschreibung unseren Linus nicht nur als Bischof, sondern sogar als Papst bezeichnet. Das widerspricht aber der historischen Entwicklung der Hierarchie: Der Sprachgebrauch der älteren Kirche kennt eben keinen strengen juridischen Unterschied zwischen Presbyterium und Episcopat; noch

S. Basnage (a. a. O.) und R. A. Lipsius (S. 142 f. 143, Anm.) von einem Glaubenskampfe des Linus nichts wissen. Die entscheidende Frage, um die es sich hier handelt, lautet übrigens nicht, wie Basnage annimmt: Hat Linus gerade unter Vespasian gelitten? Sie muss vielmehr so gestellt werden: Darf jener Presbyter überhaupt als Märtyrer gelten? Lipsius (S. 167) ist nämlich zu dem durchaus zutreffenden Satze gelangt, „dass die Kritik auf jede nähere Bestimmung der Zeit, in welcher Linus, Anencletus, Clemens, Evarest im römischen Presbyterium wirkten, verzichten muss“: Erst Eusebius und etwas später der Bischofskatalog der liberianischen Chronik von 354 gibt auch die Amtszeiten des Linus und seiner drei Nachfolger (vgl. Lipsius S. 265), während die älteste noch vorhandene römische Bischofsliste, die des Irenäus von Lyon (Adv. haer. III c. 3 bei Lips. S. 5), bloss die Namen, nicht auch die Amtsjahre der vier Presbyter kennt, obgleich, wie Lipsius (Chronologie S. 5; Quellen der ältesten Ketzergeschichte [Leipzig 1875] S. 43, Anm. 1) mit Fug hervorhebt, „die von ihm (Irenäus) mitgetheilte Liste, die officielle *διαδοχή* der römischen Kirche, wie sie zur Zeit des Eleutherus überliefert war, wiedergiebt.“ Die Angabe des Eusebius (H. e. III 13) und des liberianischen Katalogs (bei Lipsius, Chronologie, S. 265), wonach Linus 12 Jahre resp. 12 Jahre, 4 Monate und 12 Tage an der Spitze des römischen Presbyteriums stand, würde freilich — die richtige Datirung des Martyriums Petri auf das J. 64 statt 55 natürlich vorausgesetzt — auf die Regierungszeit Vespasian's führen. Aber jene Mittheilung ist unsicher, wenn auch die Annahme, Linus, der nach der genauesten Rechnung im J. 64 oder spätestens Anfang 65 das Präsidium des römischen

---

bei Gregor von Tours erscheinen die Ausdrücke *episcopus* und *sacerdos* als identisch (vgl. die zutreffenden Bemerkungen von Hilgenfeld [Apostolische Väter, S. 99] und Lipsius [Chronologie, S. 145 und zumal Anm. 2 das.], sowie meine bezüglichen Ausführungen in der Zeitschr. f. hist. Th. 1873, H. IV, S. 568 u. Anm. 35 und 36 das., sowie in dieser Zeitschrift, 1876, H. IV, S. 544 u. Anm. 1 das.).

Presbyteriums übernahm, hätte noch in die Regierungszeit des ersten Flaviers hineingelebt, an sich nicht gerade unwahrscheinlich lautet. Indess über eine gewisse Wahrscheinlichkeit ist da nicht hinauszukommen. Gewiss ist also nur so viel, dass die Amtszeit des Linus in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts fällt, und dass der terminus a quo das Jahr 64 resp. 65 ist.

Mag nun aber Linus unter Vespasian oder unter einem andern Kaiser gestorben sein, der angebliche Märtyrertod des Presbyters wird durch eine ganze Reihe unwiderleglicher Argumente ausgeschlossen. Dass er nicht zur Zeit des ersten Flaviers gelitten haben kann, dies hat schon S. Basnage nicht mit Unrecht aus den allgemeinen Gründen hergeleitet, die gegen die Annahme einer vespasianischen Christenverfolgung sprechen; leider sind aber diese Gründe, wie wir gesehen haben (vgl. oben S. 519), dem verdienten Verfasser der *Annales politico-ecclesiastici* nicht vollständig bekannt. Erheblicher noch, ja an sich schon entscheidend ist ein Argument, das Lipsius (S. 142) gegen das fragliche Martyrium geltend macht: Da sich nämlich im Katalog des Irenäus nur hinter dem Namen des Telesphorus der Zusatz findet: „ὄς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν“, so ist es klar, dass nicht etwa Linus, sondern „erst Telesphorus (von spätestens 126 bis frühestens 135 resp. spätestens 137, vgl. Lipsius, S. 263) der erste geschichtlich beglaubigte Märtyrer unter den römischen Bischöfen ist“. Um 180 war also in Rom selbst von einem Martyrium des Linus noch gar nichts bekannt. Aber auch Eusebius (H. e. III. 2. 13) weiss noch in den ersten Decennien des vierten Jahrhunderts gar nichts von einem Glaubenskampfe unseres Heiligen. Weiter hat die römische Kirche selber noch im J. 354 keine Ahnung von dem angeblichen Martyrium des Linus: Im liberianischen Katalog (Lipsius S. 265) fehlt der Zusatz *Passus est*, den die geschichtlichen Blutzengen Fabian und Sixtus II. erhalten, und in der *Depositio martyrum* der liberianischen Chronik (bei Ruinart S. 631 f.) wird Linus übergangen, obwohl dort ausser den notorischen Märtyrern Fabian und Sixtus II. nicht bloss Pontianus, der nur Confessor gewesen,

sondern auch Callist, dessen Martyrium als apokryph anzusehen ist, Platz gefunden haben. Auch Optatus von Mileve (De schism. Donat. II 3; zu Ende des 4. Jahrhunderts) und Augustinus (Ep. 55 [165]; zu Anfang des 5. Jahrhunderts) gedenken in ihren Listen der römischen Bischöfe des Linus noch nicht als eines Blutzengen (vgl. Lipsius S. 60 f.). Zum ersten Mal taucht das Martyrium des Linus in einem im Cod. Middlehill Nr. 1743 saec. VIII enthaltenen Papstkatalog auf, der in seiner ursprünglichsten Form erst nach dem Tode des Papstes Hormisdas (reg. 514—523) redigirt wurde; dort erhält Linus (nebst Petrus, Cletus, Clemens, Alexander, Sixtus I., Callistus) das Prädicat „martyrizatus“ (vgl. Lipsius S. 78, § 3. S. 143, Anm.)<sup>1)</sup>. Etwas später, im felicianischen Katalog, dessen ursprüngliche Recension etwa dem Jahre 530 angehört, wird Linus dann gleichfalls als Märtyrer gefeiert (Lipsius S. 271: Linus . . . . martyrio coronatur).

Tillemont (a. a. O. S. 152 f. 554) erwägt mit kritischem Auge die überwältigenden Schwierigkeiten, die von Seiten des authentischen Quellenmaterials dem Martyrium des Linus entgegenstehen<sup>2)</sup>, und kommt in Consequenz hiervon in arges Gedränge zwischen der gesunden Logik und der von ihm demüthig verehrten Autorität der römischen Kirche, die nun einmal tagtäglich im Messopfer das Andenken des „Blutzengen“ Linus begehrt. Um nun nach keiner Seite allzu schroff anzustossen, nimmt der französische Forscher seine Zuflucht zu dem ihm so geläufigen harmonistischen Verfahren: Er lässt Linus als Bekenner gelten, da das Wort *μάρτυς* nach dem Sprachgebrauch der älteren Kirche im weiteren Sinne auch

<sup>1)</sup> Ueber diese Erweiterung der ursprünglichen Bischofsliste bemerkt Lipsius (S. 143, Anm.) mit Recht: „Es sind die Bischöfe (nämlich die im Cat. Middlehill. mit dem Prädicat martyrizatus geschmückten), deren Gedächtniss man im 5. Jahrhundert feierte; merkwürdigerweise fehlt unter ihnen gerade der einzige wirkliche Märtyrer, Telesphorus.“

<sup>2)</sup> Der Verfasser der „Mémoires“ hat übrigens übersehen, dass das fragliche Martyrium zum ersten Mal schon zu Anfang des 6. Jahrhunderts auftaucht.

öfter auf blosse Confessoren Anwendung finde. Dieser Nothbehelf muss aber in Anbetracht der Stelle des Irenäus, der nur auf Telesphorus den Ausdruck *μαρτυρεῖν* anwendet, sowie in Hinsicht auf das fatale Schweigen der *Depositio martyrum* von 354, in der auch die Bekenner Pontianus nebst seinem Presbyter Hippolytus, sowie Callistus, der vor seinem Episcopate nach IX 12 der *Philosophumena* des Pseudo-Hippolytus einmal Confessor gewesen ist, Aufnahme gefunden haben, als völlig unberechtigt gelten<sup>1)</sup>. — Eine herrliche Probe von willkürlich-harmonistischer Deutelei liefert auch Baronius (Ann. I S. 576 f. § II. III.), dessen Verfahren sogar, und gewiss mit Recht, von dem frommen Tillemont (a. a. O. S. 554) verurtheilt wird. Da nämlich der Cardinal in unkritischer Auffassung von Eus. h. et III. 2. 13 das Martyrium Petri bis zum J. 67 hinausschiebt und zugleich an einer 12jährigen Amtsdauer des Linus festhält, so müsste er consequenter Weise den Tod des Linus in's Jahr 79 verlegen. Diese Chronologie würde ihn aber bereits auf die Anfänge der Alleinherrschaft des Titus geführt haben. Um nun diesem Kaiser, unter dessen Regierung selbst nach der Ueberzeugung eines Baronius gar kein Christenblut vergossen wurde, nicht einen Märtyrer zu vindiciren, ermässigt er willkürlich die 12jährige Amtsdauer des Linus um

<sup>1)</sup> Nur die beiden griechischen Menologien des 10. resp. 11. Jahrhunderts wissen, freilich bloss in ganz allgemeinen Ausdrücken, von einem Bekenntniss des Linus zu berichten (vgl. Menolog. Basilii II. imp. s. 4. Nov. [Ughelii Italia sacra T. X] S. 287: „Patrobas, Ermas, Linus, Gajus et Philologus ex LXX discipulorum numero fuere . . . . Qui omnes cum in sua populi administratione multas molestias et incommoda ab infidelibus pro pietatis verbo pertulissent, . . . in pace quieverunt“; vgl. Menol. Sirleti [ed. Canisius-Jac. Basnag. T. III] s. 5. Nov. S. 484: „Eodem die commemoratio ss. martyrum Hermae, Lini, Gaii, Philologi et Patrobae, qui Christianae fidei confessione insignes multa propter pietatem perpassi . . . quieverunt in Domino“). Dass aber dieser Bericht nicht den geringsten historischen Werth beanspruchen kann, dies erhellt theils aus dem allgemeinen Charakter jener trüben byzantinischen Quellen, theils aus dem Vergleich mit den älteren authentischen Nachrichten.

ein Jahr und bringt den fraglichen Glaubenskampf mit dem J. 78, also mit der letzten Regierungszeit *Vespasian's*, in Verbindung, weil unter diesem Imperator, wenn auch ohne Vorwissen desselben, wenigstens einige Christen die Todesstrafe erlitten hätten. Der gute Cardinal ist aber, wie man zu sagen pflegt, aus dem Regen in die Traufe gerathen; denn auch der Principat *Vespasian's* bietet, wie schon oben gezeigt wurde, für Märtyrer oder auch nur für Bekenner gar keinen Raum.

Selbst innerhalb des curialistischen Lagers scheint übrigens das Martyrium des Presbyters Linus nicht gerade als unumstößlicher historischer Glaubensartikel zu gelten. So gleiten der Jesuit Broder (*Ann. Trev. T. I [Lewii 1671] S. 161, § XXV*) und Pagi (*Critica in Baronii Annales T. I [Antverpiae 1727] S. 70 ad ann. Chr. 78*) an jenem angeblichen Glaubenskampf mit ehrerbietigem Schweigen vorbei. Und der Jesuit Sollier (*ed. Martyr. Usuardi, Acta Sanct. Boll. T. XXXVI [Venetiis 1745], s. 26. Nov., Observatio, S. 701*) gestattet sich sogar einen leisen Zweifel: Der Angabe des Martyrologisten Usuardus gegenüber, der von dem Blutzengen Linus spricht, erinnert er daran, dass das ältere *Romanum parvum seu vetus des Linus* ohne des Zusatzes „martyris“ gedenkt („*Romae Lini papae*“). Aber sogar in seiner kritischen Anwendung ist der Bollandist unkritisch: Da nämlich schon zwei dem Anfange des 6. Jahrhunderts angehörende Bischofslisten den Linus als Märtyrer feiern, so hat das Schweigen des erst c. 750 redigirten *Romanum parvum* nur die Bedeutung eines leidigen *Argumentum e silentio*. Selbstverständlich wird damit an der Thatsache, dass Linus weder Märtyrer noch Bekenner gewesen ist, gar nichts geändert.

2. *Baronius* (*M. R. s. 23. Julii S. 460* und *Note b* daselbst; *Ann. T. I, S. 571, § V. 577, § III*), sowie die Jesuiten *Du Pin* (*Acta Sanct. Boll. Julii T. V [T. XXIX], s. 23. Julii, S. 328. 329, § 10*) und *Sollier* (*a. a. O. s. 23. Julii, Observatio, S. 420*); (Letzterer freilich weniger zuversichtlich!) versetzen in die Regierungszeit *Vespasian's* das Martyrium des ersten Bischofs von Ravenna, *Apollinaris*.

Tillemont (S. 102. 518. 554) will wenigstens an einem wiederholten Bekenntnisse dieses Heiligen festhalten. Keine der beiden Annahmen kann aber vor der Kritik bestehen, wie sich aus folgender Darlegung ergeben wird: Weder das Martyrium noch die confessio des Apollinaris lässt sich mit der Regierungszeit des ersten Flaviers in Zusammenhang bringen. Der älteste Gewährsmann für die Geschichte unseres Heiligen ist einer seiner Nachfolger auf dem Stuhle von Ravenna, Petrus Chrysologus, der im 5. Jahrhundert dem Andenken seines gefeierten Vorgängers eine Homilie widmete (vgl. Petri Chrysologi sermo 128, im Auszug abgedruckt bei Du Pin S. 328, § 4). Chrysologus weiss, was das Thatsächliche betrifft, nur ein Zweifaches zu berichten, einmal dass Apollinaris der Gründer des Bisthums Ravenna ist, und dann, dass er wiederholt die Rolle eines Bekenners gespielt hat; dass Apollinaris ein Zeitgenosse Vespasian's gewesen, darüber findet sich in der Homilie auch nicht die leiseste Andeutung<sup>1)</sup>. Da uns hier die bezügliche Localtradition des 5. Jahrhunderts vorliegt, so ergibt sich aus der Homilie für unseren Zweck ein Doppeltes: Einmal ist unzweifelhaft, dass Apollinaris der erste Bischof von Ravenna gewesen, in Betreff aller Nebenumstände muss es aber mit einem Non liquet sein Bewenden haben;

---

<sup>1)</sup> Allerdings spricht Chrysologus im Eingang seiner Homilie von einem Martyrium des Apollinaris. Aber im Folgenden führt er selbst aus, dass der erste Bischof von Ravenna nur im weiteren Sinne Märtyrer gewesen, mit anderen Worten, dass er sich nur die Auszeichnung eines Bekenners erworben. Die uns hier zumeist interessirenden Worte des Homileten sind folgende: „Beatus Apollinaris primo sacerdotio solus hanc ecclesiam Ravennatem vernaculo atque inclyto martyrii honore decoravit..... Nec eum quamquam confessoris vocabulo minorem credat esse, quam martyrem, quem Dei nutu quotidianum et multiplicem reversum conspicit ad agonem.... Non ideo persecutus est martyrem, quia non intulit mortem, sed probavit martyrem.... Fundebat saepe confessor sanguinem suum.“ Auch Tillemont (S. 102) nimmt richtig an, dass Chrysologus seinem Vorgänger bloss die Ehre eines Bekenners vindicirt.



denn zu Ravenna selbst, wo man doch am ehesten etwas Authentisches über den Bischof wissen musste, war noch im 5. Jahrhundert der Name des Kaisers völlig unbekannt, mit dessen Regierungszeit die Wirksamkeit des Localheiligen zusammengefallen war. Erwägt man nun, wie leicht in Localtraditionen Dichtung und Wahrheit ineinanderfließen, so würde man das angebliche Bekenntniss des Apollinaris zum mindesten als zweifelhaft beanstanden müssen. Das Zeitalter des Heiligen ist ja nach dem Gesagten ungewiss. Dürfte man seine Wirksamkeit noch in's 1. Jahrhundert u. Z. versetzen, so wäre für eine confessio, abgesehen vielleicht von der ganz kurzen domitianischen Verfolgung, gar kein Raum vorhanden. Nur in dem Falle, wenn es gewiss wäre, dass Apollinaris erst dem nachapostolischen Zeitalter angehört hat, dürfte man ein Bekenntniss des ersten Bischofs von Ravenna für nicht gerade unwahrscheinlich ansehen. Immerhin freilich bliebe der nicht ganz unbegründete Argwohn nicht ausgeschlossen, dass die localpatriotische Legende dem Ruhme des Stifters der ravennatischen Kirche auch noch die Auszeichnung des unerschrockenen Bekenntners hinzugefügt hätte. Mag nun Apollinaris für seine religiöse Ueberzeugung gelitten haben oder nicht, so viel ist jedenfalls ganz unzweifelhaft, dass er unter Vespasian weder Märtyrer, noch Bekenner geworden sein kann. Denn diese Chronologie findet sich erst in den Acten des Apollinaris (vgl. „Passio“, abgedruckt „ex Ms. nostro Fuldensi ad plura alia collato“ bei Du Pin S. 344—350 und Surius T. III, s. 23. Jul. S. 275 ff.). Diese sind aber ein gänzlich gefälschtes Machwerk, das jedenfalls zu Ravenna in maiorem gloriam der dortigen Kirche geschmiedet wurde. Die Unechtheit dieses Documents nachzuweisen, ist in Anbetracht der crassen Ungeschichtlichkeiten, die es enthält, nicht gerade schwer; selbst der fromme Tillemont (S. 102. 518. 554) verwirft diese Acten als apokryph. Es mag genügen, von den vielen monströsen Angaben der „Passio“ nur einige wenige auszuheben, die besonders charakteristisch sind. Erstens heisst es da, Vespasian hätte zwei Mal auf Betreiben der fanatischen Götzenpfaffen in

einem förmlichen Decrete den Apollinaris vor die Alternative gestellt, entweder zu opfern oder aus Ravenna ausgewiesen zu werden (Passio c. VIII bei Surius S. 277: Caesar . . . scripsit ad vicarium Messalinum, ut hominem temerarium Apollinarem aut diis faceret obsequentem aut in exilium iuberet longinquum deportari; cf. ib. c. XIII: „Perscripsit ergo Vespasianus imperator, ut si quis diis irrogasset injuriam aut satisfaceret aut urbe pellatur“ etc.). Aber schon Tillemont (S. 554) hat mit Fug hervorgehoben, dass dieses angebliche Ausweisungsmandat Vespasian's mit Tert. Apol. c. 5 und Eus. h. e. III 17 im schroffsten Widerspruch steht. Zweitens leisten unsere Acten einen starken Anachronismus: c. XIII erhält ein Beamter Vespasian's Namens Demosthenes die Prädicate *vir illustris et patricius*, die vor dem constantinischen Zeitalter gar nicht vorkommen können. Drittens heisst es da (c. II § 21 S. 347 bei Du Pin; c. IX bei Surius), die ravennatischen Christen hätten in Vertheidigung ihres Bischofs 200 Heiden umgebracht und wären bereit gewesen, sogar den kaiserlichen Vicarius zu ermorden! Endlich fehlt es in der Passio auch nicht an abgeschmackten Wunderscenen (c. II. III. VIII. IX). Die Entstehungszeit der Acten lässt sich aber auch noch ziemlich genau feststellen. Da sie nämlich inhaltlich eine willkürliche Erweiterung der Homilie des Chrysologus sind, und da anderseits die Martyrologisten des 8. resp. 9. Jahrhunderts, Beda, Ado und Usuardus, unsere Passio schon benutzt haben (vgl. Tillemont S. 518, Sollier a. a. O. S. 420 und Du Pin S. 328, § 2. 329, § 10, vgl. auch Mart. Bedae in den Actis Sanct. Boll: Martii T. II [Venetiis 1755], s. 23. Julii, S. XXIV), so sind die Acten zwischen dem Anfange des 6. und dem Beginn des 8. Jahrhunderts fabricirt worden. Sie haben somit als gänzlich gefälschtes Machwerk zu gelten, und die harmonistischen Künsteleien des Cardinals Baronius (Ann. I, S. 571, § V), der dem Leser weiss machen will, das kaiserliche Ausweisungsdecret sei von ränkevollen Heiden erschlichen worden, und des Jesuiten Du Pin (S. 343, § 84), der unter Verwerfung allzu monströser Angaben wenig-

stens an einem historischen Kern des sauberen Machwerkes festhalten will, verdienen keine eingehende Widerlegung. Nicht minder unkritisch ist aber auch das Verfahren Tillemont's (S. 102), der, statt, sich im Anschluss an die Homilie des Chrysologus in Betreff der Zeit des Apollinaris für ein *Non liquet* zu entscheiden, trotz seiner Verwerfung der Acten mit diesen den Tod des Heiligen auf die Regierung Vespasian's datirt<sup>1)</sup>.

3. Surius (T. II, s. 18. Jun. S. 251), Baronius (M. R. s. 18. Jun. S. 386 f. u. Note c. daselbst; Ann. I, S. 577, § III), Tillemont (S. 153) und der Jesuit Henschen (Acta Sanct. Boll. Junii T. III, s. 18. Jun. S. 553. 555, § 12) versetzen in die Regierungszeit Vespasian's auch noch das Martyrium der Soldaten Leontius, Hypatius und Theodulus, die zu Tripolis in Phönicien gelitten haben sollen. Aber diese Heiligen, wenn überhaupt geschichtlich, haben jedenfalls mit der Regierungszeit des ersten Flaviers nichts zu thun. Denn jene Chronologie stützt sich nur auf die von Simeon Metaphrastes herrührenden Acten (abgedruckt in lateinischer Uebersetzung bei Surius a. a. O. S. 251 und im griechischen Originaltext nebst lateinischer Uebersetzung nach zwei vaticanischen Handschriften Nr. 821 und 1667, sowie nach dem Cod. Ms. 33 plutei IX der „Bibliotheca Florentina Laurentiana“, bei Henschen a. a. O. S. 555—562) und die hieraus abgeleitete Lebensskizze im Menologium Sirleti (s. 18. Jun., S. 441), also auf die trüben byzantinischen „Quellen“ des 10. resp. 11. Jahrhunderts. Dazu kommt noch, dass die Acten des Altmeisters der christlichen Mythologie vollkommen würdig sind: An widerwärtigen Henkerscenen und albernen Mirakeln ist kein Mangel. Was aber den unbefangenen Forscher vor Allem zwingt, das fragliche Martyrium von der Geschichte Vespasian's zu trennen, das ist der Umstand, dass in den Acten erzählt wird, Vespasian hätte einem fanatischen Heiden senatorischen Ranges,

<sup>1)</sup> „Ses actes et ceux qui les ont suivis, mettent sa mort sous Vespasien, ce que nous faisons aussi, ne trouvant rien de meilleur (sic!); car ces actes ne peuvent pas faire une grande autorité.“

Namens Adrian, „Gewalt gegen die Christen“ eingeräumt, ihm also eine blutige Verfolgung wenigstens einzelner Anhänger Jesu gestattet<sup>1)</sup>; auch sonst erwähnt Metaphrastes noch wiederholt christenfeindliche Decrete — *δόγματα* — Vespasian's (c. II, Nr. 11. 14. S. 561. 562 bei Henschen). Diese Voraussetzung der Acten wird in der That durch Tert. Ap. c. 5 und Eus. h. e. III 17 auf das Entschiedenste Lügen gestraft. Die Vita, der nach Henschen (S. 553, § 1. 555, § 12) abermals wenigstens ein historischer Kern zu Grunde liegen soll, ist also nur ein gänzlich gefälschtes Machwerk. Die Lebensskizze im Menologium Sirleti, die bloss aus diesem elenden Document abgeleitet ist, kann um so weniger selbständigen Werth beanspruchen, als die Wunder- und Folterscenen nur noch stärker aufgetragen sind. Geradezu unbegreiflich ist es, dass Tillemont (a. a. O.) gleichfalls das fragliche Martyrium auf die Regierungszeit Vespasian's datirt, obwohl ihm der apokryphe Charakter der Acten nicht entgangen ist, wie aus folgender Aeussereung erhellt: „On lit la même chose dans les actes de S. Leonce, qui viennent de Metaphraste et qui ont son style et ses faits.“

Es ist die Frage: Sind Leontius und Genossen, die sicher nicht unter Vespasian gelitten haben, überhaupt geschichtliche Heiligen? Hypatius und Theodulus, die ausser bei Metaphrastes und im Menologium Sirleti nirgends vorkommen, sind gewiss fingirte Märtyrer. Sie verdanken ihre Existenz nur dem Bestreben der Legendenschreiber, zur Einfügung von Mirakeln eine Gelegenheit zu gewinnen. Was Leontius betrifft, so berufen sich Tillemont (a. a. O.) und Henschen (S. 553, § 2)

<sup>1)</sup> c. I, Nr. 1 S. 555 bei Henschen: . . . Ἀδριανὸς . . . ἀπούσας, ὅτι εἰσὶ τινες χριστιανοὶ λεγόμενοι καὶ πάντας τοὺς θύοντας τοῖς θεοῖς ἀποστρέφονται, . . . προσελθὼν τῷ βασιλεῖ ἤξιωσεν δοθῆναι αὐτῷ τὴν κατ' αὐτῶν ἐξουσίαν. Ὁ δὲ βασιλεὺς παρευθὺς τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν ἔδωκεν τῷ Ἀδριανῷ ἐντειλόμενος αὐτῷ, ὅτι πάντας τοὺς τέλοντας (corr.: θέλοντας) πεισθῆναι τῷ δόγματι μου καὶ προσκυνῆσαι τοῖς θεοῖς ἡμῶν τιμῆς μεγάλης ἀξιώσας ἀπόστειλόν μοι τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας δεινοτάτοις ἰποβαλῶν τιμωραῖς τῷ θανάτῳ παραδίδου. Henschen (S. 555 Nr. 12) findet an dieser Mittheilung der Acten gar nichts Auffälliges!

zu Gunsten seiner Geschichtlichkeit auf Theodoret. de curandis Graecorum affectionibus l. 8 (bei Ruinart S. 14, § 19), wo es heisst: „Petro, Paulo, Thomae, Sergio, Marcello, Leontio, Antonino, Mauritio aliisque sanctis martyribus sollemnitates populari epulo peraguntur.“ Aber da mehrere Märtyrer des Namens Leontius vorkommen, und zumal da auch ein Mauritius bei Theodoret in der Gesellschaft des Leontius erscheint, so ist es doch sehr fraglich, ob gerade der tripolitanische Heilige dieses Namens gemeint sei (vgl. Baronii M. R. s. 24 April, 10. Jul., 1. Aug., 12. Sept., 27. Sept. und meine „Licinianische Christenverfolgung“, S. 146—154). Eher liesse sich die historische Existenz eines phönicischen Leontius, dessen Zeitalter freilich als völlig ungewiss zu gelten hat, aus Euagrius (Hist. eccl. III. c. 33 (bei Ruinart a. a. O.) erhärten, wonach in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts gerade zu Tripolis in Phönicien ein Märtyrer Leontius Gegenstand andächtiger Verehrung gewesen ist.

#### Anhang: Kaiser Titus<sup>1)</sup> und das Christenthum.

Auch während der kurzen Regierung des Titus (Juni 79 bis September 81, vgl. Cass. Dion. l. 66 c. 18) genoss die Christenheit einer völlig ungetrübten äusseren Ruhe. Die mit Recht gepriesene Herzensgüte des edlen Fürsten kam in so hohem Grade und in so eviderter Weise auch seinen christlichen Unterthanen zu Statten, dass nicht einmal die getrübte Tradition, wie sie namentlich durch Metaphrastes und die griechischen Menologien repräsentirt wird, die fast jeden heidnischen Imperator als Christenverfolger einführen, es gewagt hat, dem Andenken des menschenfreundlichen Kaisers einige Martyrien anzudichten. Es ist also gar nicht zu wundern, dass selbst Baronius (Ann. I,

<sup>1)</sup> Bekanntlich hiessen beide Ueberwinder der Juden Titus Flavius Vespasianus. Der Kürze halber und zur bequemerer Unterscheidung wird aber der Vater in der Geschichte gewöhnlich bloss Vespasian und der Sohn Titus genannt.

S. 576, § II) auf das Lebhafteste seine Ueberzeugung dahin ausspricht, unter Titus sei kein einziger Christ als solcher belästigt worden. Diese Meinung trifft in der That das Richtige und lässt sich durch eine ganze Reihe von Gründen belegen: Zunächst kommen hier dieselben Argumente in Betracht, aus denen man folgern muss, dass es auch unter dem ersten Flavier weder Märtyrer noch auch nur Bekenner gegeben hat, erstens nämlich die staatsrechtliche Situation der vortrajanischen Kirche überhaupt, zweitens einige specielle Quellenbelege (Melito von Sardes bei Eus. h. e. IV 26, Tert. Ap. c. 5, Lact. c. II. III, Eus. h. e. III 17, Oros. VII 9), drittens endlich der Umstand, dass auch Titus, wie sein Vater, Majestätsprocesse wegen ἀσέβεια weder selbst anstrebte noch Solches von Seiten Anderer zuließ (vgl. Cass. Dion. l. 66 c. 19: τὰς δὲ δίκας τὰς τῆς ἀσεβείας οὐτ' αὐτός ποτε ἐδέξατο οὔτ' ἄλλοις ἐπέτρειψεν)<sup>1)</sup>. Aber auch noch specielle Gründe sprechen dafür, dass während der Regierung des zweiten Flaviers die äussere Ruhe der Kirche in keiner Weise gefährdet wurde. So war es, was man bisher stets übersehen hat, ein entschieden günstiges Moment speciell für den Rechtsschutz der Christen, dass der sonst so milde Kaiser strenge, nach unseren Begriffen sogar fast zu strenge, dem verbrecherischen Unwesen der sogenannten Delatoren steuerte, jener gewissenlosen Angeber, die unter dem Principate eines Nero so manche ihrer Mitbürger um Gut und Leben gebracht hatten<sup>2)</sup>. Wenn es also Je-

<sup>1)</sup> Mit Recht schliessen Baronius (a. a. O.) und Le Blant (S. 362) auch aus dieser Stelle, dass die Situation der Christen unter Titus eine günstige war. Unter ἀσέβεια ist aber nicht, wie der Cardinal annimmt, impietas in deos = sacrilegium, sondern impietas in principem, also das Majestätsverbrechen im engeren Sinne, zu verstehen.

<sup>2)</sup> Vgl. Cass. Dion. l. 66 c. 19: . . . „τούς τε μηνυτὰς ἐξήλασεν ἐκ τῆς πόλεως“ mit Suet. Titus c. 8: Inter adversa temporum et delatores mandatorumque erant ex licentia veteri. Hos assidue in foro flagellatos ac fustibus caesos ac novissime traductos per amphitheatri arenam partim subici in servos ac vaenire imperavit, partim in asperimas insularum avehi etc.

mand wagte, Christen z. B. wegen ihres den Heiden auffälligen Benehmens, ihrer Zurückhaltung von heidnischen Festen u. s. w. zu denunciiren, so hatte er Deportation und sonstige scharfe Ahndung seiner böswilligen Angeberei zu gewärtigen.

Suet. Titus c. 9<sup>1)</sup> und Cass. Dion. l. 66 c. 18. 19<sup>2)</sup> berichten, Titus hätte seit dem Tode seines Vaters gar kein Blut mehr vergossen, weder Senatoren noch sonstige Bürger seien das Opfer eines Justizmordes geworden. Dürfen wir diese Stellen heidnischer Autoren als weiteren Beweis dafür verwerthen, dass es unter Titus zu keinem einzigen Martyrium gekommen ist? Ich möchte es bezweifeln; wir wissen ja, dass das Christenblut von heidnischen Schriftstellern kaum gerechnet wird (vgl. oben S. 518). Wenn es aber bezeugt ist, der sanfte Titus hätte sich sogar der Bestrafung Schuldiger enthalten (vgl. Suet. Titus c. 9: . . . nec auctor posthac cuiusquam necis nec conscius, quamvis interdum ulciscendi causa non deesse, sed periturum se potius quam perditurum adiurans<sup>3)</sup>), so darf man gewiss mit Baronius (a. a. O.) annehmen, dass dieses Uebermass kaiserlicher Milde auch den Christen zu Gute kommen musste; denn so manchen Heiden und zumal einem Suetonius galten gerade die Christen als eine hervorragend verbrecherische, in erster Linie strafbare Secte. Aus obiger Beweisführung geht jedenfalls so viel hervor, dass die Christen allen Grund hatten, den frühen Tod des vortrefflichen Herrschers in gleicher Weise wie die Heiden aufrichtig zu betrauern (vgl. Oros. l. c.: Titus cum in genti omnium lectu . . . morbo absumptus est).

<sup>1)</sup> „Pontificatum maximum ideo se professus accipere, ut purus servaret manus, fidem praestitit: nec auctor posthac cuiusquam necis nec conscius“ etc.

<sup>2)</sup> „ὁ δὲ δὴ Τίτος οὐδὲν οὔτε φονικὸν οὔτε ἐρωτικὸν μορ-  
αρχήσας ἐπραξεν . . . οὐ μὴν ἀλλ' ὁ Τίτος οὐδένα τῶν βουλευτῶν  
ἐν τῇ αὐτοῦ ἡγεμονίᾳ ἀπέκτεινεν, ἀλλ' οὐδὲ ἄλλος τις αὐτῷ  
ἐπὶ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς ἐτελεύτησεν“.

<sup>3)</sup> An derselben Stelle wird erzählt, Titus hätte einst zwei Verschwörer vollständig begnadigt.

## Nachträge und Berichtigungen.

1. Erst nach Vollendung des vorliegenden Aufsatzes ging dem Verfasser folgendes Werk Aubé's zu: „Histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins. Deuxième édition, Paris 1875“. In diesem tüchtigen Buche erörtert der französische Kirchenhistoriker (S. 137—144) die uns hier interessirende Materie in einer eben so eingehenden als verdienstlichen Weise: Mit Fug will er auch hier von einer Christenverfolgung unter den beiden ersten Flaviern, und zumal unter Vespasian, nichts wissen, geht übrigens etwas zu weit, wenn er (S. 139) meint: „Nul écrivain ecclésiastique n'a compté Vespasien parmi les ennemis de l'Église.“ Er hat die Stelle bei Hilarius von Poitiers eben übersehen. In Consequenz seiner Gesammtanschauung der staatsrechtlichen Lage der vortrajanischen Kirche im Allgemeinen und speciell im Zeitalter der beiden ersten Flavier verwirft er mit vollem Recht die Chronologie eines Baronius, der, wie wir gesehen haben, mit der Geschichte Vespasian's die (angeblichen) Martyrien des römischen Presbyters Linus, des Bischofs Apollinaris von Ravenna und der phöniciſchen Soldaten Leontius, Hypatius und Theodulus in Verbindung bringt. Aubé spricht aus guten Gründen auch noch einem weitem Pseudo-Martyrer aus der Zeit des ersten Flaviers die historische Existenz ab. Dieser Heilige, ein gewisser Gaudentius, der angeblich als Architekt oder Beamter beim Bau des Colosseums beschäftigt war, verdankt sein Dasein, wie Aubé überzeugend ausführt, nur einer gefälschten, von Marini veröffentlichten Inschrift<sup>1)</sup>. Gegen die An-

<sup>1)</sup> Da mir der apokryphe Blutzuge Gaudentius entgangen war, so erlaube ich mir, den betreffenden Wortlaut Aubé's (S. 142) wörtlich hier einzurücken: „Cependant une inscription donnée par Marini rapporte au règne de Vespasien le martyre de Gaudentius, qu'on suppose avoir été architecte ou employé aux travaux du Colysée, et Baronius note ceux d'Apollinaris, évêque de Ravenne, de Linus, de Leontius, d'Hypatius et de Théodulus. L'inscription qui nomme Gaudentius est, de l'aveu de tous les critiques, manifestement apo-



nahme, wonach speciell Gaudentius und die drei Krieger unter Vespasian gelitten haben sollen, macht Aubé (S. 142) noch ein weiteres höchst beachtenswerthes Argument geltend: Er meint unter Berufung auf eine Beobachtung de Rossi's (in der Praefatio zu seinen „Inscriptiones christianae“), die Namen Gaudentius, Leontius, Hypatius und Theodulus gehörten nicht schon dem ersten Jahrhundert u. Z. an, sondern wiesen auf eine spätere Epoche der römischen Kaiserzeit hin, auf eine noch spätere Periode als das dritte Jahrhundert (vgl. auch De Rossi: F. H. Kraus, Roma Sotterranea [Freiburg i. Br. 1872], S. 435).

Wie ich nachträglich finde, treten ausser den oben (S. 518 f.) namhaft gemachten Forschern auch Schröckh (Christl. Kirchengesch. Th. II [Leipzig 1775], S. 259) und Amédée Thierry (a. a. O. S. 169 f.) entschieden für die Meinung ein, dass es unter dem Principate der beiden ersten Flavier zu gar keinen christenfeindlichen Acten gekommen ist.

2. Merivale (a. a. O. S. 210 f.) erörtert ausführlich und in zutreffender Weise die Stelle bei Orosius, wo Vespasian und Titus wegen der Zerstörung Jerusalems als erhabene Werkzeuge des göttlichen Strafgerichtes über Judäa glorificirt werden. Minder unbedenklich ist dagegen die Interpretation, die der englische Gelehrte von Sulp. Sev. chron. II. c. 30, Nr. 7 dem Leser vorlegt: Er verwirft nämlich (S. 211, Note 85) ohne ausreichenden Grund die Annahme von Jac. Bernays und anderer Forscher, wonach Sulpicius an dieser schwierigen Stelle einfach die verloren gegangenen Partien der Historien des Tacitus — der bezügliche Bericht über den jüdischen Krieg ist uns ja bekanntlich nur theilweise aufbewahrt — ausschreibt. Gegen jene These, die namentlich Bernays mit sehr bedeutsamen Argumenten verfochten hat (vgl. oben S.

---

crypte. De plus, ce nom, et aussi ceux de Leontius, d'Hypatius et de Théodulus, d'après une remarque générale de M. de Rossi, indiquent une époque postérieure au troisième siècle (Note 1: Voir la préface des Inscriptiones christianae de Rome, de M. de Rossi).

501 f.), weiss Merivale nur folgenden, wenig stichhaltigen Einwand vorzubringen: „Aber Sulpicius ist ein offenerer Nachahmer (nämlich der Taciteischen Diction), und wir brauchen aus einer solchen scheinbaren Aehnlichkeit nicht den Schluss zu ziehen (?), dass er des Tacitus Worte wirklich copirt habe.“

3. Dass Vespasian als vermeintliches Werkzeug der göttlichen Vorsehung in der christlichen Tradition, abgesehen von der vereinzelt Stimme des Hilarius Pictaviensis und den späten, notorisch gefälschten Märtyrergeschichten, eines guten Rufes gieniesst, erhellt im eminenten Grade auch aus der Osterchronik (Chron. pasch. ed. Ludov. Dindorf., vol. I [Bonnae 1832], p. 460), wo es heisst: Ἰνδ' ἰά' α'. ὑπάτων Γαλβᾶ καὶ Ρουφίνου (= 69 u. Z.). Ἐπὶ τούτων τῶν ὑπάτων ταφῆ παρ' Ἐδούθῃ τὰ σώματα τῶν ἁγίων ἀποστόλων κατὰ κέλευσιν Οὐεσπασιανοῦ τοῦ βασιλέως· ἐν ὄραματι γὰρ ἐκελεύσθη δοῦναι ταφῆ τὰ σώματα τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Offenbar liegt hier eine blosser Legende vor; dafür bürgt der allgemeine Charakter der erbärmlichen Quelle, wo die Notiz herkommt, und der historische Zusammenhang: Aus dem älteren authentischen Quellenmaterial (Melito von Sardes, Hegesippus, Tertullian, Eusebius und Orosius) ist nur so viel ersichtlich, dass unter Vespasian gar keine Aggressionen gegen das Christenthum stattgefunden haben. Hier wird dem Imperator aber per anachronismum geradezu eine eminente Christenfreundlichkeit vindicirt. Gleich einem Constantin wird er einer himmlischen Vision gewürdigt und, dem göttlichen Winke entsprechend, sorgt er für eine ehrenhafte Bestattung der Apostel Petrus und Paulus! Aber auch diese legendenhafte Mittheilung einer trüben Quelle lässt sich historisch verwerthen: Sogar die Osterchronik, in der man doch so manchen Pseudo-Martyrien begegnet, kennt den Vespasian nur als einen hervorragend eifrigen Christus- und Christenfreund! Noch in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, in den Tagen des byzantinischen Kaisers Heraclius (reg. 610—641), hatte also die morgenländische Kirche keine Ahnung von Martyrien aus der Regierungszeit des ersten

Flaviers. In diesem beredten Schweigen des Chronicon paschale liegt demnach ein weiteres unverächtliches Argument speciell gegen die Annahme, wonach unter Vespasian jene drei phönicischen Soldaten ihre religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Leben bezahlt haben sollen.

---

 XVIII.

## Studien zur Itala.

Von

Hermann Rön sch.

(Fortsetzung.)

### Ein Kleeblatt griechisch componirter lateinischer Substantiva auf -fer.

Dass im Lateinischen die mit -fer zusammengesetzten Adjectiva sehr zahlreich sind, ist bekannt, ebenso dass bei ihnen in der Regel (wohl nur mit Ausnahme von annifer) der erste Compositionstheil das Object des Tragens bezeichnet. Es gibt jedoch auch Substantiva auf -fer, die in Folge ihres überaus seltenen Vorkommens sich der Beachtung leicht entziehen. Ihnen gilt ausschliesslich unser kurzer Nachweis.

Der Grieche besass das Compositum ὄναγρος (= asinus ferus) und der Lateiner entlehnte es von ihm in der nur gering veränderten Gestalt onager (so bei Celsus und Martial; onagrus bei Varro R. R. II. 6, 3). Aber ein analog gebildetes aegager (oder aegagrus) hat der Letztere ungeachtet des griechischen αἴγαγρος (= caper ferus) nicht in Gebrauch genommen. Er sagte dafür caprifer. Dass dies wirklich der Fall war, ersieht man aus der lateinisch-griechischen Glosse, welche die sogen. Excerpta Stephani (Thesaur. utriusq. linguae . . ed. Bonnav. Vulcanius. Lugd. Bat. 1600) p. 259, 19 darbieten: „caprifer, αἴγαγρος“. Dieses überraschende Wortgebilde kam

zu Stande, indem man römischerseits die beiden Compositionstheile buchstäblich aus dem Griechischen übersetzte und sie dergestalt zusammenfügte, dass das aus dem Adjectiv *ferus* bestehende Grundwort zu *fer* verkürzt und zugleich das substantivische Bestimmungswort *caper* dem constanten Gebrauche gemäss, wie bei *capricornus*, *caprificus*, *caprimulgus*, zu *capri-* umgebogen wurde. In beiderlei Hinsicht entsprach das so entstandene Wort auf's genaueste seinem hellenischen Urbilde, sowohl rücksichtlich der Verkürzung von *ἄγριος* zu *-αγρος*, als auch in Ansehung der Componirungsform *αίγο-* (*αίγ-*); nächst dem aber mag zu seiner derartigen Gestaltung und nachmaligen Einbürgerung auch der Umstand beigetragen haben, dass man dabei den völlig gleich gebildeten Adjectiven auf *-fer* sich anschloss.

Dasselbe gilt von dem noch häufiger bezeugten Substantiv *ovifer*. Auf biblischem Gebiete erscheint dieses in denjenigen Bruchstücken altlateinischer Version, welche auf dem Rande des im Jahre 890 n. Chr. geschriebenen *cod. Legionensis* (aus Leon in Spanien) stehen. Dasselbst ist nämlich im 5. Buche Mosis Cap. 14, Vers 5 der Text der Septuaginta: (*φάγασθε*) *ἐλαφον καὶ δορκάδα* (Alex. add.: *καὶ βοῦβαλον καὶ τραγέλαφον*) *καὶ πρόβατον, ὄρνα καὶ καμηλοπάρδαλιν* in folgender Weise übertragen: (*comedere debetis*) *cervum et dorcadem et bubalum, oviferum et phigargoum* (lies: *pygargum*), *origem et camelum pardalum*. Hier also bezeichnet *ovifer* den Bockhirsch (*cod. Alex.: τραγέλαφος*, Vulg.: *tragelaphus*). Dass aber dieses Thier für identisch mit dem Wildschafe zu halten ist, ergibt sich aus einer Glosse der *Excerpta Sangermanensia*, welche Labbaeus (*Cyrolli, Philoxeni aliorumq. veterum Glossaria. Lutetiae Paris. 1679*) p. 200 anführt: „*ovifer, πρόβατον ἄγριον*“. Mit ihr scheint die im Glossarium des Cyrillus p. 589, 20: (das Lemma fehlt), *hic ovifer*, in deren Lücke wahrscheinlich ebenfalls *πρόβατον ἄγριον* gestanden hat, gleichen Inhaltes zu sein. — Ferner lesen wir im Edicte des Diocletian *De pretiis rerum venalium* aus dem Jahre 301 n. Chr. in c. 8, nr. 25 der Ausgabe (XXI, 4.)

von Theodor Mommsen<sup>1)</sup> folgende Preisangabe: „pellis obiferi infecta d XV“, — und in der griechischen Uebersetzung: *δέσμα ὀβιφ ἐρι ἀνεργο (ν) ἤτοι προβάτειο (ν)* . . . , wo aus der Beibehaltung des Wortes im übertragenen Texte (sogar in seiner rustiken Schreibung) geschlossen werden kann, dass es in jenen Gegenden Kleinasiens, für welche dieser bestimmt war, nicht ganz unbekannt gewesen ist. Aber schon in einer früheren Zeit war ovifer = Wildschaf im Volksmunde gebräuchlich. Dafür spricht sein Vorkommen in dem etwa aus dem dritten christl. Jahrhunderte stammenden Kochbuche des Apicius. Dort nämlich wird im 8. Buche, das die Ueberschrift Tetrapus trägt, nachdem vorher Recepte zur Zubereitung des Wildschweines, des Hirsches und Rehes gegeben worden sind, auch die Bereitung einer zweifachen Sauce zum Wildschafe gelehrt unter Voranstellung der Worte c. 4, § 352: Jus in ovifero (einige Codices fügen hier das Scholion ein: „hoc est ovis silvatica) fervens“ und c. 6, § 354: Jus frigidum in ovifero. — — Uebrigens leuchtet ein, dass die Wortbildung ovifer nur deshalb möglich war, weil ovis bisweilen auch als Masculinum gebraucht wurde; zwei Belege aus Varro hierzu finden sich bei Gellius XI. 1, 4 und bei Nonius p. 216, 22.

Das dritte hierher gehörige Substantiv kommt schon bei Plinius N. H. XXVIII. 10 (45) vor, wo gesagt ist: „De equiferis non scripserunt Graeci, quoniam terrae illae non gignebant.“ Auf diese Stelle pflegt in den lateinischen Lexicis unter dem Nominativ equiferus hingewiesen zu werden; aber mit Unrecht, wie ich glaube. Schon die oben nachgewiesenen Formen caprifer und ovifer deuten auf einen Nominativ equifer; ausdrücklich aber bestätigt und zur Evidenz gebracht wird die Richtigkeit dieser Annahme durch die Glosse des „Cyrillus“ p. 496, 14: *Ἐπιφος ἄγριος*, equifer, so dass mithin für equiferus in den Wörterbüchern equifer zu substituiren sein wird.

<sup>1)</sup> In den Berichten über die Verhandlungen der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Classe. 3. Bd. 1851. S. 1—41.

## XIX.

## Ueber das Zeitalter des Erzbischofs Arethas.

Von

**Dr. Joh. Karl Th. v. Otto**

in Wien.

Neulich hat Dr. Franz Görres in dieser Zeitschrift (1878. H. 2. S. 260) behauptet, das Zeitalter des Arethas, Erzbischofs von Cäsarea in Kappadocien, könne nicht „genau“ bestimmt werden. „Papebroch lässt den Arethas zu Anfang des achten Jahrhunderts seinen Commentar über die Johanneische Apokalypse verfassen; aber der Kappadocier dürfte wohl einem etwas früheren Zeitalter angehören. Nur so viel steht fest, dass er jünger als Andreas ist.“ Das Zeitalter des Bischofs Andreas wird von F. Görres „frühestens“ an das Ende des 4. Jahrhunderts gesetzt.

Ich entgegne, dass das Zeitalter des Arethas sich genau bestimmen lasse.

In meiner Schrift „Des Patriarchen Gennadios von Constantinopel Confession“, Wien 1864, bot sich mir (S. 21) die Gelegenheit zu dem Nachweis, dass der kappadocische Erzbischof Arethas nicht gegen Ende des fünften Jahrhunderts, wie die neuern Theologen mit Rettig (Theol. Studien u. Kritiken 1831. S. 748 ff. — Lücke Einl. in d. Offenbarung d. Joh. 2. Aufl. S. 471 vgl. 525 u. 990, de Wette Erkl. d. Offenb. Joh. S. 22, auch in der 3. Ausg. von Möller S. 22, Bleek Vorles. über d. Apokal. S. 45 u. Andd.) annehmen, sondern über 400 Jahre später, — in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts, — gelebt habe. Ich bemerkte, dass

sich diese Annahme aus meinem Corpus Apologetarum christt. saec. sec. Vol. III (1849) Proll. p. XI ergebe. Dasselbst habe ich eines griechischen Codex (Reg. Paris. 451) gedacht, welchen Baanes, Copist dieses Arethas, laut Unterschrift (Fol. 401b) im Jahre der Welt 6422 geschrieben: *ἔγραψα χειρὶ βαάνου νοταρίου ἀρέθα ἀρχιεπισκόπου καισαρείας καππαδοκίας ἔτει κόσμου ςκκβ*. Ein anderer Codex, der sich jetzt in Moskau befindet (Matthäi Notitia codd. gr. Mosq. T. II. p. 290), ist vom Diakon Stylianos im Auftrag desselben Arethas im J. d. W. 6440 geschrieben worden: *στυλιανὸς διάκονος ἔγραψα ἀρέθα ἀρχιεπισκόπου καισαρείας καππαδοκίας ἔτει κόσμου ςκμ*. Folglich war Arethas, worauf schon Matthäi Ioann. Apocalypsis gr. et lat. Praef. (vgl. Lücke a. a. O. S. 647) hingewiesen, im Jahre nach Chr. 914 und noch 932 Erzbischof in jener Stadt.

Es finden sich noch mehrere wichtige Apographa, welche Arethas (er selbst war als Schriftsteller sehr thätig) für seine Bibliothek auffertigen liess; ich werde auf einige derselben in den Prolegomenen zu der (demnächst druckfertigen) dritten Auflage von Vol. III des Corpus Apoll. aufmerksam machen.

---

## Anzeigen.

---

Patrum apostolicorum opera, textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum, adhibitis praestantissimis editionibus, recensuerunt Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn. Lipsiae 1877. 8. VII et 220 pp.

Der nun vollendeten grossen Leipziger Ausgabe der Patres apostolici folgt eine kleine Ausgabe ohne lateinische Uebersetzungen und Commentar, welche Manchen willkommen sein wird.

Der Text der Clemensbriefe ist aus der grossen Ausgabe abgedruckt worden. Nur die Vorrede bringt einige Berichtigungen nach der durch J. B. Lightfoot bekannt gemachten syrischen Uebersetzung. Zu berichtigen wäre gewiss auch gewesen Epi. I, c. 2, 1: *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Θεοῦ* (l. *χριστοῦ*) *ἀρκούμενοι*. (Kolon zu tilgen) *καὶ προσέχοντες*, wo ich mich freue, das von dem zu gering geschätzten codex Hierosolymitanus gebotene, durch den Syrer bestätigte *Χριστοῦ* auch von A. Sabatier (*Revue critique d'histoire et de littérature* no. du 21. Avril 1877 p. 252, n<sup>o</sup>. du 5. Janv. 1878 p. 9) anerkannt zu finden. Ebenso hätte c. 44, 2 das *ἐπινομήν* des Alexandrinus (*ἐπιδομήν* Hierosol.) recht gut nach meiner Ausgabe, welche der Syrer vollkommen bestätigt, wie auch Sabatier zu meiner Freude anerkennt, in *ἐπὶ δοκιμῇ* berichtet werden können. Ich beschränke mich hier auf diese beiden nothwendigsten Berichtigungen.

Bei dem Briefe des Barnabas konnte meine zweite Ausgabe mit den Lesarten des Hierosolymitanus schon benutzt werden. Ich kann aber, auch nach A. Harnack's Ausführungen in der Theol. Literaturzeitung 1877, nr. 17, den Hierosolymitanus hier erst recht nicht genug geschätzt finden. Weitere Erörterungen halte ich zurück bis zu dem Erscheinen der zweiten Ausgabe von Gebhardt und Harnack.

Auf die Bruchstücke des Papias hat man den Brief an Diognetos, um mehrfachem Wunsche entgegenzukommen, folgen lassen, obwohl man ihn (wohl etwas zu spät) nicht vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts geschrieben sein lässt.

Darauf folgen die Briefe des Ignatius und des Polykarpus nebst dem Martyrium Polycarpi. Nur bei Ignatius ad Trall. III, 2. 3 hat Zahn hier für *ὄν λογιζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι*. *ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι συντονώτερον γράφειν, δυνάμενος περὶ οὐκ εἰς τοῦτο ᾤηθην, ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν ὑποτάσσομαι*, geändert: *ὄν λογιζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι*. *ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι, συντονώτερον δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου κτλ.* Es ist aber sehr die Frage, ob wir so einen besseren Text erhalten. G<sup>1</sup> bietet: *ὄν λογιζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι, ἀγαπῶντας ὡς οὐ φείδομαι ἑαυτόν, πότερον δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου εἰς τοῦτο ᾤηθην, ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι*. Wesentlich diesen Text setzt ja der Lateiner voraus: *quem existimo et impios revereri, diligentes quod non parco ipsum aliqualem (πότερον), potens scribere pro illo in hoc existimer, ut existens condemnatus*



velut apostolus vobis praecipiam? Man hat einfach zu lesen: ὃν λογιζομαι και τους ἀδελφους ἐντρέπεσθαι, ἀγαπῶντας ὡς οὐ φείδομαι ἑαυτοῦ (oder ἑαυτῶν?). πότερον δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου εἰς τοῦτο ῥήθην, ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι; Mit πότερον hat man einen neuen Satz zu beginnen. Der Verfasser hatte im Sinne fortzufahren: ἢ ἑμαυτὸν μετρῶν γράφω ὑμῖν; oder dergl., schrieb aber c. 4: πολλὰ φρονῶ ἐν θεῷ, ἀλλ' ἑμαυτὸν μετρῶ, ἵνα μὴ ἐν κανθήσει ἀπόλωμαι. Sonst ist gerade bei dem Ignatius- und Polykarpus-Texte noch viel zu berichtigen. Gewiss verfehlt, obgleich auch von Funk anerkannt, ist ad Magnes. 8: ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος (αἰδιος οὐκ add. G<sup>1</sup> L<sup>1</sup>) ἀπὸ σιγῆς προσελθών. In dem Martyrium Polykarp's hätte Eusebius mehr beachtet und z. B. nicht c. 16, 1 geboten werden sollen Wordsworth's Einfall περὶ στίχων für περιστερὰ και, was nach Eusebius ganz zu tilgen ist.

Den Schluss macht der Hirt des Hermas nach O. v. Gebhardt und Harnack, deren Ausgabe ich als recht förderlich anerkannt habe. Ich habe auch gar nichts dagegen, dass Zahn derselben reiche Lobpreisung spendet in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1878 Stück 2. Würde der scharfe Zahn dabei nur nicht wieder verletzend gegen mich, der ich den Hermas-Hirten jedenfalls aus dem Gröbsten heraus gearbeitet habe! Da lese ich S. 34: „Auf wie schwachen Füßen z. B. Hilgenfeld's Ausgabe der lateinischen Vulgata 1873 (vgl. G. geb. A. 1873 St. 29) beruht, ist nun aufgedeckt. Seine Collation des cod. Dresdensis ist nach dem Nachweis Gebhardt's (p. XV. n. 3) wenig werth.“ Was hat denn Gebhardt nachgewiesen? Ein paar Versehen in Prologus und Argumentum, welche ich anfangs gar nicht herauszugeben dachte. Grössere Versehen in der mühsamen Vergleichung des Hirten selbst sollen mir erst nachgewiesen werden. Nach dem, was ich in dieser Hinsicht schon bemerkt habe (Z. f. w. Th. 1878. I, S. 124 f. II, S. 295 f.), brauche ich kaum weiter zu reden. Wer sich aber so gehässig über mich (und Andere) zu äussern liebt, wie auch in der Anzeige meiner zweiten Ausgabe der Clemensbriefe (Gött. gel. Anz. 1877 Stück 29), und jetzt selbst gestehen muss, dass er den Zahn der Zeit an meiner Arbeit schon ein paar Monate voraus nagen liess: der braucht sich auch nicht gar zu sehr zu verwundern, wenn ich (Z. f. w. Th. 1878. I, S. 152) das Buch zuschlug mit den Worten: „Doch ich habe wenig Lust, diesen Gift-Zahn richtig

auszuziehen.“ So etwas passt ganz zu dem nicht überall in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, wohl aber in manchen Anzeigen Zahn's „üblichen Tone.“ Dessen Fleiss und Gelehrsamkeit weiss ich übrigens vollkommen zu schätzen.

A. H.

Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi edidit Io. Car. Th. eques de Otto. Vol. I. Iustinus philosophus et martyr. ed. III. Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia ad optimos libros Mss., nunc primum aut denuo collatos recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit, translatione latina ornavit, indices adiecit Io. Car. Th. eques de Otto Tomi. I. pars I. opera Iustini indubitata ed. III. plurimum aucta et emendata. Ienae 1876. 8. XC et 253 pp. Pars II. Ienae 1877. 8. 610 pp.

Jeden Freund des christlichen Alterthums muss es schon an sich erfreuen, dass Justin's unbezweifelte Schriften, die beiden Apologieen und der Dialog mit dem Juden Tryphon in dritter Auflage von D. v. Otto herausgegeben worden sind. Der sehr verdiente Herausgeber hat den langen Zwischenraum von Ostern 1847, als er diese Schriften zum zweitenmal veröffentlichte, bis zum Juni 1875, als er das Vorwort zur dritten Auflage schrieb, wohl benutzt und durch die gegenwärtige Bearbeitung sich neuen Anspruch auf allseitigen Dank erworben. Er selbst schreibt: „Textum quem vocant relegi et diligentissime recognovi, novis librorum manu scriptorum subsidiis instructus, ac summam curam verbis recte intelligendis sententiisque illustrandis impendi, versionem latinam locis longe plurimis correxi, prolegomena et indices amplificavi. ita editio novis curis adornata prodit, novum ut opus dici queat.“

Handschriften hat Otto freilich ausser den beiden, auf welche man bisher bei den Apologieen und dem Dialog allein angewiesen war: dem codex regius Parisinus CDL(A) und dem codex Claromontanus (B, jetzt in Middlehill), welche fast Urschrift und Abschrift zu sein scheinen, auf alle Fälle ganz nahe verwandt sind, im Grunde nicht aufgetrieben. Denn der codex Ottobonianus gr. CCLXXIV in Rom (C), der codex Parisinus supplementi graeci CXC (gar erst aus einer gedruckten Ausgabe abgeschrieben), der cod. Ambrosianus (latinus) H. 142 infer. in Mailand, der cod. Monacensis lat. CXXXII beziehen sich nur auf die Stelle über den Cultus bei Justin.

Apol. I, 65—67. Man hat also im Grunde nur eine einzige Handschrift mit allerlei Fehlern, und der Herr Herausgeber hat sich von Conjecturalkritik grundsätzlich möglichst fern gehalten (I. p. XVI). Allerdings hat der Herausgeber ganz offenbare Fehler berichtet und alle inzwischen gemachten Conjecturen sorgfältig beachtet. Es möchte sich aber in dieser Hinsicht doch noch manches thun lassen, zumal wenn man sich an die alten Anführungen aus Justin's Schriften, namentlich bei Eusebius, hält. Demselben würde ich schon in der Zusage der grösseren Apologie mehr gefolgt sein, als es in dieser Ausgabe geschehen ist. Apol. I, 26 p. 69 E sq. wird man getrost lesen dürfen: *ἐνεργηθέντα καὶ αὐτὸν ὑπὸ τῶν δαιμονίων* (vgl. Euseb. KG. III, 26, 3), obwohl Justin's Handschriften und Ausgaben das *αὐτὸν* auslassen. Ebenso p. 70 A (nach Euseb. H. E. IV, 11, 9): *ἄλλον τινὰ εἶναι νομιζέειν μάλιστα τοῦ δημιουργοῦ θεόν*, obwohl Justin's Handschriften und Ausgaben das *εἶναι* weglassen. Sonst ist die Sorgfalt des Herausgebers geradezu musterhaft zu nennen. Die Umstellung von Apol. II, 3, welches Capitel in den Handschriften und in den Ausgaben (ausser von Maranus und Braun) zwischen c. 8 und 9 steht, kann man nur billigen und als Bestätigung einer ähnlichen Erscheinung in Barnabae epi. c. 4 ansehen.

Auch als Erklärer hat Herr D. v. Otto sich sehr verdient gemacht. Dial. c. 35 p. 255 D werden die *Μαρκιανοὶ* mit Recht als Marcioniten gedeutet und zurückgeführt auf Marcius, wofür im späteren Griechisch *Μαρκίων* gesagt ward. Man kann auch auf Marcus zurückgehen. Zu dem, was ich in der Z. f. w. Th. 1875 II, S. 298 f.; 1876 II, S. 218 Anm. 2, bemerkt habe, füge ich noch hinzu *Ἐβρῆων* für *Ἐβραῖος*, vgl. Ph. Buttman n Griech. Gram. § 119 Anm. 12. Eine andere Frage ist es, ob Otto Dial. c. 111, p. 338 C richtig erklärt hat: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται*. Da soll nicht die synoptische Zeitrechnung des Todes Jesu, nach welcher Jesus erst in der Nacht des Paschamahls (zwischen dem 14. und dem 15. Nisan) verhaftet und am Festtage des 15. Nisan gekreuzigt ward, sondern die johanneische Zeitrechnung herauskommen, nach welcher er doch noch *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* (Joh. 13, 1 vgl. 13, 29. 18, 28. 39) sein Abschiedsmahl hielt und verhaftet ward, also an der *παρασκευῇ τοῦ πάσχα* (Joh. 19, 14 vgl. 19, 31) gekreuzigt ward. Otto versteht bei Justinus den „Tag des Pascha“ von dem 14. Nisan. Aber an diesem Tage lässt Justinus ja Jesum

erst verhaftet, eben nicht, wie Apollinaris von Hierapolis (in Chron. pasch. p. 14), schon begraben werden. Otto will den 14. Nisan als Paschatag nach gangbarer jüdischer Tagesabtheilung schon mit dem Abend nach dem 13. Nisan beginnen lassen und beruft sich auf Dial. c. 103, p. 330 B: *ἐκείνης γὰρ τῆς νυκτός, ὅτε ἀπὸ τοῦ ὄρους τῶν ἔλαιῶν ἐπέλθον ἀντὶ κτλ.* Aber folgt daraus, dass Justinus die Nacht der Verhaftung dem 14. Nisan vorhergehen liess? Allerdings erkennen wir auch aus Dial. c. 99 p. 326 B (*τῇ γὰρ ἡμέρᾳ, ἧπερ ἔμελλε σταυροῦσθαι, τρεῖς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ παραλαβὼν εἰς τὸ ὄρος τὸ λεγόμενον Ἐλαιῶν κτλ.*), dass Justinus die Nacht der Verhaftung Jesu zu dem folgenden Kreuzigungstage rechnete. Hätte er aber jene Nacht schon zu dem 14. Nisan als „Paschatag“ gerechnet, so würde er nicht bloss der Bezeichnung des Johannes-Evangeliums entgegengetreten sein, sondern auch gegen den jüdischen Grundsatz verstossen haben: In sacrificiis comedendis dies praecedat noctem. Immer komme ich zurück auf das, was ich in meinem Paschaestreite S. 208 geschrieben habe: „Die *ἡμέρα τοῦ πάσχα* kann offenbar nur die beiden wesentlichen Pascha-Handlungen, das Opfer zwischen den Abenden und das Mahl in der Nacht, einschliessen. Gehört also eine Nacht zu dem Paschatage, so ist es die auf den 14. Nisan nachfolgende, und die *ἡμέρα τοῦ πάσχα* kann nur entweder vom Morgen des 14. Nisan bis zum Morgen des 15., oder aber [was hier allein angeht] von dem ersten Abend (Nachmittag 3 Uhr) des 14. bis zu derselben Zeit des 15. Nisan gerechnet werden.“ Dass Justinus die Kreuzigung nicht mehr *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα*, sondern allgemeiner nur *ἐν τῷ πάσχα* geschehen sein lässt, weist eben über den 14. Nisan als den eigentlichen Paschatag hinaus, keineswegs, wie Otto meint, gut johanneisch auf die Stunde des Paschaopfers (am 14. Nisan Nachmittags von 3 Uhr an) hin. Ich verweise auf die von mir a. a. O. (S. 128 f. 135 f.) gegebenen Nachweisungen, welche Otto überhaupt nicht berücksichtigt hat.

Sonst hätte ich hauptsächlich noch darüber zu rechten, dass Otto Dial. c. 74 p. 300 A eine grössere Lücke, den ausgefallenen Unterschied der beiden Tage des Gesprächs auch jetzt nicht zugeben will. Ich breche aber ab, indem ich dem Herausgeber gewiss im Sinne Vieler für seine schöne Gabe herzlich danke und dieses opus plus quam triginta annorum der Beachtung angelegentlich empfehle.

A. H.

S. Aurelii Augustini episcopi de Civitate Dei libri XXII. Iterum recognovit B. Dombart. Vol. I.: lib. I—XIII. (X u. 599 S. 8.) Vol. II.: lib. XIV—XXII. (664 S.) Lips. 1877.

Seit ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1863 hat die kritische Ausgabe der Schrift des Augustinus de Civitate Dei von Herrn Dombart, Gymnasialprofessor zu Erlangen, in wohlverdientem Ansehen gestanden. Sie beruhte einestheils auf der praktischen Verwerthung des dem Corbeiensis (C) und sieben anderen Pariser Codices entnommenen Dübner'schen Apparates für die Textgestaltung, anderentheils auf der durch Karl Halm vermittelten erstmaligen Vergleichung der drei Münchener Handschriften lat. 6259, 3831 und 6267 = RAF. Noch stärker und zuverlässiger jedoch sind die kritischen Fundamentirungen der uns jetzt vorliegenden zweiten Auflage des Buches, da zu den bereits vorhandenen ausser einer abermaligen Vergleichung von RAF auch der aus drei weiteren Codices geschöpfte Gewinn hinzugekommen ist. Obenan steht in Betreff der Bücher 11 bis 16 der Veronensis 28 (V), welcher nach Reifferscheid aus dem 7. Jahrh. stammt, aber nach Dombart's Dafürhalten wegen der augenfälligen Aehnlichkeit seiner Schriftzüge mit denen der in das 6. oder 5. Jahrh. zurückgehenden Wiener Handschrift des Livius für älter zu halten sein dürfte. Für die 10 ersten Bücher lieferte sodann die Cölner Handschrift 75 (K) aus dem 8. Jahrh. (besonders in ihren Lesungen erster Hand) eine nicht unerhebliche Ausbeute, und dazu gesellte sich noch eine im 11. Jahrh. geschriebene Münchener (lat. 2532 sq., = L). Durch Herbeiziehung und umsichtige Benutzung dieser Hilfsmittel ist es gelungen, den Text der neuen Ausgabe an sehr vielen Stellen sicherer zu normiren und besser zu gestalten, als es früher geschehen konnte. Als Belege hierfür machen wir hier folgende Lesungen aus dem ersten Buche namhaft: p. 3, 23 *populi sui*; 6, 1 *vel illo*; 8, 26 *sacratiss locis*; 10, 4 *conlibuisset* (wozu in der 1. Ausg. angeführt war: *conlibuissent Sall.*); 10, 19 *de quorum*; 10, 26 *ita vero*; 12, 23 *corrigan*; 12, 25 *thesaurizent*; 14, 10 *primo*; 17, 23 *sumus AK<sup>1</sup>* (für *simus v*), eine durch die von Ziegler edirten Fragmente Paulinischer Briefe sowie durch Amiat. Fuld. mitbezeugte Lesart; 18, 15 *inseruerant*; 19, 2 *thesaurus*; 22, 16 *escam A<sup>1</sup> K<sup>1</sup>*, nicht *blos* = Sangerm. bei Sabatier, sondern auch = Hieron. *ex Hebraeo* sowie Hegesipp. V. 2, 97; 23, 27 *dum viverent*; 26, 10 *periuro* (ohne *de*); 30, 15 *inscitia*; 32, 7 *illa illa*; 35, 7 *inrationalibus* (jetzt bestätigt durch

K<sup>1</sup>); 35, 8 ambulatilibus; 40, 17 concitatae; 51, 3 processit. Ingleichen aus dem fünfzehnten Buche: 60, 21 exclama., 61, 22 alter est; 61, 25 illum; 66, 12 ut ceteri (ebenfalls in Uebereinstimmung mit den Ziegler'schen Fragmenten); 68, 14 cum; 68, 16 sive; 70, 4 accedenti; 73, 1 cui; 74, 14 procreato; 77, 13 namque; 79, 17 quemque; 81, 3 trimenstres . . fuerunt; 82, 16 ptolomeus; 82, 18 istuc; 84, 5 non; 85, 5 istuc; 88, 9 vacuisse; 88, 24 praefigurationem quandam; 90, 29 zarat; 95, 20 iobal; 95, 23 noemma . . hoc; 96, 28 quid sp.; 99, 14 repar. est; 101, 11. 26. 102, 22 usque diluvium; 103, 21 noemma; 108, 12 veracissima; 108, 30 zabulo; 109, 22 filii; 109, 31 super terra; 111, 7 diis (dis); 112, 22 sed; 113, 24 repentibus; 114, 22 filii; 116, 13 melius; 117, 12 perhibent; 120, 1 quo Vv (wofür aber am Ende doch unter Hinblick auf p. 589, 31 mit RAF quod zu lesen sein möchte). — Die adnotatio critica steht jetzt Seite vor Seite gleich unter dem Texte, wodurch dem Leser gegen früher, wo er die Lesart irgend einer Stelle erst in dem vor jedem Bande befindlichen Gesamtverzeichnis nachsuchen musste, eine grosse Erleichterung gewährt worden ist. Auch ist für jene dadurch eine Raumersparung erzielt worden, dass überall da, wo die in den Text aufgenommene Lesung dem Consensus der neuvergleichenen Handschriften entsprach, bloß die Variante subnotirt wurde. Nur in der Stelle II. p. 85, 25 hätte vielleicht die aus zwei Worten bestehende Lesart, als deren Variante vitae AR<sup>2</sup>F angeführt ist, unter dem Texte wiederholt und mit R<sup>1</sup> Parr. v bezeichnet werden können. In dem Citate aus Ps. 21, 19: *diviserunt sibi vestimenta mea et super vestimentum meum* [vestem meam v] ist dieses *vestim. meum* auf Grund der Bezeugung in RF und im Amiatinus bevorzugt worden; da aber in der Itala, was wir vielfältig beobachtet haben, nicht bloß bei der Aufeinanderfolge von Synonymen, sondern sogar in dem Falle der Wiederholung desselben griechischen Wortes mit den Ausdrücken gewechselt zu werden pflegt, so möchten wir hier an zweiter Stelle, zumal da bei Cyprian Test. II. 20 ohne Variante ebenso steht, lieber mit der edit. Paris. *vestem meam* lesen. — In dem Satze V. c. 23 (p. 236, 6): *qui (deus) cum statuisset inruptione barbarica graviora* [A<sup>1</sup>K<sup>1</sup>F, Parr. quidam; graviore A<sup>2</sup>K<sup>2</sup>] *dignos mores hominum castigare, indignationem suam tanta mansuetudine temperavit ut. . . .* ist vom Editor die Einschaltung eines *pati* hinter *graviora* auch jetzt beibehalten worden. Wir halten dieselbe für unnöthig, nicht bloß im Hinblick auf die — in den Noten angeführten —

ähnlichen Ausdrucksweisen bei Augustinus selbst (XXI. c. 18: quod digni sunt . . . id erant digni), sondern auch wegen der hier ganz besonders ins Gewicht fallenden Mitbezeugung der Lesung *graviora dignos* durch die Schreibung von erster Hand im *Coloniensis*. Dass Dr. Ott in einer Recension über die Ziegler'schen Italafragmente ungeachtet einer ganzen Masse von Zeugnissen in der Itala und ungeachtet der von den alten Grammatikern Cledonius und Pompejus angezogenen Stelle des Terenz Andr. 940: *dignus es cum tua religione odium, nodum in scirpo quaeris*, die Accusativrektion von *dignus* ein „Uding“ genannt hat, darf uns nicht beirren. Wenigstens für *indignus* mit dem Accusativ können wir einen Beleg beibringen, den man nicht durch die Annahme der parasitischen Anhängung eines -m an die Ablativform zu entkräften und bei Seite zu schieben vermag. Wir lesen nämlich in einer alten gallicanischen Messe bei Mone (Lat. u. griech. Messen aus dem 2. bis 6. Jahrh., Frankf. a. M. 1850. S. 29): *Indigni quidem sumus nomina filiorum, omnipotens deus*. — Den biblischen Citaten hat der Herr Herausgeber eine höchst anerkennenswerthe Sorgfalt zugewendet, um sie in ihrer ursprünglichen Reinheit, die ja durch vulgativistisch geschulte Abschreiber bekanntlich so vielfach getrübt worden ist, wiederherzustellen und sie dadurch zu einem verlässlichen Substrate für die historische und sprachliche Beurtheilung der vorhieronymischen Versionen zu machen. Vielleicht hätte Mancher gewünscht, bei solchen, die mehrere Verse umfassen, anstatt eines beigefügten „sq.“ lieber den Schlussvers bezeichnet zu sehen. Der Druck ist durchaus correct und überhaupt die ganze äussere Einrichtung des Buches so zweckmässig und ansprechend, dass man es schon deshalb gern benutzt. An Druckfehlern haben wir nur überaus wenige zu verzeichnen; II. p. 25 unter dem Texte vor Ps. 18, 10 lies als Zeilenziffer 2 (anst. 20) u. p. 99 ebendort vor *reparatum* (anst. 15) 14; p. 248, 2 lies *ut sciamus*; p. 655 im Index Z. 25 schreibe 12 (anst. 22). Dafür aber, wie sehr es dem Editor am Herzen lag, den Text seines Autoren in möglichster Reinheit und Tadellosigkeit zu geben, zeugen ausser den stillschweigend bewirkten vielfachen Interpunctionsverbesserungen sowohl die zahlreichen Emendationen des Textes, die wir ihm selbst verdanken, als auch die überall ersichtlichen Hinweisungen auf die einschlagenden Forschungsergebnisse der neuesten Philologie; so dass wir z. B. den Namen von Halm, Haupt, Madvig, Nägelsbach, Neue u. A. in den kritischen Anmerkungen nicht selten begegnen. Wir be-

schliessen daher diese kurze Anzeige mit der Versicherung, dass uns diese neue Ausgabe nach erlangter Kenntniss von ihren Vorzügen wahrhaft erfreut hat, und mit dem aufrichtigen Wunsche, es möge dem Herrn Herausgeber vergönnt sein, auf patristischem Gebiete noch recht viele ebenso preiswürdige Früchte seiner gelehrten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit zu spenden.

Lobenstein.

Hermann Rönch.

Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie, kritisch dargelegt und an einer Speciallehre erläutert von Dr. phil. G. Runze. Berlin, 1877. S. 106.

Eine scharfsinnige Schrift, deren Bedeutung bereits von verschiedenen Seiten an's Licht gestellt worden ist (vgl. I. A. Dorner in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1877, S. 694 fg. und B. Pünjer in der Jenaer Literaturzeitung, 1877, S. 477 fg.). Den Verfasser beschäftigt im Princip die Abgrenzung der Philosophie gegen die Theologie; Orientirung an Schleiermacher, welcher in der 6. Anmerkung zu den „Reden über die Religion“ das Problem des Primatstreites zwischen den Denkfunktionen und dem Gefühlsorgan formulirt hat, war daher durch die Natur der Sache gefordert. „Bildet die organisirende Philosophie oder der Glaubensgehalt des frommen Bewusstseins den Pulsschlag der Dogmatik?“ In dieser Frage (S. 10) gipfelt das Interesse des Vf. wie an der gesammten Glaubenslehre, so speciell an dem Lehrstück von der göttlichen Gerechtigkeit, welches er als Anhaltspunkt erlesen hat, um auf Grundlage einer eingehenden Analyse desselben die Tragweite der Grundprincipien zu überschauen (S. 3 fg. 17 fg.). Sofern nämlich Schleiermacher aus jenem Lehrstück die Darstellung der Gerechtigkeit als einer gesetzgebenden und als einer belohnenden ausgeschieden und nichts übrig gelassen habe, als den psychologischen Causalnexus zwischen wirklicher Sünde und bewusstem Uebel im menschlichen Gesamtleben, huldige er einem „deterministischen Deismus“, d. h. einer „Gottesvorstellung, wonach Gott in spröder Ueberzeitlichkeit für die ihren eigenen unumstösslichen Gesetzen überlassenen Weltunterschiede schlechthin unzugänglich, aber dieselben als ihre weltumspannende Einheit schlechthin bedingend erscheint“ (S. 56; vgl. auch S. 101 fg.). Auch die Christologie als



die „entscheidende Stelle, wo es sich um den Contact des überzeitlichen göttlichen Seins mit dem zeitlichen Erscheinen der Persönlichkeit Christi handelt“ (S. 93, vgl. auch S. 98), überhaupt der ganze Inhalt der Dogmatik weise immer wieder auf dasselbe Problem zurück, „wie die Einheit des überzeitlichen Rathschlusses mit der zeitlichen Bethätigung in Gott sich schlechthin unterschiedslos und gegen die Weltendifferenzen indifferent verhalten könne“ (S. 59). Die Dogmatik entscheidet meist im deistischen Sinne, während die „Reden“ ein lebendiges Causalitätsverhältniss zwischen Gott und der Welt statuiren (S. 93), indem sie freilich zugleich den pantheistischen Zug vertreten (S. 64. 94). Ja sogar die Dialektik, in welcher „Schleiermacher in den Deismus umschlägt“ (S. 83), weise einen parallelen Dualismus auf, insofern „einerseits dieses allem Idealen und Realen zu Grunde liegende Absolute als das die Identität beider positiv in sich tragende, d. h. als das allgemeine Sein bestimmt wird, welches in beiden auf gleiche Weise vorhanden, andererseits als das alle gesonderte Bestimmtheit der beiden von sich ausschliessende und deshalb über die Sphäre des Gegensätzlichen überhaupt hinausliegende Sein“ (S. 66). „Sonach bleibt jener der Glaubenslehre zu Grunde liegende Widerspruch zwischen der Unbedingtheit und der allbedingenden Ursächlichkeit ungelöst“ (S. 92). Auf diesen Theil der Ausführung bezieht sich freilich die Gegenbemerkung Pünjer's, dass der Verfasser S. 84 selbst diejenigen Aeusserungen Schleiermacher's gebe, welche beweisen, dass positive Einheit des Seins nicht einheitliche Totalität der Weltvielheit bedeute, wie der Vf. S. 73 fg. annimmt.

Es ist hier nicht Raum, um die verschiedenen Richtungen zu verfolgen, in welchen der Vf. seinen Grundgedanken ausführt. Der Unterzeichnete hofft, dies noch einmal in grösserem Zusammenhang thun zu können. Genug, dass die oben aufgeworfene Frage durchgängig dahin beantwortet wird, dass die Philosophie für die Darstellung der Religion in der Glaubenslehre einen positiven Einfluss zu üben nicht umhin könne (S. 101), wie denn speciell bei Schleiermacher lediglich seine philosophische Denkweise es ist, welche als Quelle betrachtet werden darf für die Leugnung einer mehr als formalen Gotteserkenntniss und einer realen Existenz des Bösen, ferner für die Voranstellung des metaphysischen Moments, des *ἀόριστον*, gegenüber dem ethischen in Gottes Erhabenheit, für das an Duns Scotus erinnernde Vorwalten des Allmachtsbegriffes, sowie endlich für die Subsumirung des erlösenden göttlichen

Rathschlusses unter den in sich abgeschlossenen Zusammenhang (S. 95). Wir hätten also nicht bloß eine Modification ursprünglicher pantheistischer Immanenzbegriffe im Interesse eines christlichen Theismus vor uns, sondern auch als dritten Standpunkt einen philosophischen Deismus zu unterscheiden, von welchem aus der Pantheismus zurückgewiesen, der Theismus angestrebt, aber freilich nicht erreicht wird: ein Resultat, mit welchem Dorner (a. a. O. S. 696) um so zufriedener sein kann, als er selbst schon in seiner Abhandlung über die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes es theilweise vorbereitet hatte (Jahrb. f. d. Th. 1857, S. 3 fg.). Man beachte, um die theologische Richtung der Schrift zu erkennen, noch die in der Vorrede hingeworfene Bemerkung, dass die eminente Berechtigung des Vorranges der Speculation nicht unschwer selbst an einer Analyse der Theologie Ritschl's durchzuführen wäre.

Strassburg i. E.

H. Holtzmann.

Wilh. Weiffenbach, Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt, zugleich ein Beitrag zur synoptischen Frage. Berlin (1878). 8. XII und 135 S.

Der Hr. Verf. fügt seiner gründlichen Schrift: „Das Papias-Fragment bei Eusebius KG. III, 39, 3—4 eingehend exegetisch untersucht“ (1874) und deren Vertheidigung in der Abhandlung: „Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen, mit besonderer Beziehung auf Leimbach“ (Jahrb. für prot. Theologie 1877, II, III), welche ich in dieser Zeitschrift (1875, II, S. 231 f.; 1877, IV, S. 508 f.) besprochen habe, eine neue Schrift hinzu über die beiden Zeugnisse des Papias von zwei Evangelienchriften des Marcus und des Matthäus. Er bewegt sich durchaus in den von Schleiermacher (1832) eröffneten Bahnen und kommt gleichfalls auf zwei ursprüngliche Evangelienchriften hinaus. Er schliesst mit den Worten: „Stehen unsere exegetisch-kritischen Untersuchungen über das papiasische Marcus- und Matthäus-Fragment und über ihr Verhältniss zu den gleichnamigen kanonischen Evangelien richtig, so ergibt sich, dass der Process der synoptischen Evangelienbildung im letzten Grunde von zwei durchaus von einander unabhängigen evangelischen Quellenschriften, der matthäischen Logien-Sammlung und den aphoristischen Marcus-Aufzeichnungen, also zwei Schriften von theils unmittelbarer, theils durch einen Petrusbegleiter vermittelter apostolischen Auctorität

seinen Ausgangspunkt genommen, und dass es daher mit dem neuerdings auch für das Gebiet der Evangelienkritik von Hilgenfeld (Zeitschr. 1877, 1) proclamirten „Monismus“ vorläufig noch gute Wege hat.“ Gewiss eine besondere Veranlassung für mich, von dieser neuesten Schrift eingehend Kenntnis zu nehmen, was in dieser vorläufigen Anzeige nicht geschehen kann. Die Anerkennung der Gründlichkeit und Sorgfalt werde ich nicht verleugnen. Und bin ich auch durch die Ausführung des Hrn. Verf. in der Hauptsache nicht überzeugt worden, so werde ich doch über dieselben nicht so leicht hinweggehen, wie er (S. 31, Anm. 4) über die meinigen mit den Worten hinweggeht: „Die jüngsten Gegenbemerkungen Hilgenfelds („Noch einmal Johannes in Kleinasien“, Zeitschr. 1877, S. 511—520) bringen keine neuen Gesichtspunkte vor und vermögen mich daher in meiner Ansicht nicht zu erschüttern“. Die Sache wird in dieser Zeitschrift bald zur Verhandlung kommen.

• A. H.

---

### Erklärung.

In der Abhandlung: *Hegesippus und die Apostelgeschichte* (Heft VII, S. 300) habe ich nicht daran gedacht, Hrn. Prof. Dr. A. Harmack ein absichtliches Entstellen meiner Ansichten zuzuschreiben. Ich bedaure es, dass meine Worte zum Theil so verstanden werden konnten.

A. H.

## Berichtigungen

zu Dr. Holtzmann's Aufsatz S. 353—360.

---

S. 354 Z. 4 v. o. statt R: **K.** Z. 12 v. u. statt S: **H.** —

S. 355 Z. 2 v. o. streiche: Sie. Z. 6 v. o. statt absoluten:  
**absoluten.** Z. 9 v. o. statt in: **und.** Z. 18 v. u.  
statt welcher: **welches.** Z. 14 v. u. statt sie: **ihn.**

S. 356 Z. 4 v. o. statt Gott: **ih** **Gott.**

S. 359 Z. 10 v. u. statt wirkt: **winkt.**

S. 360 Z. 14 v. u. statt genug: **ganze.** Z. 7 u. 8 v. u. statt  
sofort jener Zeit geläufigen Fragen in die Be-  
sprechung eintritt: **sofort in die Besprechung von**  
**jener Zeit geläufigen Fragen eintritt.**

---

