



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**

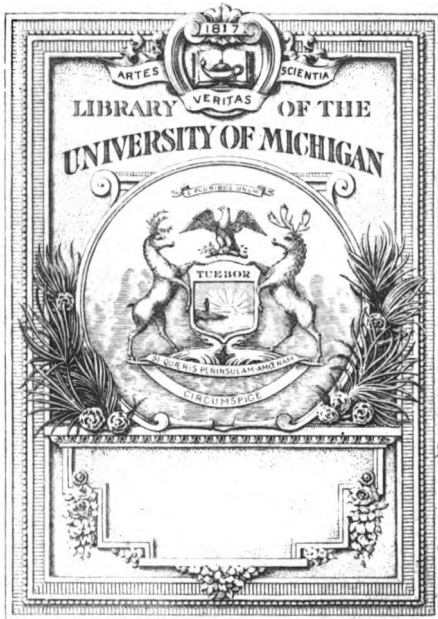
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent 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/>



B  
4  
.2





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

---

In Verbindung mit  
**D. Carl Siegfried, D. Rudolf Seyleren, D. Friedrich Nippold,**  
Mitgliedern der Theologischen Facultät in Jena,  
und  
anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben  
von  
**D. Adolf Hilgenfeld,**  
ordentl. Professor der Theologie in Jena.

---

**Sechsendvierzigster Jahrgang.**  
Der neuen Folge, elfter Jahrgang.



**Leipzig,**  
**O. R. Reisland.**  
1903.



## Inhaltsverzeichnis.

### Erstes Heft.

|   | Seite |
|---|-------|
| I. A. Hilgenfeld, Der mysteriöse Marcus und der reactionäre Jacobus . . . . . | 1     |
| II. Johannes Albani, Die Bildersprache der Pastoralbriefe . . . . .           | 40    |
| III. J. Dräseke, Zum Syntagma des Hippolytos . . . . .                        | 58    |
| IV. O. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochien . . . . .         | 81    |
| V. B. Weiss, Die Perikope von der Ehebrecherin . . . . .                      | 141   |

### Anzeige.

|  |     |
|--|-----|
| J. Dräseke, Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke <i>De divisione naturae libri V.</i> 1902. J. Dräseke . . . . . | 158 |
|--|-----|

### Zweites Heft.

|   |     |
|---|-----|
| VI. J. Albani, Die Parabel bei Paulus . . . . .   | 161 |
| VII. A. Hilgenfeld, Die Ignatius-Briefe und die neueste Verteidigung ihrer Echtheit . . . . .   | 171 |
| VIII. O. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochien (Schluss). . . . .                | 195 |
| IX. J. Dräseke, Noëtos und die Noëtianer in des Hippolytos <i>Refutatio IX, 6-10</i> . . . . .  | 213 |
| X. H. Boehmer-Romundt, Über den litterarischen Nachlass des Wulfila und seiner Schule . . . . . | 233 |
| XI. F. Görres, Papst Honorius I. . . . .  | 270 |
| XII. A. Hilgenfeld, Die Essäer ein Volksstamm . . . . .   | 294 |
| XIII. F. W. Schiefer, Zwei Randbemerkungen zu neutestamentlichen Stellen . . . . .              | 316 |

### Anzeige.

|  |     |
|--|-----|
| A. Bolliger, Marcus der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums. 1902. A. H. . . . . | 318 |
|--|-----|

### Drittes Heft.

|  |     |
|--|-----|
| XIV. A. Hilgenfeld, Die alten Actus Petri . . . . .  | 321 |
| XV. A. Hilgenfeld, Origenes und Pseudo-Clemens. . . . .  | 342 |
| XVI. F. Görres, Die Synode von Elvira . . . . .  | 352 |
| XVII. H. Boehmer-Romundt, Über den litterarischen Nachlass des Wulfila und seiner Schule (Fortsetzung und Schluss) . . . . . | 361 |

## IV

## Inhaltsverzeichnis.

|   | Seite |
|---|-------|
| XVIII. J. Dräseke, Zu Apollinarios' von Laodicea „Er-<br>munterungsschrift an die Hellenen“ . . . . . | 407   |
| XIX. R. Homburg, Apocalypsis Anastasiae . . . . .   | 434   |

## Anzeigen.

|  |     |
|--|-----|
| A. Büchler, Das Synedrium in Jerusalem etc. 1902.<br>G. Hoennicke. . . . .   | 467 |
| J. E. Weis, Christenverfolgungen. 1899. — A. Bigelmair,<br>Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in<br>vorconstantinischer Zeit. 1902. J. Dräseke . . . . .                   | 470 |
| Th. Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Am-<br>brosius in II. III. de spir. s. 1902. J. Dräseke. . . . .   | 472 |
| Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis<br>etc. ed. A. Knöpfler. 1899. — Rabani Mauri de<br>institutione clericorum libri III. ed. A. Knöpfler. 1900.<br>J. Dräseke . . . . . | 476 |
| Joseph Schnitzer, Quellen und Forschungen zur Ge-<br>schichte Savonarola's. I. 1902. J. Dräseke . . . . .  | 479 |

## Viertes Heft.

|  |     |
|--|-----|
| XX. P. Lechler, Über die Bedeutung der Abend-<br>mahlsworte . . . . .  | 481 |
| XXI. W. Weber, Die paulinische Vorschrift über die<br>Kopfbedeckung der Christen . . . . .                                   | 487 |
| XXII. A. Hilgenfeld, Die vertiefte Erkenntnis des<br>Urchristentums in der Ignatius-Frage . . . . .                          | 499 |
| XXIII. J. Dräseke, Ein Testimonium Ignatianum . . . . .  | 505 |
| XXIV. F. Görres, Die Verurteilung des Papstes Honorius I.<br>XXV. F. Görres, Der Primas Julian von Toledo . . . . .          | 512 |
| XXVI. F. Görres, Die angebliche Prophezeiung des<br>irischen Erzbischofs und Heiligen Malachias über<br>die Päpste . . . . . | 553 |
| XXVII. J. Dräseke, Zu Johannes Scotus Erigena . . . . .  | 563 |
| XXVIII. B. Baentsch, Zum Gedächtnis Karl Siegfried's . . . . .   | 580 |

## Anzeigen.

|  |     |
|--|-----|
| F. Blass, (Barnabas) Brief an die Hebräer. 1903. J. Dräseke . . . . .  | 589 |
| W. Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen<br>Cohortatio ad Graecos. 1902. A. H. . . . .       | 592 |
| F. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient.<br>1903. J. Dräseke . . . . .                            | 595 |
| Apocalypsis Anastasiae. ed. R. Homburg. 1903.<br>J. Dräseke . . . . .  | 598 |
| J. E. Weis, Julian von Speier. 1900. — Derselbe, Die<br>Choräle Julian's von Speier. 1901. J. Dräseke. . . . . | 602 |
| F. Dahn, Der Vater und die Söhne. 1901. F. Görres . . . . .  | 605 |
| P. H. Holzapfel, Die Anfänge der Montes Pietatis. 1903.<br>J. Dräseke. . . . .                                 | 607 |
| Der mondsüchtige Knabe. A. H. . . . .  | 608 |

I.

## Der mysteriöse Marcus und der reactionäre Jacobus.

Von

A. Hilgenfeld.

Fünfundvierzig Jahre hat diese Zeitschrift schon bestanden und auf dem Gebiete des Urchristentums zweierlei, was innerlich zusammenhängt, standhaft verfochten. Erstlich hat sie in vollem Einklange mit der einstimmigen Überlieferung der alten Kirche die Erststellung des Matthäus-Evangeliums gegen die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beliebte, ja zur Zeit herrschend gewordene Vorstellung des Marcus-Evangeliums behauptet. Wie sollte denn auch die Evangelienschreibung begonnen sein fern von dem Heimatlande des Christentums im Abendlande, wohin das Marcus-Evangelium ebenso gehört, wie das Matthäus-Evangelium morgenländischen Ursprungs ist? Zweitens hat diese Zeitschrift entschieden behauptet die Losreissung des Christentums von der jüdischen Gesetzesreligion durch Paulus als den Apostel der Heiden, wogegen die Urapostel und die Urgemeinde das Christentum noch im Anschluss an die Gesetzesreligion ihres Volkes festhielten. Daher ein anhaltender Unterschied, ja ein Gegensatz in der Christenheit, bis sie in der Gefahr staatlicher Unterdrückung und irreligiöser Zersplitterung, ja Auflösung, als katholische Kirche einen festen Abschluss

erreichte. Nicht als ob Unsereiner jemals daran gedacht hätte, den Paulus zum eigentlichen Stifter des Christentums zu machen oder jede Gemeinsamkeit des urapostolischen und des paulinischen Christentums zu leugnen. Aber auf jüdischem Boden hat doch der Stifter des Christentums das Senfkorn des Evangeliums eingesenkt, und es liegt keine andere Vorstellung so nahe, als dass dieses Senfkorn zuerst die harte Kruste der Gesetzesreligion durchbrechen musste, ehe es zu dem Baume der Weltreligion erwuchs. So gewiss Jesus der Stifter der christlichen Weltreligion ist, so ist er doch auch ein treuer Sohn seines Volkes gewesen, wie ihn wohl das Matthäus-Evangelium (X, 5. 6; XV, 24; XIX, 28) darstellt, aber nicht mehr Marcus und Lucas. Diese beiden Evangelisten lassen ja auch die bestimmte Erklärung Jesu Mt. V, 17 weg, dass er nicht kam, Gesetz oder Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Marcus I, 27 lässt Jesum eine neue Lehre vortragen, ohne sich über deren Verhältnis, seine Stellung zu der bestehenden Gesetzesreligion zu erklären, was schon an sich kaum denkbar ist. Nach Matthäus hält Jesus die Grundlage der bestehenden Gesetzesreligion durchaus fest. Je stärkere und tiefere Wurzeln eine weltgeschichtliche Gestalt in ihrer Zeit hat, desto kräftiger und höher kann ihre Krone anwachsen und die Zeit überragen.

Diejenigen, welche das Christentum nicht sofort als fertige Weltreligion geboren sein lassen können, möchten doch zur Zeit meist seine Losreissung von der jüdischen Gesetzesreligion nicht erst durch harte und nachhaltige Kämpfe errungen sein lassen. Deshalb verwirft man die in der alten Kirche einstimmig überlieferte Erststellung des Matthäus-Evangeliums, welches noch in seiner kanonischen Gestalt die Gesetzesreligion festhält, und verleiht aus eigener Machtvollkommenheit das Erstgeburtsrecht dem Evangelisten Marcus, welcher den Anschluss an die Gesetzesreligion nicht mehr hervorhebt. Der mehr farblose

Marcus soll dem judenchristliche Farbe bekennenden Matthäus und dem Lucas, welchen schon die alte Kirche für den paulinischen Evangelisten erklärt hat, vorangegangen sein. Das Judenchristentum der Urapostel (bei welchen man lieber von „jüdischem Christentum“ redet) soll dem Aufkommen des gesetzesfreien paulinischen Heidenchristentums wenig Hindernisse bereitet haben, dann bald altersschwach geworden sein. Aber auch das paulinische Heidenchristentum lässt man bald verkümmern und nicht etwa durch ernste und anhaltende Kämpfe sich entwickeln, sondern entarten zu der katholischen Kirche.

Lässt sich diese Ansicht wirklich durchführen? Zwei beachtenswerte Erscheinungen innerhalb der modernen Theologie müssen doch die von vorn herein sich aufdrängenden Bedenken recht bestärken: erstlich die Preisgebung schlichter Unbefangenheit des Marcus, zweitens die Anerkennung einer von dem Herrenbruder Jacobus und seinen Leuten schon in der Urgemeinde ausgehenden und zur Herrschaft gelangenden Reaction gegen die im Sinne Jesu begründete Losreissung von der jüdischen Gesetzesreligion. Beides gehört wesentlich zusammen. Ist Matthäus augenscheinlich lange nicht so mysteriös als Marcus, so muss es um so mehr als unberechtigt erscheinen, ihm das Erstgeburtsrecht abzuerkennen. Und hat das Auftreten Jesu, wie es Marcus darstellt, die Losreissung des Christentums von der jüdischen Gesetzesreligion so leicht gemacht, so muss es um so unbegreiflicher erscheinen, dass sein eigener Bruder Jacobus diese Losreissung alsbald und mit grossem Erfolge wieder rückgängig zu machen unternehmen konnte. Da hat man doch wohl fehlgegriffen, indem man das neue Dogma von dem Protevangelisten Marcus aufstellte. So mag denn die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie ihr zehntes Lustrum beginnen mit dem mysteriösen Marcus und dem reactionären Jacobus.

## I. Der mysteriöse Marcus.

Den Lesern dieser Zeitschrift (1894, III, S. 332—373) hat Herr Lic. theol. Martin Schulze als Privatdocent der Theologie in Breslau „den Plan des Marcus-Evangeliums in seiner Bedeutung für das Verständnis der Christologie desselben“ wesentlich anders dargelegt, als es in unseren Zeiten zu geschehen pflegt. „Ob das zweite Evangelium die ursprünglichste Gestalt der evangelischen Verkündigung darstellt, die uns erhalten ist, oder eine spätere, ob es in seiner gegenwärtigen Gestalt überarbeitet ist oder nicht, in welchem Abhängigkeitsverhältnisse die anderen beiden synoptischen Evangelien zu ihm stehen bzw. es zu ihnen, oder ob gar keine gegenseitige Beziehung anzunehmen ist“, liess M. Schulze völlig dahingestellt. Die erste Aufgabe sei jedenfalls die, jedes Evangelium, so wie es uns vorliegt, in seiner Eigenart, namentlich in seiner eigentümlichen Auffassung der Person Christi zu verstehen und darzustellen. Ungleich entscheidender als das ledigliche Litterargeschichtliche seien für das synoptische Problem das Verständnis des Christentums als Religion und im Zusammenhange damit die Wertschätzung und Beurteilung der Person Jesu. M. Schulze setzte voraus, dass unsere Evangelien nicht planlos abgefasst sind, ja dass sie im Dienste einer ganz bestimmten Christologie stehen. Dem zweiten Evangelisten handle es sich schon laut der Überschrift um die evangelische Verkündigung von Jesus, wie er Christus und Gottes Sohn ist (Mc. I, 1 *ὁ υἱὸς θεοῦ* nicht zu tilgen). Als solcher solle Jesus durch die Darstellung seines irdischen Lebensganges seit der Taufe durch Johannes erwiesen und bestätigt werden. Da sei Jesus durch die Einwohnung des Geistes zum Christus gemacht und vom Himmel für den Sohn Gottes erklärt worden, und zwar, wie das Folgende lehre, nicht in ethisch-theokratischem, sondern in metaphysischem Sinne. „Jesus wird vorgestellt als bei Gelegenheit der Taufe von einem göttlichen Wesen,



das ihn erst bei seinem Tode wieder verlässt, in Besitz genommen, getrieben und über seine menschliche Natur völlig hinausgehoben.“<sup>1)</sup> Bis zu der entscheidenden Stunde bei Cäsarea Philippi (VIII, 27 f.) führe der gesalbte Gottessohn ein nicht nur vor dem Volke, sondern auch vor seinen Jüngern verborgenes Dasein, erkannt und anerkannt, verehrt und gefürchtet nur von den Dämonen, denen er jedoch ausdrücklich den Mund verbietet, um unerkannt zu bleiben (I, 24. 34; III, 11 f.; V, 7). Von dem Bekenntnisse des Petrus an (VIII, 27 f.) ändere sich die Sachlage wohl insofern, als Jesus dem Jüngerkreise gegenüber mit seinem Selbstzeugnisse nicht mehr zurückzuhalten braucht, aber insofern bleibe sie dieselbe, als er allen Übrigen noch weiterhin verborgen bleiben will und bleibt. Die messianische Huldigung, welche Jesus beim Einzuge in Jerusalem entgegennimmt, ja selbst herbeiführt (XI, 1 f.), gelte ihm zwar als dem gottgesandten Bringer des Reiches, aber dasselbe sei rein politisch gedacht. Erst in der Frage des Hohenpriesters vor dem Synedrium begegne wieder der Titel Gottessohn neben Christus (XIV, 61), und dass derselbe im Sinne des Evangelisten gedacht ist, zeige der Vorwurf der Gotteslästerung, den man auf die Bejahung der Frage durch Jesus erhebt. Aber jene ganze Anfrage beweise nichts weiter, als dass man den zu erwartenden Messias sich als eigentlichen Gottessohn dachte. Erst der Eindruck des Todes Jesu erwecke in dem Centurio die Erkenntnis und das Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft (XV, 39). Verständlich sei diese Erkenntnis nur aus dem mindestens zu ergänzenden Geschrei des verscheidenden Jesus, wie bei Marcus auch die Dämonen mit Geschrei ausfahren<sup>2)</sup>. Auch sein Tod sei nur notwendig zum Heile

---

<sup>1)</sup> Irenaeus adv. haer. III, 11, 7: Qui autem Iesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Iesum dicunt, id quod secundum Marcum est praeferentes evangelium, cum amore veritatis legentes illud corrigi possunt.

<sup>2)</sup> Vgl. mein Buch über die Evangelien S. 127. 158 f.

der Menschheit und als der Weg zu Auferstehung und Reichsherrlichkeit. Jesus habe bei Marcus eine übermenschliche Natur in des Wortes eigenster Bedeutung. Die menschliche Seite fehle wohl nicht gänzlich. Aber „im Vordergrunde steht in der That der Eindruck des Geheimnisvollen, Rätselhaften, Unnahbaren“<sup>1)</sup>.

Ist diese Ansicht über das Marcus-Evangelium in der Hauptsache richtig, so kann man in demselben kaum noch die ursprüngliche Gestalt der evangelischen Verkündigung erkennen oder das älteste uns erhaltene Evangelium finden. Beides, das Übermenschliche und Geheimnisvolle des Messias in dem Marcus-Evangelium, noch dazu weit verschärft und gesteigert, und die Erststellung des Marcus unter den Evangelisten, will nun ein anderer Breslauer Theolog vereinigen, D. W. Wrede, ordentlicher Professor der evangelischen Theologie, in dem Buche: „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Marcus-Evangeliums“, 1901, seinem Freunde und Lehrer Albert Eichhorn in Kiel gewidmet.

Mit der grossen Mehrzahl der heutigen Kritiker teilt Wrede (S. 5 f.) die Ansicht, „dass unser oder ein dem unseren äusserst ähnlicher Marcus den beiden anderen Synoptikern zu Grunde liegt“. Was also den Gang und die Entwicklung des Lebens Jesu betrifft, so falle die ganze Last der Verantwortung fast allein auf Marcus. Aber „Marcus hat bestenfalls etwa 30 Jahre nach den Ereignissen geschrieben“<sup>2)</sup>, er hat bestenfalls in einem

<sup>1)</sup> Dazu stimmt vortrefflich die Voraussetzung der vaterlosen Geburt Jesu Mc. VI, 3, vgl. Mt. XIII, 55, welche M. Schulze gleichwohl nicht anerkennen wollte. Auf H. Holtzmann, welcher diese Voraussetzung für „sehr verkehrt“ erklärt hat, habe ich schon geantwortet in dieser Zeitschrift 1902, I, S. 130 f.

<sup>2)</sup> Den schlimmeren Fall lesen wir S. 46: „Wäre das [Marcus-] Evangelium etwa im Jahre 90 — ich behaupte es nicht, ich setze es nur voraus — fern von Palästina, vielleicht in Rom von einem Christen unbekannter Herkunft geschrieben worden, warum müsste dieser

Teile seines Buches frei wiedergegeben, was ein Augenzeuge von seinen Erinnerungen lange genug vor der Niederschrift mitgeteilt hatte . . . Jeder, der etwas von menschlicher Tradition weiss, muss zugeben, dass selbst bei diesen günstigsten Annahmen die Treue und Genauigkeit einzelner Berichte einigermaßen unsicher wird . . . Marcus hat thatsächlich einen grossen Teil unhistorischer Berichte in seinem Evangelium . . . Sicher werden wir durch das Evangelium selbst vor einem zu schnellen Vertrauen kräftig gewarnt und von vorn herein zu einer scharfen Controle seines Inhalts herausgefordert.“

Die Ergebnisse seiner scharfen Controle fasst Wrede selbst zusammen S. 79 f.: „Es ergibt sich, dass Jesu Wesen, und was mit ihm zusammenhängt, an und für sich, seiner Natur nach ein Geheimnis ist, nicht bloß ein Geheimnis seines Bewusstseins, sondern ein seiner Zeit objectives Geheimnis.“ „Geheimnis ist zunächst die Messianität oder die Gottessohnschaft Jesu. Geheimnis ist das Wunderwirken, das das Kennzeichen der Messianität ist und diese verraten würde. Geheimnis ist die ganze Lehre Jesu, weil sie der Menge ganz verborgen wird. Geheimnis ist der Sinn der Parabeln im Speciellen, da er nur den Jüngern erschlossen wird und auch ihnen nicht ohne Deutung. Geheimnis ist in ausgezeichnetem Sinne auch die Notwendigkeit des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu.“ Einstweilen stellt Wrede fest, „dass die Verheimlichung der Messianität bei Marcus von einer theologischen, nicht geschichtlichen Auffassung der Messianität beherrscht ist, mit ihr im Zusammenhange steht und durch sie einen bestimmten Sinn bekommt“. S. 114: „Das Ergebnis der gesamten bisherigen Untersuchungen lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wir finden bei Marcus zwei Gedanken: 1. Jesus hält seine Messianität, solange er auf

---

Christ notwendig einen Sinn für das Verhältnis der Messias-Idee Jesu zu der der Juden gehabt haben?“

Erden ist, geheim. 2. Den Jüngern freilich offenbart er sich im Gegensatze zum Volke, aber auch ihnen bleibt er in seinen Offenbarungen einstweilen unverständlich. Beiden Gedanken, die vielfach in einander übergehen, liegt die gemeinsame Anschauung zu Grunde, dass die wirkliche Erkenntnis dessen, was er ist, erst mit seiner Auferstehung beginnt. Dieser Gedanke der geheimen Messianität hat bei Marcus eine bedeutende Ausdehnung. Er beherrscht viele Worte Jesu, zahlreiche Wundergeschichten und überhaupt den gesamten Verlauf der Geschichtserzählung.“

Über „Marcus als Schriftsteller“ kommt Wrede (S. 129 bis 149) zu dem Ergebnis, dass er keine wirkliche Anschauung mehr hat von dem geschichtlichen Leben Jesu. „Die vielgepriesene Anschaulichkeit des Marcus wird nach unseren Ausführungen auch wohl etwas anders beurteilt werden müssen, als gewöhnlich geschieht. Zunächst ergibt sich, dass manche Züge, die als anschauliche Momente gelten, in Wahrheit Anschauungsmomente sind.“ (S. 142.) Das Auftreten Jesu und der anderen Personen des Dramas macht „vielfach den Eindruck des Hastigen, Schemenhaften, fast Gespenstischen“ (S. 143). Wird doch sogar von Märchenstil geredet (S. 142). Bei Marcus soll man „nicht einmal von einer ‘Tendenz’ reden“ dürfen, aber nicht etwa, weil er ein unbefangener Schriftsteller sei, sondern weil er mehr als befangen unter dem Zwange der von ihm nicht erfundenen Anschauung vom Messiasgeheimnis stehe (S. 145). So kläglich hat den Marcus als Schriftsteller noch kein Bestreiter seiner Erststellung unter den Evangelisten dargestellt. Wrede schreibt selbst (S. 148): „Wer nun die dargelegte Auffassung des Marcus im Wesentlichen überzeugend findet, dem kommen wahrscheinlich leicht Zweifel an der Priorität des Marcus vor Matthäus und Lucas . . . Wünschenswert wäre es in der That im höchsten Grade, dass ein solches Evangelium nicht das älteste ist.“ Wrede giebt

zu: „Gewisse Stützen für die Voranstellung des Marcus, namentlich eben der Gedanke, dass in ihm der Entwicklungsgang des öffentlichen Lebens Jesu noch erkennbar vorliege, erweisen sich als morsch. Aber mögen sie zusammenbrechen; es bleiben noch genug Pfeiler stehen, die aus besserem Holze sind.“

Aber kann man Wrede's Darlegung der Auffassung des Marcus im Wesentlichen überzeugend finden? Er geht weit hinaus über Martin Schulze. Dieser erkennt einen Plan des zweiten Evangelisten an, Jesum als Christus und Gottessohn zu erweisen durch seinen irdischen Lebensgang seit der Taufe durch Johannes, und hebt als entscheidend hervor das Bekenntnis des Petrus zu ihm als Christus (Mc. VIII, 27 f.). Wrede (S. 10 f.) erkennt den Durchbruch der messianischen Erkenntnis bei den Jüngern nur scheinbar als eine Epoche im öffentlichen Leben Jesu an. Er kann überhaupt den Eindruck nicht festhalten, dass bei Marcus eine innerlich folgerichtige und geschichtlich verständliche Gesamtauffassung vorliege (S. 12). Nach einer absichtlichen Berichterstattung über die messianische Entwicklung sieht ihm die Erzählung des Marcus nicht aus (S. 15). Marcus soll nicht einmal ein Wissen darüber besessen haben, wann Jesus als Messias bekannt geworden ist, ja für diese Frage im historischen Sinne überhaupt kein Interesse gehabt haben (S. 115). Seine Erzählung enthalte, wie bei den Dämonen, welche Jesus zu reden verhindert, nur zweierlei: „Das Aussprechen des höchsten Wissens von Jesus und das sofortige Einschreiten Jesu, um eine Verlautbarung dieses Wissens zu hindern“ (S. 118). In dem ganzen Marcus-Evangelium findet Wrede nur Jesum als den Messias, welcher sein Geheimnis streng gewahrt wissen will. Bis auf immer? Das nicht. Aber erst nach der Auferstehung Jesu soll es offenbar werden. Dieses Ziel des Incognito habe M. Schulze nicht erkannt. Aber hat Wrede es überzeugend nachgewiesen?

Als Jesus vom Berge der Verklärung mit Petrus,

Jacobus und Johannes herabsteigt, *δισετείλατο αὐτοῖς, ἵνα μηδενὶ ἂ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ, καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συνζητοῦντες, τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* (Mc. IX, 9. 10). Das kann doch nur heissen: Den drei Aposteln, welche Zeugen seiner Verklärung gewesen waren, gebot Jesus, Niemandem, was sie eben gesehen hatten, zu erzählen, es sei denn, wenn des Menschen Sohn von den Toten auferstanden ist; dieses Wort behielten die Drei fest, unter sich verhandelnd, was da bedeutet das von den Toten Auferstandensein<sup>1)</sup>. Es handelt sich nur um Geheimhaltung der Verklärung Jesu bis nach seiner Auferstehung, durchaus nicht, wie Wrede (S. 67 f.) verallgemeinert, um die Geheimhaltung der Messiaswürde überhaupt. 2. Petr. I, 16 f. bezieht sich wohl auf die Augenzeugenschaft der Majestät Jesu Christi auf dem Berge der Verklärung, aber keineswegs ausschliesslich, da die Himmelsstimme bei der Verklärung ja als wesentliche Wiederholung der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu bezeichnet wird. Was die Drei bis nach der Auferstehung des Menschensohnes bei sich behalten sollen, ist nur die Einzelheit des auf dem Berge Gesehenen, keineswegs die Messianität Jesu überhaupt, zu deren Geheimhaltung die anderen 9 Apostel nach Wrede nicht einmal verpflichtet sein würden. Eine erst mit der Auferstehung Jesu erfolgende Entschleierung seiner Messianität überhaupt als „die Pointe der ganzen Auffassung des Marcus“ ist aus dieser Stelle nicht zu entnehmen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> So versteht Mc. IX, 10 auch Wrede (S. 94). Verhandlungen der drei Jünger untereinander, als sie mit Jesu vom Berge herabstiegen, sind schwer denkbar und dem Matthäus fremd. Marcus wird an spätere Verhandlungen der Drei unter einander gedacht haben. Die zweite Vorhersagung des Leidens und Auferstehens sollen dann alle Jünger nicht verstanden und sich gefürchtet haben, Jesum zu befragen (Mc. IX, 32); bei der dritten wird über das Verständnis der Zwölf nichts gesagt (Mc. X, 34).

<sup>2)</sup> Arnold Meyer findet in seiner eingehenden Besprechung

Ganz bodenlos kann ich Wrede's Ansicht über das Marcus-Evangelium freilich nicht finden. Habe ich doch selbst in dem Buche über die Evangelien (1854, S. 149 f.) über dieses Evangelium bemerkt: „Wenn schon der eigentliche Gehalt der Lehre Jesu in das Geheime und Verborgene gesetzt wird (IV, 11. 33. 34), so streift auch das Wunder schon vielfach an die Geheimkunst (namentlich VII, 31 f.; VIII, 22 f.). Beides wäre gewiss nicht möglich gewesen, wenn diesem Evangelium nicht überhaupt der Zug zu einer höheren Christologie zum Grunde läge, eine Ansicht, welche die Vereinigung Jesu mit dem heiligen Geiste Gottes so innig als möglich und als den eigentlichen Kern seiner Gottessohnschaft zu fassen sucht (II, 8; III, 29. 30; VIII, 12; XV, 39).“ Aber um so weniger konnte ich das Marcus-Evangelium für das älteste halten. Wrede, welcher das Geheimnisvolle des Marcus auf das Äusserste gesteigert hat, kann ja selbst den lebhaften Wunsch nicht unterdrücken, dass ein solches Evangelium nicht das älteste sein möchte. Er erkennt es an, dass gewisse Stützen für die Voranstellung des Marcus sich als

---

der Wrede'schen Schrift (Deutsche Litteraturzeitung 1902, 14, Sp. 844) in Mc. IX, 9 eine Andeutung, dass der ganze Bericht des Marcus über die Verklärung Jesu auf dem Berge seiner Art und seinem Inhalt nach hinter die Auferstehung gehöre, dass er von Hause aus ein Himmelfahrtsbericht sei, also eine Vorwegnahme des Marcus, welcher ein sehr freier Hermeneut des Petrus gewesen sein müsse, und meint, dass gerade diese Stelle ebenso wenig wie die von Wrede nicht erwähnte Stelle XVI, 8 gerade zu einem Ergebnis führe. W. Bousset (Theol. Rundschau 1902, VII, S. 348) findet in dem Verbote der Bekanntmachung vor der Auferstehung „nichts Anderes als die Formel, mit der eine später erst entnommene (legendarische) Erzählung aus dem Leben Jesu vor dem Vorwurfe gerechtfertigt werden soll, dass man früher nichts von ihm gewusst habe“. Mir scheint es, dass D. F. Strauss (Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 519 f.), welchem ich in der Einleitung in das N. T. S. 481 gefolgt bin, die Einschaltung der Verklärungsgeschichte bei Matthäus XVII, 1—9, welcher dann Marcus IX, 2—10 folgte, mit Gründen, welche man jetzt mit Unrecht unbeachtet lässt, nachgewiesen hat.

morsch erwiesen haben, hält sich aber an H. Holtzmann, welcher die Stärke der Marcus-Hypothese namentlich darin gefunden hat, „dass der Reihenfolge der Erzählungen bei Matthäus und Lucas die Reihenfolge bei Marcus zu Grunde liege“ (S. 148 f.). Vielleicht bewährt sich auch dieser (übrigens längst geprüfte) Hauptfeiler der Marcus-Hypothese, auf welchen auch Wilhelm Soltau zuversichtlich baut, keineswegs, wenn wir auf Wrede's Ausführung über „die späteren Evangelien“ (S. 150—206) eingehen.

Auf die einstimmige kirchliche Überlieferung, dass unser erstes Evangelium eine griechische Übersetzung der hebräischen (aramäischen) Urschrift des Apostels Matthäus ist, auf die kritischen Nachweisungen, dass diese Übersetzung nach Art der griechischen Bücher Ezra, Esther und namentlich Daniel geschehen ist, dass unser Matthäus-Evangelium offenbar zweierlei Hauptbestandteile hat, der Grundschrift und deren (freier) Übersetzung angehörige, dass es die Kennzeichen seiner Entstehung in sich selbst trägt, — auf alles dieses lässt auch Wrede sich gar nicht ein. Wohl aber kann er es nicht leugnen, dass das Geheime des Marcus bei Matthäus bedeutend weniger zu bemerken ist, auch dass bei ihm die Verbote der Bekanntmachung viel seltener und einfacher sind.

Mt. VIII, 2—4 legt keineswegs die Reihenfolge des Marcus zu Grunde, da er die Heilung des Aussätzigen nicht nur nicht vor ein Auftreten Jesu in der Synagoge zu Kapernaum (Mc. I, 21—28), an dessen Stelle bei ihm (VIII, 5—13) die Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum steht, sondern auch vor die Heilungen in Kapernaum (Mc. I, 29—34) stellt, ferner sie auch nicht nach einem vergeblichen Versuche, Jesum in Kapernaum festzuhalten (Mc. I, 35—39), folgen lässt (Mc. I, 40—45). Allerdings bietet Matthäus die Heilung des Aussätzigen bei dem Herabsteigen Jesu von dem Berge, wo er geredet hat, mit vielem Volksgefolge (VIII, 1). Aber nur wer das Matthäus-Evangelium, wie es vorliegt, als ein Werk aus



Einem Gusse festhält, kann hier mit Wrede (S. 11) von Sinnlosigkeit reden. Längst nachgewiesen ist gerade hier der Unterschied einerseits der Bearbeitung, welche Jesum von vorn herein in ganz Galiläa lehren, alle möglichen Krankheiten heilen, in ganz Syrien bekannt geworden sein, Zulauf aus fernen Landen haben (IV, 23—25) und vor solchem Volke (V, 1<sup>a</sup>; VII, 28. 29) die grosse Rede halten lässt, welche gar keine Volks-, sondern nur eine Jüngerrede sein will, andererseits der Grundschrift, welche Jesum nach Berufung der ersten beiden Jüngerpaare (IV, 18—22) auf dem Wege zu der Stadt des erstberufenen Jüngers an dem Aussätzigen seine allererste Heilung vollbringen lässt, welche er, um Aufsehen zu vermeiden, geheim gehalten wissen will. Marcus I, 45 lässt den Geheilten durch Nichtbeachtung des Verbots erst recht Aufsehen erregen. Nicht die keineswegs grundschriftliche Fernheilung des Hauptmannssohnes (VIII, 5—13), sondern die bescheidene Heilung der fiebernden Schwiegermutter des Petrus macht nach Matthäus in Kapernaum den Eindruck, dass man am Abend (nicht eines Sabbats, sondern post coenam) viele Besessene und alle Kranken Jesu zur Heilung zuführt (VIII, 14—17). Auch dann will der grundschriftliche Jesus noch dem Aufsehen, welches er gemacht hat, entgehen durch Überfahrt zu dem jenseitigen Ufer des Sees (VIII, 18). In die ganze Landschaft wird der Ruf Jesu erst verbreitet durch die Auferweckung des Mägdleins (IX, 26), bei welcher Matthäus wieder die Reihenfolge des Marcus nicht zu Grunde legt. Noch die Heilung der zwei Blinden will der grundschriftliche Jesus geheim gehalten wissen, freilich vergeblich, da sie die Kunde vielmehr in jener ganzen Landschaft ausbreiten (IX, 30. 31). Den Bearbeiter, welcher Jesum gleich anfangs alle möglichen Krankheiten geheilt haben liess (IV, 23. 24), verleugnet vollends Mt. IX, 33 der Ausruf des Volkes nach Austreibung eines Dämons der Stummheit, dass dergleichen niemals in Israel erschienen sei. Darf man über das Matthäus-Evangelium urteilen, wenn

man den Unterschied von Grundschrift und Bearbeitung ganz ausser Acht lässt? Vergleicht man unbefangen die beiden ersten Evangelisten, so kann man nur urteilen, dass Marcus die Geheimthuerei hereinbringt, von welcher Matthäus noch frei ist. Auch das Verbot, die Blindenheilung bekannt zu machen (Mt. IX, 30. 31), soll doch nur dem Aufsehen, welches Jesu Wunderthätigkeit macht, steuern. Mt. VIII, 16 bringt man am Abend in Kapernaum zu Jesu *δαιμονιζομένους πολλούς, και ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ και πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν*. Erst Mc. I, 32. 33 bietet die augenfällige Steigerung: *ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας και τοὺς δαιμονιζομένους, και ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυννηγμένη πρὸς τὴν θύραν. και ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις και δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν και οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν*. Bei Marcus hat ja eben erst (I, 25. 26) in der Synagoge ein Besessener, wovon Matthäus nichts schreibt, sein Wissen über Jesum als den Heiligen Gottes ausgesprochen und ist sofort zum Schweigen gebracht worden. — Bei Matthäus VIII, 29, welcher auch hier die Reihenfolge des Marcus verleugnet, reden dann die beiden Besessenen im Lande der Gadarener Jesum an als Sohn Gottes, wie schon der Teufel in den beiden ersten Versuchungen IV, 3. 6 bedingungsweise gesagt hatte. Marcus V, 9 f. macht die Teufel zu einer Legion. — Nach der Auferweckung des Mägdleins lässt Matthäus IX, 26 wieder ohne die geringste Anlehnung an die Reihenfolge des Marcus den Ruf Jesu sich in der ganzen Landschaft verbreiten. Nur wer sich, mit Wrede (S. 145) zu reden, unter den Zwang des modernen Marcus-Dogmas gestellt oder alle Unbefangenheit preisgegeben hat, kann es verkennen, dass Marcus V, 43 durch seine Neigung zur Geheimthuerei verleitet worden ist, Jesum auch hier das ganz unmögliche Verbot der Bekanntmachung geben zu lassen<sup>1)</sup>. — Die dem Matthäus VIII, 27—31 eigentümliche

<sup>1)</sup> Unmöglich ist solches Verbot auch bei der dem Marcus VII,

Blindenheilung schliesst mit dem Verbote der Bekanntmachung, welches nicht befolgt wird. Aber was ist das gegen die dem Marcus VIII, 22—26 eigentümliche Blindenheilung zu Bethsaida, wo Jesus den zu ihm gebrachten Blinden aus dem Flecken herausführt und dem recht mysteriös Geheilten gebietet, in sein Haus zu gehen, weder in den Flecken einzugehen noch Jemandem in dem Flecken etwas zu sagen! Wrede (S. 134. 141) weiss sich nicht anders zu helfen, als dass das Haus die Isolirung, der Flecken die Öffentlichkeit bedeuten soll.

Nach Volkmar's Vorgang findet Wrede (S. 154) secundär Mt. XII, 15. 16: *ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκείθεν, καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν.* Das αὐτὸν sei hier, wo Jesu Heilungen vorhergehen, weniger passend als bei Marcus III, 12, wo die unsauberen Geister ihn als den Sohn Gottes angeschrien haben. Aber handelt es sich denn hier um die Gottessohnschaft Jesu? Seit dem Buche über die Evangelien S. 78 habe ich wiederholt darauf hingewiesen, dass Jesus hier ja nur den schon seine Vernichtung beratenden Pharisäern, vor welchen er entweicht, nicht kundgethan werden will. Die Mt. XII, 17—21 folgende Erfüllung der Schriftstelle Jes. XLII, 1 ist nicht mehr grundschriftlich, sondern verrät durchaus den alttestamentlichen Pragmatismus des heidenfreundlichen Bearbeiters und leitet eine Erzählung ein, in welcher Jesus den seine Vernichtung beratenden Pharisäern gar nicht mehr ausgewichen ist. Diesen Bearbeiter sollte man auch nicht verkennen in der den Gleichnisvortrag unterbrechenden Ausführung Mt. XIII, 10 f. über den Grund des Redens in Gleichnissen zu dem Volke, welchen erst Marcus IV, 10 f. zu dem Zwecke solches Redens verschärft. Wrede (S. 56)

---

32—37 eigentümlichen, recht mysteriösen Heilung des Taubstummten, welchen man zu Jesu gebracht hat, und hat gerade das Gegenteil zur Folge.

kann selbst nicht leugnen den logischen Vorzug von Mt. XIII, 11 *ὅτι ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται* vor Mc. IV, 11 *ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν κτλ.* Das Nichtverständnis des Volkes ist bei Matthäus eine Thatsache, welche den Gleichnisvortrag rechtfertigt, bei Marcus schon der Zweck des Gleichnisvortrags. Nur Marcus-Dogmatiker können das Verhältnis so umkehren, dass Matthäus eine Abschwächung des Marcus darböte<sup>1)</sup>.

Die Vorwegnahme des Petrus-Bekenntnisses durch die Jünger in dem Fahrzeuge Mt. XIV, 33 ist von dem hier auch sonst nachgewiesenen Bearbeiter schon Mc. VI, 51—52 nicht aufgenommen, vielmehr sichtlich ausgeschlossen durch die hier nur von ihm erwähnte Herzensverstocktheit der Jünger. Nur wenn man die Einheitlichkeit des Matthäus-Evangeliums voraussetzt, kann man hier mit Wrede (S. 158) einen den Vorgang des Marcus beweisenden Zug finden. Nach dem Bekenntnis des Petrus lesen wir jedenfalls bestimmter bei Matthäus XVI, 20 *τότε διεστέλλαιτο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός*, als bei Marcus VIII, 30 *καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ*.

Eine weitere Beleuchtung der Gründe, mit welchen Wrede sich selbst bezwingt, das Marcus-Evangelium trotz

<sup>1)</sup> Ist das Matthäus-Evangelium, wie ich wirklich nachgewiesen zu haben meine, die in der griechischen Weltsprache verfasste freie Übersetzung des hebräischen Evangeliums der Urgemeinde für die Heidenkirche, so lag dem heidenfreundlichen Bearbeiter, welcher den zusammenhängenden Vortrag der 7 Gleichnisse sichtlich unterbricht durch Einschaltung von Mt. XIII, 10—23, das Nichtverständnis der weit überwiegenden Mehrheit des jüdischen Volkes als Thatsache vor. Gerade in dem Matthäus-Evangelium erklärt sich also diese Auffassung des Gleichnisvortrags Jesu für das Volk sehr einfach. In dem Marcus-Evangelium, dessen Vorgang Jülicher auch hier behauptet, ist sie noch verstärkt.

seiner Geheimthuerei als das älteste festzuhalten, wird kaum nötig sein. Der jetzt noch gangbaren Schwärmerei für Marcus hat er, wenn auch offenbar übertreibend<sup>1)</sup>, vielleicht den Todesstoss versetzt. Manche werden sich solchen Zwang, gleichwohl an dem neuen Marcus-Dogma immer noch festzuhalten, vielleicht doch nicht anthun und das als das älteste überlieferte Matthäus-Evangelium etwas unbefangener, als es in letzten Zeiten üblich war, würdigen. So schon der wohlwollende Beurteiler in *Theologisch Tijdschrift* 1902, V, p. 464—479. Oscar Holtzmann in Giessen hat in dem neuesten, zeitgeschichtlich manche Belehrung bietenden, *Leben Jesu* (1901) den Marcus noch „strenge als Grundlage benützt“ (S. 25, Anm.), aber doch schon manches bei Matthäus, was Marcus anders oder gar nicht bietet, als ursprünglich und echt anerkannt: die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, nicht *τοῦ Θεοῦ* (S. 124), Mt. XVI, 17. 19. (S. 253), XIX, 10—12 (S. 289), und das Hebräer-Evangelium zwar noch nicht als das hebräische Matthäus-Evangelium anerkannt, aber doch schon als eine Geschichtsquelle gewürdigt, ja bei der Taufe Jesu zu Grunde gelegt (S. 99 f.). Wenn O. Holtzmann im Ganzen „auch gerade diejenigen Positionen vertritt“, von welchen Wrede in dem Vorworte sagt, dass er sie besonders angegriffen hat, so hat der Giessener Theolog allerdings wohl Veranlassung, sich mit dem Breslauer Collegen auseinanderzusetzen. Aber was dieser über das Marcus-Evangelium in geschichtlicher Hinsicht dargelegt hat, wird er in der Hauptsache schwerlich entkräften. Der Unzahl von Marcus-Enthusiasten ist dieser „Beitrag zum Verständnis des Marcus-Evangeliums“ überhaupt zu eingehender Bertück-sichtigung wohl zu empfehlen.

Das eigentliche Geburtsjahr der Marcus-Hypothese

<sup>1)</sup> Johannes Weiss bekennt freilich in der *Deutschen Litteraturzeitung* 1902, 17, Sp. 1013: die Bedenken Wrede's gegen die Geschichtlichkeit des Marcus „in weit umfassenderem Maasse“ längst selbst gehegt zu haben.

(XLVI [N. F. XI], 1.)

ist 1838, in stürmisch bewegter Zeit, als D. F. Strauss durch die mythische Auffassung den geschichtlichen Bestand des Lebens Jesu unsicher gemacht hatte. Gleichzeitig mit der conservativen Marcus-Hypothese, welche eine sichere geschichtliche Grundlage für das Leben Jesu verhiess, ward aber die radicale geboren, welche bald die sichere Ungeschichtlichkeit des Lebens Jesu verkündigte und von jeder Erststellung des Marcus abschrecken musste. Erst als F. C. Baur's Tendenzkritik den geschichtlichen Kern des Lebens Jesu aufs Neue unsicher zu machen schien, konnte die conservative Marcus-Hypothese Chn. Herm. Weisse's, aus dessen Schule auch H. Holtzmann hervorgegangen ist, aufkommen, namentlich durch Heinrich Ewald, und die Voranstellung des vermeintlich farblosen Marcus vor den judenchristlich gefärbten Matthäus und den paulinisch gefärbten Lucas besonders durch Albrecht Ritschl, welcher in beflissenem Gegensatze gegen Baur vorübergehend (1874) den Lucas gar für einen Petriner erklärte, das Dogma einer weitverbreiteten Schule werden. Am Ende ist es ein Verhängnis, dass gerade aus dieser Schule der Marcus des in seinem Erdenleben strengstes Incognito wahrennden und selbst den Jüngern rätselhaft bleibenden Messias hervorgegangen ist.

Mein hochgeschätzter Herr College H. H. Wendt, welcher in der 2. Auflage seiner „Lehre Jesu“ (1901) die von mir seit mehr als einem halben Jahrhundert vorgetragenen und bis jetzt, auch in dieser Zeitschrift, nach allen Seiten hin mit Gründen behaupteten Ansichten über die Evangelien und die evangelische Geschichte nirgends einer Erwähnung oder Berücksichtigung wert gefunden hat, hält Wrede gegenüber solche argumentatio silentii doch nicht ganz aufrecht. In dem genannten, höchst sorgfältigen Werke (S. 479 f.) giebt er zu, dass Marcus die Verbote Jesu, von seinen Wunderthaten zu sprechen, aus einer secundären Überlieferung und Anschauung habe. Von solcher secun-

dären Anschauung ist aber Matthäus, welcher Jesum nur Aufsehen vermeiden lässt, noch frei. Darf ich für Matthäus als Protevangelisten den consensus omnium Patrum geltend machen, so darf ich um so mehr mit bis jetzt nicht widerlegten Gründen den consensu gentium huius aetatis decretum evangelistarum principem Marcum zurückweisen. Das Aufhören des jetzt üblichen „Mc. Mt.“ mag ich nicht mehr erleben sollen. Aber sein gebührendes Recht wird das „Mt. Mc.“ schon wieder erlangen.

## II. Der reactionäre Jacobus.

Von „Mc. Mt.“ ist auch mein junger College Ernst von Dobschütz, welchem diese Zeitschrift manchen wertvollen Beitrag verdankt, völlig überzeugt in dem für das eigentlich Sittengeschichtliche lehrreichen Buche: „Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder“. 1902. Er führt uns vom Tode Jesu bis an die Zeit Hadrian's (c. 30—130) oder, wie er in dem Vorworte S. VIII sagt, „bis in die Zeit, da der Barkochba-Krieg dem nationalen Judentum Palästina's wirklich ein Ende machte und damit zugleich das Judenchristentum zu einer geschichtslosen Grösse herabdrückte, die Zeit, da auf der heiligen Stätte Jerusalems Aelia Capitolina erstand und eine heidenchristliche Gemeinde sich ansiedelte; die Zeit, da das Christentum beginnt, den Bund mit der griechisch-römischen Cultur zu schliessen, um sich als Kirche in der Welt einzurichten, da speculative Geister beginnen, daraus kühne Systeme der Gnosis zu erbauen, und Apologeten versuchen, es der gebildeten Welt als die beste praktische Philosophie mundrecht zu machen; die Zeit endlich, da mit den Letzten, die noch den Herrn selbst gesehen hatten . . ., auch der urchristliche Enthusiasmus ins Grab sank und man das Bewusstsein hatte, nicht der zweiten nur, sondern der dritten, ja vierten Generation anzugehören.“ So werden wir bis an die Schwelle des

eigentlichen Katholicismus geführt, nach der Ankündigung nur durch sittengeschichtliche Bilder. Aber das Ideal sittlicher Vollkommenheit ist unzertrennlich von einer religiösen Weltansicht. Der Entwurf der Einzelbilder setzt eine bestimmte Ansicht über ihre Stellung in zeitlicher und sachlicher Hinsicht voraus. Vollends ihre Zusammenstellung ist gar nicht möglich ohne eine allgemeine Ansicht über ihren geschichtlichen Zusammenhang.

Die Gesamtansicht, welche diesen Einzelbildern zu Grunde liegt, ist nun durchaus nicht die in dieser Zeitschrift vertretene, und die Ansichten des Herausgebers werden kaum anders als hier und da durch Ablehnung berücksichtigt. Wesentlich liegt durchaus zu Grunde Harnack's Gesamtansicht. Nur das kann man allenfalls als eine Annäherung an unsere Gesamtauffassung ansehen, dass Herr v. Dobschütz das Judenchristentum erst durch den zweiten jüdischen Krieg zu einer geschichtslosen Grösse herabgedrückt sein lässt. Allerdings ein Zeichen, dass dieser mit jugendlichem Mute auftretende Verfechter moderner Theologie nicht mehr auskommt mit einem so matten, bald alternden Judenchristentum, wie es uns auf dieser Seite dargestellt zu werden pflegt, dass er die hitzigen und anhaltenden Kämpfe des Judenchristentums gegen das gesetzesfreie Christentum in der apostolischen Zeit anzuerkennen genötigt ist. Aber das Christentum der geborenen Juden in Palästina lässt er sich recht friedlich verhalten haben zu der schon bald nach Jesu Tode und in Jesu Sinne in der Urgemeinde selbst vollzogenen Losreissung von der jüdischen Gesetzesreligion. Ein eifriges, das gesetzesfreie Christentum in heidnischen Landen mit aller Kraft bekämpfendes Judenchristentum sollen wir uns als eine Reaction vorstellen und gerade auf Jacobus, den Bruder des Herrn, zurückführen. Dem Sinne Jesu soll also sein eigener Bruder mit Erfolg entgegen gewirkt haben. Verfällt man da nicht, um der Charybdis einer judenchristlichen Urgestalt des Christentums zu ent-



gehen, in die Scylla einer von dem Bruder des Stifters ausgehenden Trübung des Christentums? Kommt man auf diesem Wege nicht sehr nahe dem Marcion, welcher das reine, gesetzesfreie Evangelium Christi schon zur Zeit der Urapostel verfälscht fand „a protectoribus Iudaismi“ (bei Tertullian *adv. Marc.* IV, 3. 4)? Stützte Marcion sich auf ein kurzes, unserem Lucas verwandtes Evangelium, welches schon Hippolytus (*Elench.* VII, 30) als den stummelfingerigen Marcus bezeichnete, so geht v. Dobschütz von dem kürzesten unserer Evangelien, dem nicht zu Ende geführten (oder am Schlusse verstümmelten?) Evangelium des Marcus aus.

In dem Marcus-Evangelium findet E. v. Dobschütz den Stifter des Christentums schon innerlich losgerissen von der jüdischen Gesetzesreligion. Er unterscheidet (*S.* 9f.) in der Lehre Jesu zweierlei: „Einmal die einzelnen Worte. Diese sind nicht gemeint gewesen als eine Reihe ethischer Anweisungen, als ein neues Gesetz; vielmehr ist das Grosse an ihnen die deutliche Sonderung des Sittlichen von dem Gebiete der Sitte (*Marc.* VII, 14 f.) und des Rechts (*Luc.* XII, 14) . . . Zum anderen die wenigen Grundgedanken, der freudige Ernst, die Aufrichtigkeit und Innerlichkeit, alle gipfelnd in dem Cardinalpunkt, dem Kindschaftsverhältnis zu dem himmlischen Vater . . . Weniger ausgesprochen als vorgelebt, weniger überliefert als nachempfunden, haben sie fortgewirkt, ohne dass man sich ihrer ganz bewusst war. Wir werden sehen, dass die verschiedenen Ideale des Urchristentums zwar sie in sich aufgenommen haben, aber nicht eigentlich von ihnen ausgehen. Jesu ganzes Auftreten war gar nicht geeignet, die Basis eines Gemeinde-, eines Kirchenideals zu geben; einer der hervorragendsten Züge seines Wesens war das, was ihn den Pharisäern so unverständlich machte, die Hinneigung zu den Zöllnern und Sündern [welche Marcus doch nur einmal, II, 15. 16, berührt], dass er nicht richtete, dass er dem Verlorenen

nachging [was gerade Marcus nirgends sagt], mit suchender Liebe, in dem festen Vertrauen, dass sittliche Reinheit nimmer verunreinigt werden kann durch die Berührung mit dem Unreinen, aber Segenskräfte von ihr ausströmen auf das Unheilige, dass das Gute mächtiger ist als das Böse, Gott stärker als der Teufel. Das war in dieser Anwendung etwas schlechthin Neues gegenüber der allen alten Religionen [auch der jüdischen] anhaftenden Scheu vor der Befleckung. Das ist Jesu Hoheit, dass er der Sünderheiland war [was doch Marcus nur II, 17 hervorhebt]. Aber konnte er als solcher auch das Haupt einer Gemeinde der Heiligen sein? Dass seine Jünger eine solche bilden mussten, unterlag keinem Zweifel. Aber — welche Schwierigkeiten man darin fand, Beides zu vereinigen, davon legt die Geschichte Zeugnis ab.“

Marcion liess Jesum als Sünderheiland, als den Christus des guten Gottes ohne alle Anknüpfung an die Religion des Alten Testaments auf Erden erscheinen und durch das Fehlen wirklicher Leiblichkeit vor jeder Befleckung durch Unreines geschützt gewesen sein. Bei Herrn v. Dobschütz trägt Jesus wohl eine neue Lehre vor (Mc. I, 27), aber erklärt sich (wie bei Marcus) nirgends über deren Verhältnis zu der bei den Juden bestehenden Religionslehre. In dieser Hinsicht bietet Marcus ja nur einzelne Worte und Andeutung weniger Grundgedanken, welche immer noch eher von seinen Feinden als von seinen unmittelbaren Jüngern verstanden werden, also ähnlich wie bei Wrede mysteriös gehalten sind, aber dem Sinne nach die Aufhebung des Gesetzes enthalten. Lesen wir doch S. 109: „Dass in der Stellung Jesu zum Sabbat [Mc. II, 23 bis III, 6], dass in seinen Worten über den Tempel [Mc. XIII, 2 f., auch XIV, 58?] eine principielle Erhebung über die alttestamentliche Culturordnung, im Grunde die Aufhebung des Gesetzes selber liege, das haben ausser Jesu Feinden zuerst diese Hellenisten [Stephanus u. A.] ausgesprochen.“ Jesu wirkliche Leib-

lichkeit wird freilich nicht geleugnet. Aber ein gewisser Docketismus ist es doch, wenn der Stifter des Christentums der Religion seines Volkes innerlich so fremd gewesen sein sollte, dass man kaum einsieht, weshalb er die neue Lehre von dem Heile der Sünder nicht auch in einem anderen Volke (man denke an Buddha) hätte verkündigen können. Soll er doch nicht einmal „die Basis eines Gemeinde-, eines Kirchenideals“ gegeben haben, obwohl er auch nach Marcus eine Jüngerschaft um sich sammelte und die bekehrten Sünder doch sicher nicht im Sündenleben lassen wollte.

War die Stellung zu der jüdischen Gesetzesreligion schon bei dem Stifter des Christentums so äusserlich, so stand offener Lossagung wenig im Wege. Die unter der Leitung der Urapostel in Jerusalem aus gläubigen Juden bestehende Urgemeinde lässt E. v. Dobschütz (S. 112 f.) zunächst noch eine ganz naive Stellung zum Gesetze eingenommen haben. Von Anfang an lässt er die Jünger eine Gemeinde gebildet haben, „die, erst familienhaft<sup>1)</sup>, dann sich immer mehr erweiternd, eng zusammenhielt und sich nach aussen bis zu einem gewissen Grade absonderte“. Nur für diese Absonderung zieht er die Essener herbei, welche die blutigen Opfer des Gesetzes schon vermieden, und will in der Urgemeinde nicht im Geringsten essenische Einflüsse annehmen<sup>2)</sup>. Zu einem Bruche mit dem Gesetze soll es dann bald nach Jesu Tode in der

<sup>1)</sup> Nach Mt. XXIII, 8 spricht schon Jesus selbst zu seinen Jüngern als einer Bruderschaft oder Familie, welcher die Zöllner und Heiden nicht angehören (V, 46. 47; XVIII, 17).

<sup>2)</sup> Nicht im Geringsten hat aber Herr v. Dobschütz (S. 103. 105), welcher bei den Essenern für die Hauptsache „den klösterlichen Communismus“ erklärt, meine zuletzt in dieser Zeitschrift 1900, II, S. 180—211, gegebenen Nachweisungen widerlegt, dass die Grundlage der Essener vielmehr die grosse Familie eines Volksstammes war. Bei Jacobus, dem Bruder des Herrn, kann auch er (S. 122) einen Zusammenhang mit den Rechabiten nicht leugnen, diesen Nachkommen Jonadab's, als deren Nachkommen Nilus (de monast. exerc. 3) die Jessäer bezeichnete.

Urgemeinde selbst gekommen sein. Die bisherige naive Stellung zu dem Gesetze sei unmöglich gemacht worden durch das Auftreten der Hellenisten, deren Wortführer Stephanus war. Diese Hellenisten sollen, wie schon oben (S. 22) bemerkt ward, in der Stellung Jesu zum Sabbat und in seinen Worten über den Tempel, wie vorher nur die Feinde Jesu, nicht seine unmittelbaren Jünger, zuerst empfunden und es auch ausgesprochen haben, dass in solcher Stellung Jesu „im Grunde die Aufhebung des Gesetzes selber liege“. Aber wie denn? Der Vorwurf des Stephanus Act. VII, 53, dass die Juden das Gesetz nicht beobachteten, bedeutet doch nichts weniger als dessen Aufhebung, vielmehr die Unterlassung einer Verpflichtung. Was Moses auf Sinai empfing, nennt Stephanus Act. VII, 38 *λόγια ζῶντα*. Hat Philo von Alexandrien, welcher den Gipfel hellenistischer Auffassung darstellt, jemals an Aufhebung des Gesetzes gedacht? Streitreden mit ungläubigen Hellenisten ziehen dem Stephanus wohl den Vorwurf lästerlicher Worte gegen Gott und Moses zu (Act. VII, 11). Dann wird er vor dem Synedrium gar angeklagt, unaufhörlich Worte gegen den heiligen Ort und das Gesetz geredet, insbesondere gesagt zu haben, dass Jesus von Nazaret diesen Ort (des Tempels) zerstören und die von Moses eingeführten Sitten verändern wird (Act. VII, 13. 14). Aber die Rede des Stephanus selbst hält den Moses in allen Ehren (Act. VII, 20 f.), auch den heiligen Ort der Anbetung (Act. VII, 7), nur nicht den daselbst mit Händen erbauten Tempel als Gottes Wohnung (Act. VII, 48). Solche Ansicht konnte er jedoch schon aus dem Alten Testamente (1. Kön. VIII, 27; 2. Chron. VI, 18) schöpfen. Trotz einer sehr lockeren Stellung zu dem Tempel und seinem Cultus dachten die Essener an keine Aufhebung des Gesetzes. Den Hellenisten mochte die Vorstellung einer irdischen Wohnung Gottes überhaupt fremd sein. Die Veränderung der von Moses überlieferten Sitten durch Jesum von Nazaret, welche Stephanus unaufhörlich an-

gekündigt haben soll (Act. VII, 14), ist noch bevorstehend und wird in der Rede selbst gar nicht berührt, es müsste denn in der Andeutung des prophetischen Deutero-Moses Act. VII, 37 sein, welche doch auch nach Wendt erst dem Redactor der Rede angehört. Auf jeden Fall war die Urgemeinde noch fern von der Erkenntnis, dass auch den gesetzlosen Heiden der Weg zum Leben eröffnet sei (Act. XI, 18).

Wie sollte also durch das Auftreten und Ende des Stephanus „die bisherige naive Stellung [der Urgemeinde] zum Gesetz unmöglich“ gemacht sein? Herr v. Dobschütz (S. 109) langt schon hier bei Paulus an: „Wenigstens alle principiell denkenden Geister wurden vor die Frage gestellt: ist das Gesetz ewige Gottesordnung und auch für die neue Gemeinde noch unbedingt verbindlich, oder ist es durch Jesus aufgehoben? Ist das Christentum das wahre Judentum oder etwas Anderes, Neues? Wir sehen den Conflict in seiner ganzen Schärfe bei Paulus, der das Christentum eben als Auflehnung wider das Gesetz bekämpft, aber mit seiner Bekehrung zugleich Apostel des gesetzesfreien Evangeliums wird.“ Von einem durch Auftreten und Ende des Stephanus veranlassten Conflict innerhalb der Urgemeinde zeigt sich wirklich keine Spur. Vielmehr erscheint die ganze Urgemeinde als einig mit Stephanus, da sie nach seiner Ermordung aus Jerusalem vertrieben wird, ausgenommen die Apostel (Act. VIII, 1). Eher kann die Rede sein von einem Conflict zweier Berichte in der Apostelgeschichte, welche trotz der Verscheuchung der Urgemeinde in dem gegen Stephanus erregten Jerusalem noch zurückgeblieben sein lässt fromme Männer, welche ihn wehklagend bestatten, und gläubige Männer und Frauen, welche Saulus verfolgt (VIII, 2. 3). Vor Allem aber werden wir durch Herrn v. Dobschütz vor den Conflict gestellt: Ist das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, wie er Gal. I, 12 feierlich beteuert, ihm durch keines Menschen Überlieferung oder Belehrung zugekommen

oder ihm in Wahrheit von demselben Stephanus, an dessen Ermordung er sich beteiligt hat, so überkommen, dass er dessen Gegensatz gegen das vorhellenistische Gesetzeschristentum der Urgemeinde nur zu verschärfen brauchte?

Versagen wir dem Paulus den Glauben nicht, so verlohnt es sich wohl, hinsichtlich der Stellung Jesu zu der in seinem Volke bestehenden Gesetzesreligion auf das Matthäus-Evangelium zurückzugehen. Da finden wir eine ganz unzweideutige Stellung des Stifters christlicher Religion zu der Religion des Volkes, in welchem er auftrat. Sie ist konservativ im besten Sinne und giebt die feste Basis eines Gemeinde-, ja Kirchenideals. Ausdrücklich erklärt Jesus Mt. V, 17, dass er nicht kam, um Gesetz oder Propheten (die bestehende Gesetzesreligion) aufzulösen, sondern um sie zu erfüllen (durch das Evangelium). Wohl scheint er den Pharisäern gegen das Sabbatgesetz zu verstossen durch Rechtfertigung des Ährenraufens seiner hungernden Jünger am Sabbat und die Sabbatheilung einer verdorrten Hand (Mt. XII, 1—14). Aber den Vorwurf einer Übertretung der Ältestenüberlieferung durch Unterlassung des Händewaschens vor dem Essen seitens seiner Jünger erwidert er Mt. XV, 3 f. (auch Mc. VII, 9 f.) durch den Vorwurf einer Übertretung des Gebotes Gottes seitens der schriftgelehrten Gegner. Selbst die geringsten und äusserlichsten Gebote des Gesetzes erkennt er Mt. XXIII, 23 noch als verbindlich an. Auch den Tempel setzt Jesus Mt. XXIII, 21 noch als Gottes Wohnung voraus. Erst in der offenbar nicht grundschriftlichen, auch dem Apokalyptiker Johannes XI, 1 f. noch unbekanntem Weissagung Mt. XXIV, 2 f. (Mc. XIII, 2 f.) kündigt er die Zerstörung des Tempels an, hält aber den Sabbat als Fluchhindernis noch fest (Mt. XXIV, 20, nicht bei Mc. XIII, 18). Eine Aufhebung des bestehenden Gesetzes stellt Jesus (Mt. XXIV, 28; Mc. XIV, 24) erst im Angesichte seines Todes bei seinem ganz gesetzlichen Abschieds-Paschamahle in

Aussicht durch den Gedanken eines neuen Bundes, dessen Opferweihe sein Tod ist, — mit dem Propheten Jeremia XXXI, 31 f. zu reden, eine Ersetzung des sinaitischen Gesetzes durch ein in die Herzen geschriebenes. In dem Matthäus-Evangelium weist Jesus seiner Jüngerschaft auch ein bestimmtes Ziel oder Ideal. Die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, deren Worte die Jünger immer noch befolgen sollen (XXIII, 3), erklärt er V, 20 für ungenügend zum Eingehen in das Himmelreich. Andererseits geht Jesu Hinneigung zu den Zöllnern und Sündern (einer jüdischen Bezeichnung der Heiden) durchaus nicht so weit, dass er dieselben nicht ausdrücklich von seiner Jüngerschaft ausschliesse. Auch über das auf Genossen beschränkte Lieben und Grüßen der Zöllner und der Heiden (Sünder) sollen die Jünger hinausgehen durch unbeschränkte Liebe, auch der Feinde (V, 45. 47). Ihnen weist Jesus als wirkliches Gemeindeideal die göttliche Vollkommenheit (V, 48), d. h. doch: sie sollen durch Liebe selbst der Feinde zu einer „Gemeinde der Heiligen“ werden, soweit es Menschen möglich ist. Die Zwölf, welche den Stamm der Jüngerschaft bilden, sollen wohl weder die Heidenstrasse ziehen noch in eine Samariterstadt eingehen (X, 5. 6), womit der nicht grundschriftliche Auftrag des Auferstandenen XXVIII, 19, alle Heiden zu lehren und zu taufen, unvereinbar ist, und dereinst die 12 Stämme Israels, das wahre Israel oder die vollendete Messias-Gemeinde richten (XIX, 28), womit es wohl vereinbar ist, dass die Jünger V, 13. 14 als das Salz der Erde und das Licht der Welt angeredet werden. Endlich redet Jesus XVI, 18. XVIII, 17 ausdrücklich von seiner *ἐκκλησία*, welche er auf dem Felsen des ihn zuerst als den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes bekennenden Petrus erbauen will, einer Gemeinde, von welcher der Heide und der Zöllner ausgeschlossen ist.

In dem Matthäus-Evangelium giebt Jesus so bestimmt wie möglich „die Basis eines Gemeinde-, eines Kirchen-

ideals“. Da erhalten wir bestimmte Auskunft über die Stellung Jesu zu der jüdischen Gesetzesreligion, welche das Marcus-Evangelium ganz unbestimmt lässt. Die Grundlage der bestehenden Gesetzesreligion hält Jesus entschieden fest und will nicht deren Auflösung, sondern Erfüllung bringen. An Gesetz und Propheten soll sich als krönende Vollendung schliessen das Evangelium, um welches sich eine Jüngerschaft sammelt mit dem Gemeindeideale göttlicher Vollkommenheit, wohl auf Israel beschränkt, aber die ganze Welt erleuchtend. Matthäus bietet uns einen Jesus, welcher festgewurzelt ist in der Religion seines Volkes, aber um so mehr der ganzen Welt das Heil gebracht hat, wogegen bei Marcus die geschichtlichen Wurzeln schon ganz zurücktreten. So zeugt Matthäus gegen einen leichten Fortschritt von dem durch den Stifter des Christentums beteuerten und bethätigten Anschluss des Evangeliums an die jüdische Gesetzesreligion zu der Lösung dieses Bandes.

Herr v. Dobschütz verhält sich freilich zu dem Christusbilde des Matthäus von vorn herein skeptisch, obwohl es durch den unter das Gesetz geborenen, erst im Tode des Gesetzes Ende gewordenen Christus des Paulus (Gal. IV, 4; Röm. X, 4) vollkommen bestätigt wird. Schreibt er doch (S. 113): „Ein Wort wie Matth. V, 17, das auch der Talmud als aus dem Evangelium herrührend und von jüdischen Christen citirt erwähnt, mag es vom Herrn stammen oder nicht, hat gewirkt: die Judenchristen hat es in der Gesetzestreue bestärkt, die Heidenchristen hat es später veranlasst, ein neues Gesetz aufzurichten.“ Auf die Judenchristen der Urgemeinde bei dem Auftreten des Stephanus nimmt man in seiner Darstellung zunächst noch keine Einwirkung wahr (S. 109 f.). „Allerdings hielt ein Teil der Urgemeinde, gerade der Grundstock, die unmittelbaren Herrenjünger, wie Petrus, noch an der bisherigen Art, die Dinge zu betrachten, fest. Das begreift sich sehr gut aus dem Eindruck, den eben Jesus bei aller



Freiheit durch treue Gesetzesbeobachtung auf sie gemacht hatte. Sie fühlten sich innerlich nicht an das Gesetz gebunden, aber sie dachten gar nicht daran, sich zu emancipiren.“ Eine solche Stellung der unmittelbaren Jünger Jesu zu der Gesetzesbeobachtung ist nur dann allenfalls denkbar, wenn sie von dem Worte Mt. V, 17, überhaupt von Jesu, wie ihn Matthäus darstellt, nicht die geringste Kenntnis gehabt haben sollten. Weshalb sollte dann aber nicht auch den gläubigen Hellenisten die Gesetzesbeobachtung als gleichgültig erschienen sein, so dass sie dieselbe äusserlich festsetzten? Herr v. Dobschütz fährt fort: „Demgegenüber vertraten die Hellenisten, denen sich Barnabas und Paulus, der Hebräer aus Hebräern [aber gleichfalls Hellenist], als energischste Vorkämpfer anschlossen, je länger je deutlicher die völlige Losreissung des Christentums vom Judentum. Sie predigten in Samarien, sie gingen bis nach Antiochien und brachten die Botschaft von dem Heil auch den gottesfürchtigen Heiden [den Proselyten des Judentums, deren Losreissung von der Gesetzesreligion Act. XI, 20 nicht berichtet wird]. Damit war aber auch das bisherige sittliche Ideal des Judenchristentums preisgegeben, die unbedingte Treue gegen Israels Gesetz.“ Die Lossagung von dem Gesetze kann also Herr v. Dobschütz selbst nicht ganz so äusserlich darstellen, wie man ein Oberkleid, welches Andere beibehalten, ablegt. Es handelt sich um ein Ideal, für dessen Erfüllung die gläubigen Hellenisten das *ἑμάτιον* des Gesetzes schon in Jerusalem ablegten, um dann in leichterem Kleid (im *χιτῶν*) nach Samarien und Antiochien zu ziehen. Behielten dagegen die gläubigen Palästinenser, welche den Grundstock der Urgemeinde bildeten, die Toga des Gesetzes bei, um ihr sittliches Ideal zu erfüllen, so fühlten sie sich doch auch innerlich noch an das Gesetz gebunden und standen zu demselben keineswegs ganz naiv, bestätigten vielmehr thatsächlich das Wort des Herrn Mt. V, 17.

Den Petrus, welcher anfangs der Urgemeinde vorstand, stellt die Apostelgeschichte auch keineswegs als innerlich gar nicht an das Gesetz gebunden dar. Da bekennt er X, 28, die Scheu, zu einem Heiden, selbst einem so gottesfürchtigen wie Cornelius in Cäsarea, zu gehen, nur durch eine besondere Weisung Gottes überwunden zu haben. Wenn er hier (und XV, 7—9) auch als der Bahnbrecher der Heidenbekehrung dargestellt wird, so erkennt er doch noch bei dem sog. Apostelconvent die Verpflichtung der gläubigen Juden zu dem Gesetz als unverbrüchlich an, freilich als eine unerträgliche Last, welche man den gläubigen Heiden nicht auferlegen soll (XV, 10). Nichts weniger als eine naive Stellung zu dem Gesetze. Petrus fühlt sich leider an das Gesetz gebunden, dessen Fessel er als geborener Jude nicht abthun darf. Fern liegt ihm der Gedanke, dass das Verhalten Jesu „im Grunde die Aufhebung des Gesetzes selber“ lehre. Und er sollte hellenistischer Emancipation von dem Gesetze in der Urgemeinde ruhig zugesehen haben? Freudig hätte er sie begrüßen sollen, was er doch auf keinen Fall gethan hat. Noch weit gebundener an das jüdische Gesetz stellt den Kephias dar Paulus, welcher durchaus nicht von Menschen, wie Stephanus, zumal da er an dessen Ermordung beteiligt war, etwa durch Barnabas, sein gesetzesfreies Evangelium empfangen haben will. Gal. II, 12 berichtet er, dass Kephias in Antiochien die vorübergehende Tischgemeinschaft mit gläubigen Heiden als vollberechtigten Brüdern sofort abbrach aus Furcht vor den Gläubigen aus der Beschneidung, nachdem Leute von Jacobus angekommen waren. Da kommen wir zu Jacobus als Reactionär, aber nur in einem Einzelfall, der ersten Excommunication in der Christenheit, von welcher wir Kunde haben, nämlich gesetzesfreier gläubiger Heiden. Von dem die Gläubigen aus der Beschneidung schon aus der Ferne fürchtenden Kephias aber dürfen wir überzeugt sein, dass er in ihrer Mitte die gesetzliche Lebensweise, das *ἰουδαϊσμός*,

zu dessen Erzwingung bei den antiochenischen Heidenchristen er sich durch Gesandte des Jacobus auf der Stelle bestimmen liess, unwandelbar ausgetübt haben wird. Als das Haupt der Urgemeinde sollte er die hellenistische Losreissung von dem Gesetze unthätig und stillschweigend haben aufkommen lassen? Nein, solche Lossagung von dem Gesetze haben Stephanus und Genossen noch gar nicht ausgesprochen oder ausgeführt. Über Petrus in Antiochien verdient übrigens noch eine andere alte Nachricht, welche die Reaction des Jacobus weglässt, alle Beachtung (s. meine *Acta app. graece et latine* p. 219 sq.). Tatianus und Clemens Alex. berichten, dass Petrus, als Paulus nach Kilikien verreist war, in Antiochien ankam, sich selbst (als Bischof) inthronisirte und, den Judenchristen zu Liebe, die dortigen Heidenchristen weder annahm noch begrüßte, welches Ärgernis Paulus nach seiner Rückkehr beseitigte.

Eine Reaction des Jacobus gegen Anerkennung des gesetzesfreien Christentums hat also einmal stattgefunden in der aus Juden und Heiden gemischten Christengemeinde zu Antiochien; aber erst als Paulus mit seinem gesetzesfreien Evangelium die Heidenstrasse erfolgreich beschritten hatte. Weshalb wollte er für sein durch Christus-Offenbarung zur Verkündigung unter den Heiden empfangenes Evangelium nicht einmal die Urapostel in Jerusalem zu Rate ziehen, wenn diese sich schon innerlich an das Gesetz nicht mehr gebunden gefühlt, dasselbe höchstens äusserlich noch beobachtet hätten? Weil er ein gesetzliches Evangelium auch bei den Uraposteln noch festgehalten wusste, wartete er drei Jahre lang, bis er dem Kephas, so zu sagen, einen Antrittsbesuch auf 15 Tage machte in Jerusalem, wo er auch den mit Kephas sicher nicht unzufrieden gewordenen Herrenbruder Jacobus sah (Gal. I, 15 f.). Weshalb zog dann Paulus nach 14jähriger Verkündigung des gesetzesfreien Evangeliums unter den Heiden zum zweiten Mal nach Jerusalem, um der Urgemeinde

öffentlich, den Hochgeltenden, an der Spitze Jacobus, mit ihm verbunden Kephas und Johannes, sein Evangelium darzulegen, besorgt, dass er ins Leere laufe oder gelaufen sei? Die drei Säulen traten ihm gegenüber mit dem Evangelium der Beschneidung und verständigten sich mit ihm schliesslich dahin, dass er und Barnabas zu den Heiden als einer Art von tributpflichtigen Proselyten gehen sollte, während sie sich auf die Beschneidung, die verlorenen Schafe des Hauses Israel beschränken wollten (Gal. II, 1—10). Da bemerken wir allerdings Reactionäre in der Urgemeinde, „die von nebenbei (aus dem jüdischen Zelotismus) eingeführten falschen Brüder, welche hereingeschlichen waren, um zu belauern unsere Freiheit, welche wir haben in Christo Jesu<sup>1)</sup>, damit sie uns niederjochten“. Aber diese Reactionäre sind keineswegs verschieden von der Urgemeinde, deren äusserste Rechte sie gebildet haben mögen, immerhin mit Begünstigung des Jacobus. Nur um ihretwillen liess Paulus die von der ganzen Urgemeinde nebst deren drei Häuptern verlangte Beschneidung wenigstens des Hellenen Titus nicht erzwingen (Gal. II, 3).

Fand nun Paulus nach 14jähriger Verkündigung des gesetzesfreien Evangeliums in der christlichen Urgemeinde das gesetzliche Christentum durchaus herrschend<sup>2)</sup>, so ist

<sup>1)</sup> Durchaus nicht, als ob Jesus schon bei Lebzeiten sich über das Gesetz hinweggesetzt hätte. Denn er ist ja unter das Gesetz geboren (Gal. IV, 4) und erst im Tode des Gesetzes Ende geworden (Röm. X, 4). In diesem Sinne hat Paulus zu Korinth nur Jesum Christum gepredigt, und zwar als gekreuzigt (1. Kor. II, 2), und das *ἔγνωκεναι κατὰ σάρκα Χριστόν*, was seine Hauptgegner in Korinth geltend machten, als nicht mehr gültig abgewiesen (2. Kor. V, 16).

<sup>2)</sup> So später auch in Rom, wenn man nicht, was auch Herr v. Dobschütz (S. 90 f.) wiederholt, gegen das alte Zeugnis des Ambrosiasters und längst gegebene Nachweisungen (in dieser Zeitschrift zuletzt 1892. 1893 in 5 Artikeln über den Römerbrief) behaupten mag, dass der Römerbrief „nicht Fragen behandelt, die durch die Gemeinde dem Paulus nahegelegt worden wären, sondern Gedanken ausführt, welche in ihm selbst arbeiteten“. Der Römerbrief ein *εἰς ἑαυτὸν* in der blossen Form eines Briefes?

die Behauptung eines Anfangs derselben mit naiver Stellung zu dem Gesetze ohne innere Gebundenheit an dasselbe, dann gar teilweiser Emancipation von dem Gesetze nur durch die Behauptung einer in der Urgemeinde vor sich gegangenen Reaction aufrecht zu erhalten. Dieselbe lässt Herr v. Dobschütz (S. 110 f.) nicht erst gegen Paulus und seine Bekehrung der Heiden, sondern schon gegen die Lossagung der gläubigen Hellenisten von dem Gesetze, welche ich nicht zugeben kann, gerichtet und von dem Bruder Jesu, Jacobus, erfolgreich angeregt sein. „Hiergegen [gegen die von Stephanus und Genossen vollzogene Losreissung des Christentums von der jüdischen Gesetzesreligion] erhob sich aber in Jerusalem selbst immer bewusster eine Reaction, getragen hauptsächlich von Solchen, welche dem Jüngerkreise Jesu nicht angehört hatten, von seinem freieren Geiste nicht berührt waren. Der Hauptrepräsentant ist Jacobus, der Bruder des Herrn, der sich erst nach Jesu Tode der Gemeinde angeschlossen hatte und hier als Bruder des Herrn und durch seine kraftvolle Persönlichkeit bald eine leitende Stellung einnahm. Diese Leute traten mit vollem Bewusstsein für die unbedingte Verbindlichkeit des Gesetzes ein: das pharisäische Ideal ist auch das der Christen, vollendete Heiligkeit der gesetzestreuenden Gemeinde bereitet dem wiederkommenden Herrn den Weg. Es scheint, dass in Jerusalem selbst diese Richtung immer mehr die Oberhand gewann. Lucas erklärt das aus dem Übertritt zahlreicher Pharisäer [Act.] XV, 5 [gegen welche er doch die Apostel und die Ältesten in Jerusalem, ja den Jacobus selbst sich entschieden haben lässt]. Mehr fällt ins Gewicht, dass die Anderen Jerusalem verliessen, erst (im Anschluss an die Stephanus-Verfolgung) die Hellenisten, um das Evangelium, dessen weittragende Bedeutung sie erkannt hatten, nun auch in die weite Welt zu tragen; dann (wohl auf Anlass einer gegen sie gerichteten Action des Herodes Agrippa im Jahre 44) Petrus und vielleicht auch andere Glieder des ursprünglichen

Kernes, die sich eben jener Erkenntnis immer mehr erschlossen. Die Strengerer blieben zurück; Jacobus behielt das Heft in Händen. Sehen wir ihn bei dem sog. Apostelconvent des Jahres 51 noch neben Petrus und Johannes, allerdings in führender Stellung (Gal. II, 9; vgl. Act. XV, 13), so steht er im Jahre 58 allein an der Spitze der Gemeinde (Act. XXI, 18), das anerkannte Oberhaupt der Christenheit Palästina's bis zu seinem vermutlich im Jahre 62 erfolgten Tode.“ Jacobus hat die Reaction in der Urgemeinde allmählich siegreich durchgeführt.

Das gesetzesfreie Evangelium, welches Paulus unter den Heiden verkündigte, war also nach Herrn v. Dobschütz dem Sinne nach von Jesu, das andere (Gal. I, 6; 2. Kor. XI, 4) mit unverbrüchlicher Verbindlichkeit des Gesetzes, welches selbst in die heidenchristlichen Gemeinden des Paulus eindrang, von seinem reactionären Bruder Jacobus eingeführt. Ein duplex evangelium, mit Semler zu reden, aber eigener Art. Schon Marcion fand den Paulus Gal. I, 7 im Kampfe gegen „pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi“ und kämpfte selbst gegen das zur Herrschaft gelangte Evangelium als „interpolatum a protectoribus Iudaismi“<sup>1)</sup>. In der Annahme einer frühen

<sup>1)</sup> Tertull. adv. Marc. IV, 3. 4. Aus judaistischer Verfälschung leitete Marcion auch die schriftlichen Evangelien der Grosskirche her (et inde sunt nostra digesta). Insbesondere wirft Tertullian adv. Marc. IV, 7. 9 (36) ihm vor, das Wort Jesu Mt. V, 17 aus dem Evangelium getilgt zu haben. Herr v. Dobschütz (S. 113) stellt es wenigstens als fraglich dar, dass dieses ihm wenig genehme Wort von Jesu so gesprochen sei. Lässt er doch die Herrenworte überhaupt vornehmlich in den Kreisen des Jacobus gesammelt und redigirt worden sein, dabei auch Umbildungen erfahren haben. Gewiss hat die Richtung und Färbung (um nicht zu sagen: Tendenz) der Evangelisten auch auf ihre Wiedergabe der Herrenworte Einfluss ausgeübt. Hat aber, wie Herr v. Dobschütz selbst sagt, „das Matthäus-Evangelium, obwohl in der gegenwärtigen Form auch ausschliesslich [?] für Heidenchristen bestimmt, weit mehr [als die anderen Evangelien] von dem jüdischen Hintergrund erhalten“, so wird auch

judaistischen Verfälschung des echten Christentums steht Herr v. Dobschütz ihm sehr nahe, nur kann man sie bei ihm schon antistephanisch nennen, und sie erhält bei ihm ein bestimmtes Haupt in dem Bruder Jesu. „Das Bild des Jacobus zeigt uns die Richtung des sittlichen Strebens innerhalb der judenchristlichen Kreise Palästina's. Es ist Gerechtigkeit innerhalb des Gesetzes, mit dem man es ebenso streng, wo nicht strenger nahm als die Pharisäer, das man aber auch ernst nahm und nicht zu umgehen suchte wie sie.“ Das sollte das zum Eingehen in das Himmelreich notwendige Hinausgehen über die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer sein, was wir unter den vornehmlich in den Kreisen des Jacobus gesammelten und redigirten Herrenworten (Mt. V, 20) lesen? Das ist ja das reine Gegenteil von der „Aufhebung des Gesetzes selber“, welche im Sinne Jesu gelegen haben soll. So kommt man gar zu einer Reaction des Bruders Jesu nicht bloß gegen Stephanus, dessen Genossen und Nachfolger, wie Barnabas und Paulus, sondern gegen den Stifter der christlichen Religion selbst.

So reactionär stellt selbst die Apostelgeschichte den Jacobus nicht dar. Herr v. Dobschütz (S. 111) versagt ihr freilich den Glauben, wenn sie XV, 20. 28 berichtet, dass Jacobus in dem sog. Aposteldecret gerade die von gläubigen Pharisäern behauptete „unbedingte Verbindlichkeit des Gesetzes“ (mit Beschneidung) zu Falle brachte und in einer Versammlung der Apostel und der Presbyter von Jerusalem den Beschluss durchsetzte, die Heidenchristen seien nicht auf Gesetz und Beschneidung, sondern auf einige Vorschriften zu verpflichten<sup>1)</sup>. Aus Act. XXI, 25 schliesst

---

wohl gerade dieses Wort zu dem geschichtlichen Hintergrunde gehören und von dem ausschliesslich für Heidenchristen schreibenden Marcus, welcher das ursprüngliche Judenchristentum wesentlich mildert, vollends von dem paulinischen Lucas weggelassen worden sein. Das ist gewiss die einfachste Annahme.

<sup>1)</sup> Noch weit weniger finde ich, der ich übrigens gar nicht allein

auch er, dass dieses Decret erst in den auf das Apostelconcil folgenden Jahren „von Jacobus und seinen Leuten nach dem von Paulus längst verlassenen syrisch-kilikischen Missionsfeld ausgegangen ist“. Berichtigen sollen wir also Act. XV, 23 etwa: *Ἰακώβος ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου καὶ οἱ οὖν αὐτῷ πάντες ἀδελφοὶ κτλ.* XVI, 4: *τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ Ἰακώβου καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ.* In diesem Decretum Iacobi ipsius kann Herr v. Dobschütz für das Reactionäre des Herrenbruders nichts weiter geltend machen als Rücksicht auf die Juden in gemischt-christlichen Gemeinden, welche doch auch Paulus 1. Kor. VIII, 13 gerade bei Genuss von Götzenopferfleisch empfiehlt, die echt jüdische Verachtung der Heiden, deren Sittlichkeit nicht ohne ausdrückliches Gebot als selbstverständlich vorausgesetzt werde, wie wenn das bei den Juden, trotz Röm. II, ganz anders wäre. In dem Fallenlassen der Beschneidungsforderung kann auch Herr v. Dobschütz einen Verzicht dieses Jacobus auf die Alleingültigkeit der eigenen Christentumsform (was nicht die Art von Reactionären ist) nicht entschieden abweisen. Führt er aber fort: „Hätte man noch allein Götzenopfer und Hurerei genannt!“, so erwidere ich, dass zu diesen beiden von dem Apokalyptiker Johannes II, 14. 20 genannten Greueln in dem D-Text, welcher noch nicht als der jüngere erwiesen ist, lediglich der Mord hinzugefügt wird<sup>1)</sup>.

---

stehe, bei Herrn v. Dobschütz (S. 274) Anerkennung mit der Ansicht, dass die drei rein sittlichen Vorschriften des D-Textes den Vorzug verdienen vor den vier gemischten Vorschriften des text. rec. Nicht im Geringsten widerlegt er das, was ich zuletzt in dieser Zeitschrift 1900, III, S. 389 f., ausgeführt habe.

<sup>1)</sup> In vollem Einklange mit Harnack führt auch Herr v. Dobschütz (S. 155—165) die Apokalypse und das Evangelium des Johannes nebst den Johannes-Briefen auf „die johanneischen Kreise“ zurück, welche sich gesammelt haben sollen um den ephesinischen Johannes, keinen Apostel. Derselbe soll, auch als er (geboren in Jerusalem), mit dem Herrn noch in dessen letzter Zeit in Berührung gekommen, in vorgerückten Jahren nach Kleinasien kam, in jenem



Reactionär gegen das gesetzesfreie Evangelium, welches Paulus in den Heidenlanden verbreitet hatte, trat allerdings „die judaistische Propaganda“ auf, welche Paulus in den Briefen an die Galater und Korinthier so scharf zu bekämpfen hatte. Gewöhnlich sucht man diese Antipauliner von solchem Zusammenhang mit der Urgemeinde, wie ihn die von Jacobus nach Antiochien Gekommenen Gal. II, 12 darstellen und die nach Korinth gebrachten Empfehlungsbriefe 2. Kor. III, 1 nahe legen, möglichst fern zu halten. Da ist es sehr erfreulich, dass Herr v. Dobschütz (welcher übrigens den Galaterbrief erst nach den Korinthierbriefen ansetzt), solchen Zusammenhang anerkennt. Meint er doch S. 60, dass erst in der Zwischenzeit zwischen unseren beiden Korinthierbriefen die Judaisten in Korinth „wohl durch Verstärkung aus Jerusalem“ wirklich aggressiv geworden seien. In der Ur-

judenchristlichen Kreise verblieben sein, wie wir ihn in Jerusalem kennen lernten [ehe die Reaction des Jacobus durchdrang], gewiss nicht ein Eiferer um das Gesetz wie Jacobus, aber ebenso wenig dem freien, kühnen Fluge der Hellenisten [des dem Paulus die Bahn brechenden Stephanus] folgend“. In Kleinasien habe er sich mit der bereits befestigten Heidenchristenheit zurecht gefunden, wie Petrus. „Aber der Heide als solcher hat für ihn noch etwas Abstossendes . . . Der Gedanke an Götzenopferfleisch ist ihm entsetzlich (Apc. II, 14. 20; 1. Joan. V, 21). Wir spüren den Geist des sog. Aposteldecretes, nicht den des Paulus.“ Der ephesische Johannes kein „Eiferer um das Gesetz wie [der reactionäre] Jacobus“, aber angehaucht von dem Geiste des Jacobus-Decrets? Kein Apostel, wie ihn doch schon um 155 der ehrwürdige Polykarp vor dem römischen Bischofe Aniketos bezeugt hat [Irenäus bei Euseb. K.G. V, 24, 16]? Der Apokalyptiker eins mit dem Evangelisten Johannes, deren Grundverschiedenheit doch schon Dionysius von Alexandrien (bei Euseb. K.G. VII, 25, 7 sq.) eingesehen hat? Für Unbefangene unterscheidet auch schon Papias bei Euseb. K.G. III, 39, 4 bestimmt von dem Apostel Johannes einen etwas späteren Presbyter dieses Namens. Wenn man einmal die „rückläufige Bewegung zur Tradition“ vollziehen will, so kehre man nur zurück zu dem Apokalyptiker und Evangelisten Johannes als dem Sohne des Zebedäus.

gemeinde lässt er die Reaction des Jacobus durchgedrungen sein. Solche Reaction des Herrenbruders gegen Stephanus und Genossen, ja gegen den Sinn den Herrn selbst ist freilich nichts weniger als erwiesen. Die Urgemeinde wird vielmehr nur an dem Worte Jesu Mt. V, 17 auch dann noch treu festgehalten haben, als der Heidenapostel Paulus die Erfüllung von Gesetz und Propheten durch das Evangelium nicht mehr als deren krönende Vollendung fasste, sondern als das Vollkommene, durch dessen Ankunft das Stückwerk aufgehoben (1. Kor. XIII, 10), der tötende Buchstabe durch den belebenden Geist ersetzt wird (2. Kor. III, 6). Nur gegen das gesetzesfreie Heidenewangelium des Paulus sollte die Rede sein von einer Reaction der Urgemeinde, deren zwei Flügel oder Zweige schon durch den Unterschied der Kephass- und der Christusleute 1. Kor. I, 12 bezeichnet werden, wie denn Paulus auch 1. Kor. IX, 5 nach den Uraposteln und den Brüdern des Herrn (vor allen Jacobus) den milderen Kephass noch besonders erwähnt. Wurde nun aber, wie Herr v. Dobschütz (S. 110) behauptet, die Reaction in Jerusalem hauptsächlich von Solchen getragen, „welche dem Jüngerkreise Jesu selbst nicht angehört hatten, von seinem freieren Geiste nicht berührt worden waren“, so weiss man nicht, wie man die schärfsten Gegner des Paulus in Korinth anzusehen hat. Dieselben pochten ja auf ihre Christus-Jüngerschaft (1. Kor. I, 12; 2. Kor. V, 16; X, 7), müssten also wohl dem Grundstocke der Urgemeinde, dessen Haupt Petrus war, angehört haben. Allein, die ursprüngliche Urgemeinde stellt Herr v. Dobschütz als duldsam dar, und bei Paulus werden diese Christus-Leute doch unterschieden von den Kephass-Leuten. Als arge Reactionäre müssten sie den Jacobus-Leuten zugerechnet werden. Die Ansicht von einer in der Urgemeinde entstandenen jacobinischen Reaction, welche die petrinische Urgemeinde in Jerusalem verdrängt habe, lässt sich nun einmal nicht durchführen. Sie ist nichts als eine verzweifelte Aushülfe,

um die Losreissung des Christentums von dem Judentum, welche man schon sehr frühe ohne Schwierigkeit zu Stande gekommen sein lassen möchte, zu vereinbaren mit der Thatsache, welche man nicht mehr leugnen kann, dass der heisse und anhaltende Kampf gegen das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nicht ohne Zusammenhang mit der christlichen Urgemeinde geführt ward.

Die „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ hat in 45 Jahren manchen Kampf bestanden mit der herkömmlichen Ansicht, dass das Christentum als vollendete Weltreligion fertig in die Welt gekommen sei und durch die Kirche oder durch die Heilige Schrift unwandelbar überliefert werde. Ist sie in diesem Kampfe nicht untergegangen, so braucht sie um so weniger zu zagen vor einem Kampfe mit der Ansicht, dass das Christentum sich von der väterlichen Religion seines Stifters alsbald ohne Schwierigkeit losgerissen habe, und dass es dann der eigene Bruder des Stifters mit Erfolg unternommen habe, es so fest wie möglich an die Religion der Väter wieder anzuschliessen. Zur Warnung vor diesem von einem tüchtigen Mitarbeiter dieser Zeitschrift eingeschlagenen Wege sollte schon Marcion dienen, welcher einst den ursprünglichen Anschluss des Christentums an die Religion des Alten Testaments völlig geleugnet und den Anschluss an die jüdische Gesetzesreligion als eine Verfälschung des reinen Evangeliums durch die urapostolischen protectores Iudaismi dargestellt hat.

---

## II.

## Die Bildersprache der Pastoralbriefe.

Von

Lic. theol. Johannes Albani  
in Würzen.

## Übersicht der vorkommenden Bilder.

|                         |                     |                        |                       |
|-------------------------|---------------------|------------------------|-----------------------|
| (ἄγειν . . . . .        | II, 3, 6.)          | (διαμαρτύρεσθαι        | I, 5, 21; II, 2, 14.  |
| ἄγών . . . . .          | II, 4, 7; I, 6, 12. |                        | 4, 1.)                |
| ἀγωνίζεσθαι . . . . .   | I, 4, 10. 6, 12;    | διώκειν . . . . .      | I, 6, 11; II, 2, 22.  |
|                         | II, 4, 7.           | δοιλεύειν . . . . .    | Tit. 3, 3.            |
| ἀθλεῖν . . . . .        | II, 2, 5.           | δοῦλος . . . . .       | II, 2, 24; Tit. 1, 1. |
| ἀιχμαλωτίζειν . . . . . | II, 3, 6.           | δοδλοῦν . . . . .      | Tit. 2, 3.            |
| ἄκαρπος . . . . .       | Tit. 3, 14.         | δρόμος . . . . .       | II, 4, 7.             |
| ἀναζωπυρεῖν . . . . .   | II, 1, 6.           |                        |                       |
| ἀνανήγειν . . . . .     | II, 2, 26.          | ἐδραίωμα . . . . .     | I, 3, 15.             |
| ἀναστρέφεσθαι . . . . . | I, 3, 15.           | ἐνοικεῖν . . . . .     | II, 1, 5. 14.         |
| (ἀντιλυτρον . . . . .   | I, 2, 6.)           | (ἐντευξίς . . . . .    | I, 2. 1. 4, 5.)       |
| ἀποδησαυρίζειν          | I, 6, 19.           | ἐντρέφειν . . . . .    | I, 4, 6.              |
| ἀπωθεῖν . . . . .       | I, 1, 19.           | (ἐπιδιορθοῦν . . . . . | Tit. 1, 5)            |
| ἄσπιλος . . . . .       | I, 6, 14.           | ἐπιστομίζειν . . . . . | Tit. 1, 11.           |
| ἄστοχεῖν . . . . .      | I, 1, 6. 6, 21;     |                        |                       |
|                         | II, 2, 18.          | ζυγός . . . . .        | I, 6, 1.              |
|                         |                     | ζωγρεῖν . . . . .      | II, 2, 26.            |
| βαθμός . . . . .        | I, 3, 13.           |                        |                       |
| βασιλεύειν . . . . .    | I, 6, 15.           | θεμέλιος . . . . .     | I, 6, 19; II, 2, 19.  |
| βασιλεύς . . . . .      | I, 1, 17. 6, 15.    | θηρίον . . . . .       | Tit. 1, 12.           |
|                         |                     |                        |                       |
| γάγγραινα . . . . .     | II, 2, 17.          | καρπός . . . . .       | II, 2, 6.             |
| γαστήρ . . . . .        | Tit. 1, 12.         | καυστηριάζεσθαι        | I, 4, 2.              |
| γόης . . . . .          | II, 3, 13.          | κληρονόμος . . . . .   | Tit. 3, 7.            |
| (γυμνάζειν . . . . .    | I, 4, 7.)           | κνήθεσθαι . . . . .    | II, 4, 3.             |
| (γυμνασία . . . . .     | I, 4, 8.)           | κυριεύειν . . . . .    | I, 6, 15.             |
|                         |                     | κύριος . . . . .       | I, 6, 15.             |
| δέσμιος . . . . .       | II, 1, 8; Ph. 1. 9. |                        |                       |

|  |  |
|--|--|
| λουτρόν . . . Tit. 3, 5.                 | σπλάγχνα . . . Ph. 7. 12. 20.  |
| (λυτροῦν . . . Tit. 2, 14.)              | στέφανος . . . II, 4, 8.   |
| (μαρτυρεῖν . . . I, 5, 10. 6, 13.)       | στεφανοῦσθαι . . . II, 2, 5.   |
| (μαρτυρία . . . I, 3, 7; Tit. 1, 13.)    | στόμα . . . II, 4, 17.   |
| (μαρτύριον . . . I, 2, 6; II, 1, 8.)     | στρατεία . . . I, 1, 18.   |
| μαίνεῖν . . . Tit. 1, 15.                | στρατεύεσθαι . . . I, 1, 18; II, 2, 4.                                       |
| ναυαγεῖν . . . I, 1, 19.                 | στρατιώτης . . . II, 2, 3.   |
| νήφειν . . . II, 4, 5.                   | στρατολογεῖν . . . II, 2, 4.   |
| νοσεῖν . . . I, 6, 4.                    | στόλος . . . I, 3, 15.   |
| οικονομία . . . I, 1, 4.                 | συναιχμαλωτός . . . Ph. 23.  |
| οἶκος (θεοῦ) . . . I, 3, 15.             | συστρατιώτης . . . Ph. 2.  |
| ὀρθοτομεῖν . . . II, 2, 15.              | σφραγίς . . . II, 2, 19.   |
| παγίς . . . I, 3, 7. 6, 9; II,<br>2, 26. | τέκνον . . . I, 1, 2. 18; II, 1, 2.<br>2, 1; Tit. 1, 4;<br>Ph. 10.           |
| παλιγγενεσία . . . Tit. 3, 5.            | τυγοῦσθαι . . . I, 3, 6. 6, 4; II,<br>3, 4.                                  |
| πορισμός . . . I, 6, 5. 6.               | ὕμνησιν . . . I, 1, 10. 6, 3; II,<br>1, 13. 4, 3; Tit.<br>1, 9. 13. 2, 1. 2. |
| ρίζα . . . I, 6, 10.                     | ὕγιής . . . Tit. 2, 8.   |
| σκεῦος . . . II, 2, 20. 21.              | φιμοῦν . . . I, 5, 18.   |
| σπένδεσθαι . . . II, 4, 6.               | ῥωπίζειν . . . II, 1, 10.  |

Die Pastoralbriefe <sup>1)</sup> zeigen hier und da Abweichungen von dem, was wir sonst in rhetorischer Beziehung bei Paulus finden. Eine Untersuchung ihres Bilderschatzes <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Den Brief an Philemon habe ich nach altem Herkommen mit den Briefen an Timotheus und Titus zusammen behandelt, da es ohne methodische Schwierigkeiten thunlich war. Ich habe aber keinen Grund, ihn für unecht zu halten. Ob innerhalb der anderen drei noch eine Scheidung nötig ist, lässt sich von rhetorischen Gesichtspunkten allein aus nicht feststellen. Da ist die Gleichartigkeit zu gross. [Versucht ist solche Scheidung in dieser Zeitschrift 1897, I, S. 1—86. Anm. d. Herausg.]

<sup>2)</sup> Nach mehreren Versuchen hat sich die vorliegende aggregatmässige Anordnung als die praktischste erwiesen. Das Material ist ja nicht zu umfangreich. So wird die Übersichtlichkeit durch dieses

ist also nicht nur für die Rhetorik, sondern auch für die Einleitungswissenschaft des N. T. von Interesse.

### I. Kampf und Pilgerschaft.

*στρατεία.  
στρατεύεσθαι.*

Timotheus wird I, 1, 18 ermahnt, *τὴν καλὴν στρατείαν στρατεύεσθαι*, sich als Kämpfer von Beruf und Berufung allen den Anfechtungen gegenüber zu zeigen, die ihm als Christen und Gemeindeleiter zustossen können. Die *στρατεία* ist zur technischen Bezeichnung für die Stellung des Christen in der Welt geworden. — II, 2, 3—5 (v. 3 in eikonischer, v. 4—6 in gnomisch-parabolischer Form) werden Grundsätze für die *στρατεία* Christi, den Beruf des Kampfes mit der ungläubigen und sündigen Welt aufgestellt und zugleich herbe Erfahrungen in mahnende Worte gekleidet: Gemeinsame Leiden sind zu ertragen, um die Beschaffung des Lebensunterhalts ist nicht zu sorgen, wenn man dem *στρατολογήσας*, dem werbenden und musternden Heeresfürsten gefallen will (Mt. 6, 24 ff.).

*στρατο-  
λογεῖν.*

*ἀγωνι-  
ζεσθαι.*

— *Ἀγωνίζεσθαι* I, 4, 10 hat nicht so sehr den Begriff des berufsmässigen Kämpfens (ich halte diese Lesart gegen *ὀνειδιζόμεθα* aufrecht, weil der Zusammenhang ein aggressives Verbum verlangt. Wenn *ἀγωνίζεσθαι* nach Kol. 1, 29 eingeführt ist, so kann der Verfasser selbst die Imitation gewollt haben. Und wenn von einer Imitation überhaupt die Rede sein soll, warum hat der Schreiber dann nicht *ἐργαζόμεθα* vorgezogen, das mit *κοπιᾶν* dreifach bezeugt ist?). — II, 4, 7 steht *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἡγώνισμαι, τὸν καλὸν δρόμον τετέλεκα*. Die Perfecte bezeichnen einen ruhenden Zustand nach vorangehendem Kampfe. Dabei schliessen die Artikel ohne nähere Bezeichnung ausser *καλός* es aus, an etwas Anderes als an den Kampf zu denken, der beim Werden des Christen, also bis zum Tode gekämpft wird. Dann sähe aber Paulus seinen

*ἀγών,  
δρόμος.*

unsystematische Verfahren, das doch der Genesis von Bildern am meisten entspricht, kaum beeinträchtigt.

Christenstand vollendet, denn der Besitz des *τῆς δικαιοσύνης στέφανος* ist ihm gesichert. — Es handelt sich nun nicht, *στέφανος.* wie Joh. Weiss meint, um die Vollendung der Amtstätigkeit. Das würde die Beziehungen zwischen *ἀγών* und *στέφανος* durchschneiden. Aus der freudigen Stimmung des nahen Todes mit Phil. 3, 13 zu harmonisiren, verbietet die gesicherte Zeitlage des Philipperbriefes. Welches ist also der Gegenstand des *ἀγών*? Zur Erklärung bietet sich I, 6, 12, wenn die Stelle auch nach Joh. Weiss mit II, 4, 7 „nichts zu thun“ hat: *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰώνιου ζωῆς* (vgl. auch I, 1, 18). Es handelt sich danach um die innerlich und äusserlich kampffreie Gewinnung der (intellektuellen) Glaubenssicherheit. Ist diese gewonnen, so liegt der Kranz der *δικαιοσύνη* bereit, — die Gewissheit der *ζωῆ αἰώνιος* ist erreicht. Das glaubt man vom grossen Apostel zu wissen. In dieser Wandlung der *πίστις* und ihrer, sowie der entsprechenden *δικαιοσύνη* Beziehungsarmut zum sittlichen Leben liegt die Gegnerschaft zu Jac. 2, 14—24. — II, 2, 5 wird das *νομίμως ἀθλεῖν* als bedingend für das *στεφανοῦσθαι* hingestellt. Das ist ein neuer Gedanke in diesem Bilde. Wie beim Wettkampfe die Beobachtung bestimmter Kampfregeln zur Ehrenpflicht gemacht wird, so hat sich auch der Christ in seiner Lebensführung einem gesinnungsmässig zu begründenden Pflichtenzusammenhang zu fügen. Dadurch legitimirt er sich als Christ, als regelrechter Kämpfer. Es ist ein feiner, praktisch fruchtbarer Gedanke, aber verglichen mit dem religiös brandenden *τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος* des Phil. hat er etwas Zierliches, ganz abgesehen von der nomistischen Färbung.

Das bei Paulus für *ἡβῆ* übliche, von den LXX eingeführte *περιπατεῖν* für den Lebenswandel gemeinhin findet sich in den Pastoralbriefen nicht, ebensowenig das nicht ganz so farblose, mehr das Regelrechte betonende *στοιχεῖν*, dafür das weniger jüdische *ἀναστρέφασθαι*, das ich aber nicht als Metapher bezeichnen möchte. Dagegen hat

*ἀθλεῖν,  
στεφανοῦ-  
σθαι.*

*ἀναστρέ-  
φασθαι,  
ὀρθοστο-  
μεῖν,  
ἐπιδορο-  
σοῦν.*

- das *ἀπ. εἰρ. ὀρθοποδεῖν* Gal. 2, 14 in *ὀρθοτομεῖν* II, 2, 15 und *ἐπιδιορθοῦν* Tit. 1, 15 bildverwandte Begriffe (vgl. die zahlreichen Zusammensetzungen mit *ὀρθο-*; Plato *ὀρθότης πράξεως*). Wie *ὀρθοποδεῖν* ein rechtes *περιπατεῖν* ist, so ist *ὀρθοτομεῖν* ein rechtes Handhaben, *ἐπιδιορθοῦν* ein Zurechtbringen (vgl. Hebr. 12, 13). Gegenteilige Bildbegriffe sind *ἄγασθαι* (*ἐπιθυμίας καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις*), das Hin- und Hergetriebenwerden II, 3, 6, das trotz anscheinender Farblosigkeit grosse Ähnlichkeit hat mit *κλωδωνίζεσθαι*, *περιφέρεσθαι* Eph. 4, 14, *ἐλαίνεσθαι* 2. Pt. 2, 17, *παραφέρεσθαι* Hebr. 13, 9. Jud. 12, *ἀνεμίζεσθαι* und *ῥιπίζεσθαι* Jac. 1, 6 und das den Pastoralbriefen
- ἀστοχεῖν*. eigene *ἀστοχεῖν* I, 1, 6. 6, 21; II, 2, 18, die Richtung verfehlen. Vgl. Plut. moral. p. 414 F *ἀστοχοῦσι τοῦ μετρίου καὶ πρόποντος*; Sirac. 8, 11 *Μὴ ἀστόχει διηγγήματος γερόντων*; Sirac. 7, 21 *Μὴ ἀστόχει γυναικός (σοφῆς καὶ ἀγαθῆς)*; Acta Theclae p. 99 *Γυναικός ἀστοχῶν*. — Das Bild der
- διώκειν*. Verfolgung — *διώκειν* — wird gleichförmig für das eifrige Erstreben geistiger Ziele und Vorzüge und, da es deren Art ist, nie ganz erreichbar zu werden, für ihre dauernde Übung gebraucht im Sinne von *ἡῖ* (Hos. 6, 3; Ps. 34, 15). Vgl. das deutsche „treiben“. Thuc. 2, 63 *μηδὲ τὰς τιμὰς διώκειν*; Aristot. Eth. 7 *οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι πάντες τὴν αὐτὴν, ἡδονὴν δὲ πάντες* u. v. a.; Hesych: *ζηλοῦ· ἐπιτήδευε*. Die einfältige Concentration des Geistes ist metaphorisch. Darin liegt auch das Exemplarische des Wortes, das fast immer zu paränetischen Zwecken verwendet wird. I, 6, 11; II, 2, 22 ist *δικαιοσύνη* mit fünf bezw. drei anderen Tugenden parallelisirt, also nicht *δικαιοσύνη Θεοῦ*. Vgl. Röm. 9, 30. 31; 12, 13; 14, 19; 1. Ko. 14, 1; Phil. 3, 12. 14; 1. Thess. 5, 15.

## II. Gefangenschaft und Verwandtes. Sonstige Rechtsverhältnisse.

*αἰχμαλωτίζεσθαι*. Die Kriegsgefangenschaft ist in der israelitischen und jüdischen Vergangenheit, besonders mit Beziehung auf das



Exil, ein so häufiger Begriff, dass ihre metaphorische Verwendung für das N. T. nahe genug lag (Gen. 34, 29; 1. Reg. 8, 48; Ps. 137, 3; Jes. 14, 2; 1. Macc. 10, 33 συναχμαλωτός, δέσμιος. וַיִּשְׁבּוּ und וַיִּשְׁבּוּ בַּיָּד; Dt. 30, 3; Jer. 29, 14 *συνάγειν*; Am. 9, 14 *ἐπιστρέφειν τὴν αἰχμαλωσίαν* etc. etc.). Röm. 7, 23; 2. Ko. 10, 5 (Ps. 68, 19); Eph. 4, 8. Das Gewinnen persönlicher Gewalt über Andere ist II, 3, 6 mit *αἰχμαλωτίζειν* gemeint. Die *γυναικάρια* kommen in die Gewalt des geistig überlegenen Seelenhirten, der ihre Hilflosigkeit und ihre Fehler zu schlimmer Willens knechtung missbraucht. Hesych erklärt *αἰχμαλωτίζω* mit *εἰς δουλείαν ἄγοντα μετὰ βιάς*. Vgl. Judith 16, 9 *τὸ κάλλος αὐτῆς ἤχμαλωτίσε ψυχὴν αὐτοῦ*. — Die Frage, ob *δέσμιος* II, 1, 8; Ph. 1, 9, *συναχμαλωτός* Ph. 23 nur eigentlich oder mit metaphorischem Nebensinn aufzufassen ist, muss unentschieden bleiben. Letzteren Falles kann der Sinn nur sein, dass die Verbindung mit Christo eine ehrwidrige Selbstbefreiung ausschliesst. (In activer Bedeutung ist *δέσμιος* metaphorisch Aesch. Eum. 332 und 345: *Ἵμνος ἐξ Ἐρινύων, δέσμιος φρενῶν* und sonst zu finden.)

Verwandt ist der Begriff *παγίς* (*παγιδεύω, θηρεύω*) παγίς. Ps. 68, 32 LXX; Röm. 11, 9; vgl. Jos. 23, 13 etc. In der *παγίς* (= *παῖ*; ähnlich *σάνδαλον* = *ἐρῆν, σκανδάληθρον*) verringert sich das gefangene Tier durch die Versuche, sich loszumachen, selbst die Bewegungsfreiheit. I, 3, 7 steht *παγίς τοῦ διαβόλου* als nähere bildliche Ausführung zu *ὀνειδισμός*. Die Beobachtung, dass das drückende Bewusstsein, in üblem Leumunde zu stehen, den Menschen erst recht in Versuchung und Seelengefahr bringt, leiht dem *ὀνειδισμός* das Bild der Schlinge, die sich um so fester um das gefangene Tier schlingt, je mehr es sich gegen sie sträubt. Der Artikel, dazu II, 2, 26 (vgl. Eph. 4, 27. 6, 11), zwingt zur Beziehung von *τοῦ διαβόλου* auf den Teufel. Die Widerspiegelung vergangener Sünde in der üblen Nachrede ist das Richten des Teufels (v. 6), das bei scheinbarer Gerechtigkeit die Seelen gefährdet

und zur *παγίς* wird. — II, 2, 26 bezeichnet mit demselben Bilde die wachsende Gebundenheit des zu Unrecht widersprechenden Zänkers, der sich nicht desavouiren will, ja der leidigen Consequenz halber sich zu praktischer Durchführung seiner irrigen Anschauungen hinreissen lässt, *ἐζωργημένοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκεῖνον θέλημα*. Besserung bietet nur die von Gott gegebene *μετάνοια*. *Ζωργεῖν* ist nach Hesych *ζῶντα λαμβάνειν, ἀγρεύειν* (vgl. Lc. 5, 10). Die Vermischung der Bilder *ἀνανήφειν* und *παγίς* ist durch das gemeinsame Moment der Willensbindung ermöglicht.

*ζυγός*. — Ohne theologische Bedeutung steht *ζυγός* I, 6, 1 zur Bezeichnung der Sklaverei. Es bedeutet unwillkommenen Zwang, metaphorisch schon im A. T. Knechtschaft oder Unglück *ἅ* Jes. 9, 4; Thren. 3, 27 etc.; Jer. 28; Mt. 11, 30; Gal. 5, 1; Act. 15, 10; vgl. Aesch. Agam. 1226 *φέρειν γὰρ χρῆτο δούλιον ζυγόν*; Soph. Ant. 291; Plato Reip. 6, p. 508 A *τῶν ἄλλων ξυζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν*; vgl. *ἔτεροζυγεῖν* nach *ἡχῆ*; Num. 25, 5; Ps. 106, 28. — Das unbeschränkte (!) Verfügungsrecht der Könige führt zu den Metaphern *βασιλεύς, βασιλεύειν* I, 1, 17, besonders I, 6, 15; vgl. Röm. 5, 14. 17. 21. 6, 12; 1. Ko. 4, 8. Die christliche Freiheit ist die Freiheit der Könige. Denselben Sinn erhalten die für uns farblosen *κύριος, κυριεύειν* I, 6, 15 durch den von dem antiken Menschen stillschweigend hinzugedachten Gegensatz der Sklaverei.

Kein Bildwort Pauli ist von seinen Nachfolgern einwandfreier wiedergegeben worden als *δοῦλος* mit seinem ganzen Anhang. Wenn 2. Tim. von *δοῦλος κυρίου*, Tit. von *δοῦλος Θεοῦ* reden, so meinen sie dasselbe wie Röm. 1, 1, nämlich nicht nur die Verpflichtung zum Dienste Christi, sondern auch die unzerstörbare, jedes Selbstgenügen in sich auflösende Verbindung mit Christo, die absolute Gültigkeit des Willens Christi, des Herrn für den Christen, den Sklaven, kurz den Christenstand. Haupt sagt zu Phil. 1, 1, im N. T. sei stets mit *δοῦλος* eine sonderliche Berufsstellung im Reiche Christi verknüpft.

*βασιλεύς,  
βασιλεύειν,  
κύριος,  
κυριεύειν.*

*δοῦλος,  
δουλοῦν,  
δουλεύειν.*

Er begründet die Ausnahme 1. Ko. 7, 22; Eph. 6, 6; 1. Pt. 2, 16, lässt aber Gal. 1, 10 beiseite und beachtet nicht den ausgedehnten Gebrauch der *derivata*. Tit. 2, 3 *δουλοῦν*, 3, 3 *δουλεύειν* haben die gleichen metaphorischen Momente; nur handelt es sich um die Herrschaft des *οἶνος* bezw. der *ἐπιθυμίαι* (vgl. Thuc. 2, 61 *τὸ φρόνημα δουλοῦν*; 4, 34 *δουλοῦσθαι τὴν γνώμην. Μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδὲ ὑπνώ καὶ λαγνείᾳ*; Xenoph. Memor. I, 5, 5. 6, 8; *Αἰδοίσις καὶ γαστρὶ δουλεύειν*; Galen. vol. 2 p. 358 etc. etc. — *Παλιγγενεσία* Tit. 3, 5 ist nicht nur auf die Aufnahme des Menschen in Gottes Gnade, sondern auch auf die Freilassung, *natalium restitutio* (röm. urspr. *manu missio*) übertragen worden. Diese juristische Nebenlinie zeigt das Wort in einem ganz bestimmten Lichte. Kein Wort der Schrift hat so paulinischen Ruf bekommen wie dieses, das dabei nur einmal (Mt. 19, 28 hat anderen Sinn) und nach der Ansicht der meisten Neueren nicht bei Paulus selbst vorkommt. Das liegt an der Verwendung in Luther's 4. Hauptstück und daran, dass man heute in dem Worte Wiedergeburt ein vortreffliches Bild für den psychologischen Vorgang der inneren Erneuerung zu haben meint. Aber daran haben weder Luther noch der Verfasser von Tit. gedacht. *Παλ.* legt nach dem Sprachgebrauch das Gewicht nicht auf den Vorgang der Geburt, sondern auf das aus ihr folgende persönliche Verhältnis: Da erst das zum Leben geborene Kind rechtsfähig ist (ausser im Erbrecht), so ist es vor oder während der Geburt rechtlich indifferent. Dieser Zustand wird dem freizulassenden Sklaven erteilt, und er wird dann durch die Annahme freier Eltern als frei geboren angesehen<sup>1</sup>). Der Areopagite setzt für *παλ. θεογενεσία; λουτρὸν π.* citirt Gregor v. Nazianz. *Regeneratio per baptismum* erklärt

*παλιγγενεσία.*

<sup>1</sup>) Marcian. digest. 40 t. 11 lex 2 in illo originis statu, in quo omnes homines initio fuerunt — atque si ingenuus natus esset. lex V (Modestin.) perinde habetur atque si ingenuus factus medio tempore maculam servitutis non sustinuisset. Ulpian. digest. 38, 2. 3.

es Ducange. Als *παλινοκία* findet es sich bei Isidor. Pelus. lib. 1 epist. 68. Mit *ἀφθαρσία* coordinirt es Theodoret serm. 7.

*ἀντίλυτρον,  
λυτροῦν,  
μαρτυρεῖν  
etc.  
οἰκονομία,  
ἐντευξις,  
γυμνάζειν.*

(*ἀντίλυτρον, λυτροῦν* als Bilder aufzufassen kann ich mich nicht ohne Weiteres entschliessen. Gewiss ist der Tod Christi und der ganze Heilsvorgang eine spezifische Grösse, und alle forensischen Ausdrücke, die der Abbildung seines Wesens dienen, haben daher etwas Interimistisches, sagen wir: den Charakter von *καταχρήσεις*<sup>1)</sup>). Aber es ist die Frage, ob die Verfasser sie als übertragen empfanden. Die Kirchengeschichte lehrt bis auf die Gegenwart, dass dies in weiten theologischen Kreisen nicht geschah und nicht geschieht. Sagt doch zum Beispiel Haupt, Paulus „denke die grundlegliche Heilsaneignung durchweg in rechtlichen Kategorien“. Ob er sie nicht doch nur damit beschreibt? Eine Untersuchung dieser Frage auf breiterer Grundlage nehme ich mir vor. — Ähnliche Bedenken treffen die Worte *μαρτυρεῖν* etc., *διαμαρτύρεσθαι, οἰκονομία, ἐντευξις, γυμνάζειν*.)

*τέκνον —  
γεννῶν.*

I, 1, 2. 18; II, 1, 2. 2, 1; Tit. 1, 4 ist *τέκνον* die Bezeichnung für den durch Paulus gewonnenen Glaubensgenossen (Gal. 4, 19), der sich des kindlichen Verhältnisses zum Apostel bewusst gezeigt hat. Es ist ein Ausdruck der Liebe zu Denen, die er „zeugte“ (*ὅν ἐγὼ ἐγέννησα*).

*σφραγίς*

Das Siegeln ist die Kategorisierung und Legitimierung eines Documents durch ein daran befestigtes Sonderzeichen des Ausstellers. II, 2, 19 ist die Art der Grundlage (*θεμέλιος*) des Gemeindelebens genauer durch ein Siegel bestimmt, das daran befestigt sei, und dessen Inschrift laute: *Ἔγνων κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ und ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου*. Die Gnade

<sup>1)</sup> Τρυφῶ, περὶ τρόπ. 732: διαφέρει δὲ μεταφορὰ καὶ κατάχρησις, ὅτι ἡ μὲν μεταφορὰ ἀπὸ κατονομαζομένου ἐπὶ κατονομαζόμενον λέγεται, ἡ δὲ καταχρήσις ἀπὸ κατονομαζομένου ἐπὶ ἀκονομαστόν.

Gottes und das religiös-sittliche Leben der Gemeindeglieder sind Grundlage und Bedingung christlicher Gemeinschaft.

Ob κληρονόμος Tit. 3, 7 in dem vollen metaphorischen Sinn von Röm. 8, 17; Gal. 3, 29; Röm. 4, 13. 14, der innere Verwandtschaft zum Erblasser (πίστις) fordert, gebraucht ist, lässt sich nicht sagen, da es in den Pastoralbriefen nur hier vorkommt, und dazu so unbestimmt, dass man ohne merkbare Lücke das farblose κοινωνός dafür einsetzen könnte. Bestimmt ist nicht der leiseste Gedanke an den Ursprung des Bildes κληρονόμος, Kanaan, mehr vorhanden.

Πορισμός ist seiner Herkunft nach nicht für die Bezeichnung geistigen Gewinnes bezw. der Art, wie man auf geistigem Gebiete Gewinn hat, bestimmt I, 6, 5. 6. Doch ist die Spaltung des Wortsinnes jedenfalls nicht viel jünger als das Wort selbst. Vgl. Plut. Cat. maj. c. 25 *δυσὶ μόνοις κερῆσθαι πορισμοῖς, γεωργίᾳ καὶ φειδοῖ*; Mor. p. 92 B II. *δικαίων*; Epiphan. vol. I p. 502 D *οὔτε π. εἰσεβείας οὔτε μετανοίας*<sup>1)</sup>.

### III. Der Körper.

I, 4, 2 bekommt das Gewissen ein Brandmal — *καυστηριάζεται* —, dessen Eigenart es ist, dass der Kern christlichen Lebens verkannt und verachtet wird, peripherische Normen ins Centrum der Heilsworte gerückt und schwache Gemüter dadurch geängstigt werden. κ. ist bildlich gebraucht neu; Hesych: *βεβασανισμένοι, μὴ ἔχοντες τὴν συνείδησιν ὑγιῆ*. Joh. Weiss bezieht κ. auf die Sitte, Verbrecher zu brandmarken. Diese zutreffende Relation deutet er aber nicht ausreichend. Nicht die blosse Kennzeichnung ist hier metaphorisch — dann hätte er das *cauterio notare* nicht zurückzuweisen brauchen —, sondern die dauernde Entwürdigung durch das Zeichen der Unfreiheit. — Tit. 1, 15 wird *μιαίνειν* von der sittlichen Ver-

<sup>1)</sup> Vgl. zum Bilde Plato Prot. 313 *σοφιστῆς ἔμπορος τῶν ἀγωγίμων ἀφ' ᾧν ψυχῇ τρέφεται*.

(XLVI [N. F. XI], 1.)

schlechterung gebraucht mit der Bedeutung und dem Bilde des Befleckens, — eine sacrale Parallele (Apo. 3, 4. 14, 4; vgl. *μολύνειν, μολυσμός* 1. Ko. 8, 7; 2. Ko. 7, 1; Sir. 22, 1. 2. *ασπιλος*. — I, 6, 14 verlangt, dass Timotheus die *ἐντολή* als ein Fleckenloser und Untadeliger beobachte (vgl. Eph. 5, 27; 2. Pt. 2, 13; Plut. mor. p. 789 D *ὡπερ ἐντίδας ἀώρους ἢ πολιὰς ἐπαγαγὼν τῇ ψυχῇ τὰς φροντίδας* etc.). Grammatisch können *ἄσπ. ἀνεπιλ.* auch auf *ἐντολή* bezogen werden. Es bieten sich also zwei Möglichkeiten, je nachdem man der *ἐντολή* der Pastoralbriefe den vollen Charakter des Evangeliums zuschreibt oder sie mehr nomistisch-intellektualistisch fasst. Im ersteren Falle kann *ἐντολή* durch Nichtbefolgung nicht alterirt werden: Timotheus soll in seinem Wandel so fleckenlos und untadelig sein, dass er auf die Bewahrung der *ἐντολή* den nötigen Nachdruck legen kann. Wenn es dagegen die Pflicht des Timotheus sein soll, die *ἐντολή* als anvertrautes Gut vor fremdartigen Einflüssen zu schützen (vgl. 1. Ko. 15, 29), sie zu *τηρεῖν*, dass sie *ἄσπιλος* auf den Nachfolger übergehe, so ist auch diese Erklärung eine keineswegs unmögliche, wie Joh. Weiss mit schöner Zuversichtlichkeit behauptet (Jac. 1, 27; 2. Pt. 3, 14; 1. Pt. 1, 19 *ἄσπιλος καὶ ἄμωμος*). Nach 2. Ko. 11, 2 hat die ganze Gemeinde die Pflicht dieses letzteren *τηρεῖν*. Eine zu pflegende *ἐντολή* erscheint allerdings posthum gegen die 2. Ko. 11, 3 geforderte *ἀπλότης εἰς τὸν χριστόν*.

*γάγγραινα*. II, 2, 7 wird die unheilvolle Verbreitungsfähigkeit kindischer Grübeleien und ihre Fähigkeit, gesunde Triebe in der Gemeinde zu ertöten, mit dem um sich greifenden Herd der *γάγγραινα* verglichen, ähnlich wie Plutarch moral. p. 65 D von Schmeichelreden sagt: *ὁ δὲ καρκίνος πολυδιάχτων ἐν τῷ σώματι πάθος* (Hesych: *φαγέδαινα*). — *κνήθεισθαι*. *Κνήθεισθαι* erklärt Hesych mit *ζηποῦντες τι ἀκοῖσαι καθ' ἡδονήν*. Es ist ein ganz singulärer Gebrauch, der II, 4, 3 vorliegt, metaphorisch darum schwer zu bestimmen. *Κνήθειν* kratzen, reiben; med. sich reiben. „Nach dem ihnen die Ohren jücken“ übersetzt Luther. Soll dieses „Jücken“,

wie im Volksaberglauben geschieht, als zufälliger oder gesuchter Sporn zum Aufgeben des Regelrechten aufgefasst werden, so deckt sich II, 4, 3 mit diesem Sinne nicht. Mindestens müsste dann τὰ ἅπα dastehen. Überdies bleibt fraglich, ob die Griechen ebenso über die Bedeutung eines Ohrenkitzels dachten: — Ἀκοή ist ein Mittel, sich fremde Gedanken anzueignen. Wie man sich nun eine Hautreizung durch Reiben zu mildern sucht, sie aber thatsächlich verschärft, so suchen manche Gemeindeglieder ihren Grübeleien durch wertlose Aufschlüsse entgegenzukommen, ohne doch Befriedigung finden zu können. Sie verschlimmern nur ihre metaphysische Neugier, ἐπὶ τοῖς μύθοις ἐκτραπήσονται. — Ὑγιαίνειν wird nur in den Pastoralbriefen gebraucht zur Bezeichnung der richtigen, nicht durch unlautere Infection versetzten und veränderten Lehre. Auch hierfür findet sich bei Plutarch Paralleles, de educat. liber. p. 5 A τοῦ ὑγιαίνοντος καὶ τεταγμένου βίου καταφρονεῖν. Gemeint ist der bürgerlich correcte Lebenswandel. Weniger nahe steht Demosth. p. 434, 4 τὰ παρ' ἡμῶν ὑγιαίνει<sup>1)</sup>. Der Plutarch-Stelle entspricht I, 1, 10, wo dem Inhalt der Lehre Laster und Verbrechen gegenüberstehen. Etwas weiter gefasst könnte ὑγιαίνειν I, 6, 3 als Prädicat der λόγοι Jesu erscheinen. Dasselbe Epitheton nimmt der Verfasser II, 1, 13 für die Worte Pauli in Anspruch. II, 4, 3 wieder liegt es nahe, die διδασκαλία als Lebensnorm, also wie I, 1, 10 zu fassen. Tit. 1, 13. 2, 2 ist ὑγιαίνειν von Denen gebraucht, die sich dieser Norm fügen, während 1, 9. 2, 1 sich ganz an I, 1, 10; II, 4, 3 anschliessen. Dazu kommt noch Tit. 2, 8 ὑγιής, das zu II, 1, 13 gehört. — Νοσεῖν steht dem ὑγιαίνειν<sup>voostv.</sup> I, 6, 4 gegenüber. Diese Metapher ist neu. Ethische Mängel oder differirende Anschauungen im Bilde der Krankheit zu erfassen, ist wohl nur von Ansprüchen, wie die des Christentums, aus möglich (Chrysost. zu 1. Ko.

<sup>1)</sup> Vgl. auch Plato Prot. 346 C im Gedicht des Simonides ὑγιής = normal.

6, 15: Ἄξιον δὲ ἀκοῦσαι τί ἐνταῦθα λέγουσιν οἱ τὰ Μανι-  
νήφειν. ἀνανήφειν. *χαίλων νοσοῦντες.*) — *Νήφειν* II, 4, 5 (1. The. 5, 6—8) und  
*ἀνανήφειν* II, 2, 26 (vgl. *παγίς*) sollen metaphorisch die  
 Freiheit und die Befreiung aus dem Zustande künstlicher  
 Kräfteabspannung und Kräftevergeudung (widergöttliche  
 Weltverpflichtungen) bezeichnen; vielleicht auch hier eine  
 vergessene sacrale Parallele. — Dem *φουσιῶσθαι* der Pau-  
τυφοῦσθαι. linnen entspricht im Sinne, nicht im Bilde das *τυφοῦσθαι*  
 der Pastoralbriefe, Hesych *ἐπαρθεῖς ὑπερηφανεύσας*. Un-  
 fertiges Urteil, das ohne die nötige Erfahrung vorgefasst  
 ist, benebelt und befängt sich selbst im Rechthaberdünkel  
 und macht unbescheiden und unleidlich, ja unfähig für  
 Wahrheitserkenntnisse I, 3, 6. 6, 4. Selbst der Genuss  
 des Lasters macht in eigenartiger Täuschung den Lüst-  
στόμου λέοντος. ling hochmütig gegen den Entsagenden II, 3, 4. — Eine  
 Gefahr, aus der kein Entrinnen möglich scheint, wird unter  
 Citirung von Ps. 22, 22 mit Anlehnung an andere Stellen  
 II, 4, 17 als *στόμα λέοντος* bezeichnet. Ps. 7, 2 (3) ent-  
 hält ähnliche Gedanken. Wenn Joh. Weiss die Be-  
 ziehung von *στ. λ.* auf die Verurteilung ad bestias absurd  
 findet, so hätte er vorsichtshalber die jüdischen Analogien  
 derselben Sache (Dan. 6 und 1. Macc. 2, 60) nicht er-  
 wähnen sollen. Wenn er aber mit seiner Ablehnung einen  
 metonymischen oder gar eigentlichen Gebrauch von *στ. λ.*  
 treffen will, so stimme ich ihm gern bei. Vgl. Hebr. 11, 33;  
ἐπιστομι- ζειν. 1. Sam. 17, 35. — *Ἐπιστομίζειν* Tit. 1, 11 kommt nur  
 figurlich vor. Vgl. Plutarch moral. p. 967 B. — Hieran  
φιμοῦν. schliesst sich leicht *φιμοῦν* an I, 5, 18. Es steht in der  
 alten parabolischen Gnome οὐ φιμάσεις βοῶν ἀλωῶντα,  
 Dt. 25, 4 eigentlich gemeint, wenn Paulus das auch be-  
 streitet 1. Ko. 9, 9. Das arbeitende Tier bedarf der Speise.  
 Es findet sie in dem Stroh und den Körnern, die am  
 Boden liegen, wenn der Dreschschlitten darüber gezogen  
 wird (vgl. Heinrici 1. Ko., 1896, S. 273). Es verdient  
 sie durch seine Leistung; darum ist es nicht mit dem  
*φίμος* (*κῆμος*), dem Maulkorb, zu versehen (vgl. Lc. 10, 7).



Eine weitere Parallele zwischen der Arbeit des Dreschenden und der der *καλῶς προεσιῶτες* ist zwar nicht ohne Anhalt, aber angesichts der deutenden Gnome „*Ἄξιός ὁ ἐργ.*“ etc. unmöglich. — Die Speisen dienen der Erhaltung und <sup>ἐντρέφειν.</sup> fortdauernden Kräftigung des körperlichen Lebens. Insbesondere ist für den Heranreifenden die Art der Ernährung wichtig. I, 4, 6 ist Timotheus *ἐντρέφόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας*. Vgl. 1. Ko. 3, 2; Hebr. 5, 12—14; 1. Pt. 2, 2; „*Ἦδη κεκορησμένοι ἐστέ*; 1. Ko. 4, 8; Herodot 3, 80 *ὑβρι κεκορημένοι*; 1. Ko. 12, 13; — Das Urteil des Epimenides nennt die Kreter *συνεκ-* <sup>γαστήρ.</sup> dochisch *γαστέρες ἀργαί* Tit. 1, 12 (vgl. Hesiod. Theogon. 26 *γαστέρες οἶον*. Dazu Hesych *τροφῆς μόνης ἐπιμελούμενοι*, also mit starkem metaphorischem Nebensinn). — Phil. 12 <sup>σπλάγχνα.</sup> haben wir eine reine Synekdoche in *σπλάγχνα* (viscera), das Herz für die ganze Person: „Ich schicke euch Onesimus, d. h. mein Herz (mich selbst).“ Allenfalls liesse sich ein metonymischer Sinn denken. Ganz ohne bildlichen Anhalt kann ja die Synekdoche nicht sein. Vgl. Jes. 47, 6 *מִמְּהָרָךְ*.

#### IV. Das Haus, die Pflanze u. a.

I, 3, 15 erklärt man so: Die Gemeinde werde *στῦλος* <sup>στῦλος. ἐδραῖωμα.</sup> *καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας* genannt, sie stütze die Wahrheit bezw. sei durch Wahrheit charakterisirt. Wozu aber das Bild, wenn wir den letzteren Fall annehmen? Was soll dann die Säule? (*Ἐδραῖωμα* ist übrigens neu; vgl. Epiph. t. 1 p. 1080 B *ἐδραῖωμα πίστεως*.) — Dass ein *οἶκος* als *στῦλος* bezeichnet wird, verliert zwar etwas von seiner Anstössigkeit durch die sacrale oder familiare, aber bestimmt nicht technische Bedeutung von *οἶκος θεοῦ*; (*στῦλος* x. *ἐδρ.* zum nächsten Satze zu ziehen, scheidet an der unerträglichen Inconcinnität *στ. x. ἐδρ. x. μέγα*). Aber Gal. 2, 9 legt eine andere Lösung nahe, nämlich *στ. x. ἐ.* auf Timotheus zu beziehen, als Anrede oder mit zu er-

gänzendem ὄν. Vgl. besonders Apo. 3, 12. Auch sonst wird *στῦλος* für Personen gebraucht. Eurip. Iph. Taur. 67 *στῦλοι γὰρ οἴκων εἰσὶ παῖδες ἄρσένες*; 50 *μόνος δ' ἐλείφθη στῦλος ὡς ἔδοξέ μοι*. Ähnlich Jer. 1, 18 *ἔδοξεν μοι*, LXX *τεῖχος*; Sirac. 36, 24 das Weib *στῦλος ἀναπαύσεων*. Diese Erklärung ist schon in patristischer, griechisch redender Zeit gegeben worden, aber nach Joh. Weiss sprachlich *θεμέλιος*. und sachlich unmöglich. — Um einen Begriff von der Unerschütterlichkeit der Gemeinde Gottes zu geben, wird II, 2, 19 von einem *θεμέλιος* gesprochen (vgl. *σφραγίς*). Es ist ein Ausdruck des Sicherheitsgefühls, den der Besitz des göttlichen Gnadenwillens verleiht. — Heiligung in Christi Sinne heisst I, 6, 19 *ἀποθησανρίζειν θεμέλιον*; *ἀποθησανρίζειν* das allmähliche sichernde Vermehren, *θεμέλιος καλός* etwa so viel wie „ein guter Fond“ nach Mt. 6, 19. 20. Von der sonst bei Paulus üblichen und auch II, 2, 19 vorhandenen Bildanschauung ist hier abzusehen, wenn die Lesart überhaupt richtig ist (vorgeschlagen sind *κειμήλιον* oder *θέμα λίαν*). — Die Wohnung erhält ihren Charakter durch ihren Inhaber. Das ist neben dem localen Sinn die metaphorische Bedeutung von *οἰκεῖν* bzw. *ἐνοικεῖν*. Aristaen. 2, 4 *τὸν ἐνοικοῦντά μοι πόθον*; Röm. 7, 17. 20; Apo. 2, 13; Jac. 4, 5; Kol. 2, 9. 3, 16; Eph. 3, 17. II, 1, 5 „wohnt“ der Glaube in Timotheus, wie vorher in seiner Grossmutter Lois und seiner Mutter Eunike, v. 14 der heilige Geist in den Brüdern.

*ρίζα*. Wenn *ρίζα* bildlich verwendet wird, ist gewöhnlich an die Art des umgebenden Bodens gedacht (Eph. 3, 17; Kol. 2, 7). Dass auch die Art der Wurzel für das Geschick der Pflanze massgebend ist, wird I, 6, 10 benutzt: *ρίζα πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία*. Vgl. Athen. (7 p. 280 A aus Epikur) *Ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ*. — In grosser rhetorischer Ähnlichkeit mit 1. Ko. 9, 7, aber mit durchaus anderer Spitze entwickelt sich die Bildrede II, 2, 4—6. Neben dem Kriegsmann, der seinen Sold

*καρπὸς-  
γεωργός.*

bezieht, erscheint in parabolischer Gnome der Ackersmann, der in erster Linie ein Recht auf die selbst erbaute Frucht hat. Timotheus als *κοπιῶν* wird auch *πρῶτον τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν*, ein gefährlicher Satz. — *Ἄκαρπος* ist der *ἀκαρπος*. Mann, der Hülfeleistung für die Gemeinde weigert. Activ und passiv ohne Ertrag; der Gemeinde ohne Nutzen, entbehrt er auch für sein eigenes Leben ewigen Gewinn. Tit. 3, 14. Vgl. 1. Ko. 14, 14. Zur Metapher 2. Pt. 1, 18; Jud. 12.

Als Wohnsitz des *πνεῦμα ἅγιον* wird die Gemeinde, *οἶκος Θεοῦ*. auch der einzelne Christ von Paulus gern mit *ναός* (בֵּית) oder *οἶκος Θεοῦ*, dem Sitze Jahvehs, bezeichnet, so 1. Ko. 3, 16. 6, 19. I, 3, 15 ist mit *ἵνα εἰδῆς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφασθαι* zurück auf dem Wege nach Ex. 25, 22, denn es denkt an eine intellectuell vermittelte Normirung des Wandels *הָיָה הַמִּצְוָה כְּעֵין הַבַּיִת הַזֶּה* etc. — II, 4, 6 *ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι*; Phil. 2, 17 *εἰ καὶ σπένδομαι*. Metaphorisch ist zunächst (Phil.) das im Martyrium mit der körperlichen Vernichtung sich zusammendrängende Anheimfallen an Gott. II, 4, 6 ist der Philipper-Stelle verwandt, denkt aber nicht allein an den Tod; auch die Gefangenschaft ist schon ein *σπένδεσθαι* (vgl. Ps. 44, 23; Röm. 8, 36; 2. Ko. 4, 11). — Bei der Wertung der Taufe *λουτρῶν* ist von Paulus in besonderer Weise das Untertauchen, das völlige Hingegebenensein in neue Einflüsse betont worden Röm. 6, 3; Gal. 3, 27; Kol. 2, 12. Doch ist sehr bald das ältere Moment der Reinigung, das auch Paulus gelegentlich benutzt, 1. Ko. 6, 11, wieder in den Vordergrund getreten. Für Tit. 3, 5 ist die Taufe ein *λουτρῶν* mit sofortiger Änderung des Verhältnisses zu Gott (vgl. *παλιγενεσία*), also ein Compromiss zwischen den genannten Bildgedanken. Vgl. Plato Krat. p. 405 B *ὁ καθαίρων Θεός καὶ ἀπολούων*; Origenes t. 3 p. 719; Cyrill. Alex. t. 5 p. 729 *τὸ αἶσχος ἀπελούσατο*.

σκεύος etc.

II, 2, 21 schliesst sich eng an Röm. 9, 10 an. Der Schwerpunkt der Parabel wird aber verschoben. Der Gedanke der *πρόθεσις* fällt weg: Gewiss giebt es verschiedenartige Gefässe, goldene und silberne, hölzerne und thönerne, zu geachtetem und verächtlichem Gebrauch. Wer sich aber von Sünde reinigt, der wird ein Gefäss sein, *εἰς τιμὴν εὐχρηστον, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον*. So ist die formal Röm. 9, 20 so nahestehende Stelle innerlich 1. The. 4, 4 verwandter. The. vertritt den Gedanken der äusseren Würdigkeit, die dem Inhalt zu entsprechen sucht, also keine Änderung von Röm. 9, 20, da die *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* nicht in Frage kommen. Anders bei 2. Tim. Hier wiegt das Moment der Brauchbarkeit vor, die durch *ἐκκαθαίρειν* erreichbar ist. Die semipelagianische Auskunft ist aus Pauli eigenem Bilde deducirt. Das *εὐχρηστον τῷ δεσπότῃ*, menschlich messbar, ist in den Vordergrund getreten. Vgl. Jes. 29, 16; Jer. 18, 6; Sap. 15, 7.

φωτίζειν.

*Φωτίζειν* steht II, 1, 10 ähnlich wie 1. Ko. 4, 5 ohne den gewohnten religiösen Sinn: In den Erscheinungen Christi sind *ζωή* und *ἀφθαρσία* offenkundig geworden (1. Ko. 3, 13 *ἡμέρα δηλώσει*. „Die Sonne bringt es an den Tag“). — *Ζωπυρεῖν* ist nach Hesych *ἀναζῆν ποιεῖν· ἐκκαίειν· ζωπυρῆσαι τὸ ἐκ μικροῦ σπινθῆρος φρῶντα μεγάλην φλόγα ἀνάψαι*; Aesch. Agam. 1034 *ζωπυρουμένας φρενός*; Eur. El. 1121 *ζωπυρεῖς νεῖκη νέα*; Dionys. A. R. 7, 54 *πολέμους*, 8, 83 *ἔχθρας*. II, 1, 6 ist die Bethätigung eines *χάρισμα* ein *ἀναζωπυρεῖν*. Das *χάρισμα* an sich ist also ein latentes, gewissermassen totes Vermögen, das erst belebt, entzündet werden muss.

ναναγεῖν.

Ein *ναναγεῖν* in Bezug auf den Christenglauben (sonst *περὶ c. gen., ἐν, auch acc. rel.*) ist I, 1, 19 bei Dem zu befürchten, der sittlich fahrlässig lebt oder gar sich verstockt, *ἦν (συνείδησιν) ἀπωσάμενοι*. Der *ναναγῶν* verliert

den rettenden und schützenden Halt. Galen. vol. X p. 307 *ἐν οἷς ἐνανάγησαν οἱ πρόσθεν ἰατροί.* Gregor von Nazianz: *ἐν ὀλίγῳ ναναγήσας τὴν σωτηρίαν,* ders. *μηδὲ φορητισθῶμεν πλέον ἢ δυνάμεθα φέρειν ἵνα μὴ αὐτάνθρωγῳ τῇ νηὶ βαπτισθῶμεν καὶ τὸ χάρισμα ναναγήσωμεν,* ne baptismum obruamus peccatorum pondere. Budaeus. Steph. Thes. — *ἀπωθεῖν* findet sich auch sonst häufig als Metapher. Thuc. *ἀπωθεῖν.* 3, 39 *κακοπραγίαν ἀπωθούνται;* 40 *τὸ χρήσιμον τοῦ ἐμοῦ λόγον;* 6, 87 *τὴν ἀσφάλειαν.* Lucian: *τὰ φράυλα ἀποκλείειν καὶ ἀπωθεῖν.*

Noch sind zu erwähnen das Schimpfwort des Epimenides *θηρίον* Tit. 1, 12 (vgl. Plato Phaedr. p. 240 B; Aristoph. Eq. 273; Nub. 184; Plut. 439) und das metonymisch-metaphorische *γόης* (incantator von *γός*). Hesych *κόλαξ· περιεργός· μάγος,* für unredliche, listige Menschen. Attisch hat es direct den Sinn von *κόλαξ*. Moeris p. 113.

Ein Rückblick auf das Besprochene ist in verschiedener Beziehung lehrreich.

Die rhetorischen Mängel von Eph. (siehe Zeitschr. f. w. Theol. 1902, S. 439) sind den Briefen fremd. Die Bilder sind correct (*ἐκ τῆς παγίδος ἀναγῆφειν* ist mehr ein Nebeneinander als ein Durcheinander). Doch zeigt sich im Sinn der Bilder mancherlei Umbiegung und Abstumpfung der paulinischen Theologie nach dem Nomistischen (*σεῦδος, ἀθλεῖν, καρπός* II, 2, 6) und Intellectualistischen (*ἀγών, δρόμος*). Ethik und Glaube treiben auseinander. Die Darstellung des Religiösen hat gelitten (*ἄσπιλος, οἶκος Θεοῦ*). Ursprünglich Jüdisches verliert seine nationale Färbung (*κληρονόμος; περιπατεῖν* fehlt).

Im Allgemeinen lehren II, 2, 4—6 und II, 2, 21 für rhetorische Beobachtung, dass das überkommene Bild mit seinem Bildzusammenhang treuer im Gedächtnis haftet als der ursprünglich damit verbundene Sinn.

Bei grosser Annäherung an die Bildersprache der

paulinischen Briefe fehlt es nicht an reichlichem Sondergut: *ὑγιαίνειν, νοσεῖν, γάγγραινα, καυστηριάζεσθαι, κνήθεσθαι, τυφοῖσθαι, γυμνάζειν, ἀστοχεῖν, παλιγγενεσία*. Hierbei fallen nun eine Reihe unverkennbarer, in ihrer Ungesuchtheit besonders merkwürdiger und intimer Anklänge an Plutarch auf. Wenn es sich um so seltene und charakteristische Bilder, wie *ὑγιαίνειν, γάγγραινα*, handelt (übrigens auch *ἀστοχεῖν, ἄσπιλος*), wenn diese Bilder beiderseits ethischen Zusammenhängen angehören, so kann ich nicht anstehen, eine Gemeinsamkeit irgend welcher Art, sei sie gegenseitiger Natur, sei sie bei beiden Autoren durch Bildungseinflüsse herbeigeführt, zu constatiren. Dass es das Allernatürlichste ist, dem Plutarch eine Priorität beizulegen, braucht in dem Rahmen der vorliegenden Arbeit weder behauptet noch bewiesen zu werden.

---

### III.

## Zum Syntagma des Hippolytos.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Allgemein anerkannt ist jetzt die Thatsache, dass Hippolytos zwei Ketzerbestreitungen verfasst hat, eine kleinere und eine grössere, beide über ein Menschenalter von einander getrennt. Jene, als *Σύνταγμα κατὰ αἰρέσεων λβ'* aus Photios (Cod. 121) uns bekannt, aber schon durch Eusebios (VI, 22), Hieronymus (Vir. ill. 61), Nikephoros Kallistos (IV, 31) und das Chronicon paschale (hier, Dind. p. 12, mit dem Titel *Σύνταγμα πρὸς ἀπάσας τὰς αἰρέσεις*) als ein Werk des Hippolytos bezeugt und besonders durch Lipsius<sup>1)</sup> als Grundschrift für den Libellus des Ps.

<sup>1)</sup> Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, und

Tertullianus, das Panarion des Epiphanius und des Philastrius Liber de haeresibus erwiesen, liegt uns im Wortlaut nicht mehr vor; diese, im Jahre 1842 in der Hs. eines Athosklosters gefunden und 1851 durch E. Miller irrtümlich als *Ἐπιγίνουσι Φιλοσοφούμενα ἤ* — dies die richtige Aufschrift — *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* zum ersten Male veröffentlicht<sup>1)</sup>, ist seit jener Zeit Gegenstand eindringender Forschungen. Es war eine bedauerliche Übereilung Bunsen's<sup>2)</sup>, dass er den Nachweis unternahm, dies Werk sei das von Photios gelesene Syntagma des Hippolytos gegen alle (32) Ketzereien, ein Versuch, für den er hauptsächlich von Döllinger's Seite scharfe Zurechtweisung sich gefallen lassen musste<sup>3)</sup>. Zweck und Ziel beider Schriften waren nach Hippolytos' eigener Erklärung verschieden. Im Eingange der Refutatio sagt er (Miller S. 2, Cruice S. 2. 12 ff.), offenbar auf jenes

Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht. Leipzig 1875. Ich bemerke übrigens gleich hier, dass es mir, einem vielbeschäftigten Schulmanne, nicht möglich war, die Beiträge aller Forscher einzusehen, die sich mit dem Syntagma des Hippolytos beschäftigt haben. Rolffs', Voigt's und Jwanzov-Platonov's Arbeiten sind mir nur aus Bonwetsch's Abhandlung über Hippolytos in der Realencyklopädie<sup>3</sup> VIII, S. 126--135, und Ehrhard's Übersicht über „Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900“ (Freiburg 1900), S. 400/401, bekannt.

<sup>1)</sup> Origenis Philosophumena sive Omnium haeresium refutatio. E codice Parisino nunc primum edidit E. Miller. Ausser in dieser Ausgabe führe ich Hippolytos' Refutatio an nach: Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum. E codice Parisino productum recensuit, latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit P. Cruice. Parisiis 1860. Auf die besonderen Vorzüge dieser Ausgabe, auch vor der Duncker-Schneidewin'schen (Göttingen 1859), habe ich in meinen Ausführungen „Zur Refutatio omnium haeresium des Hippolytos“ (Zeitschr. f. w. Theol. XLV, S. 264—275) aufmerksam gemacht.

<sup>2)</sup> Bunsen, Hippolytus und seine Zeit (Leipzig 1852) I, S. 19—90.

<sup>3)</sup> Döllinger, Hippolytus und Kallistus (Regensburg 1853), S. 8—19. Andere, nicht minder erhebliche Ausstellungen S. 84—90, S. 105—114.

Syntagma zurückblickend, er habe vor Jahren (*πάλαι*) die Sätze der Irrlehrer nur in Kürze dargelegt (*μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα*), aber keine eingehendere Darstellung gegeben (*οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες*), sondern sie nur in den Hauptpunkten widerlegt (*ἀλλὰ ἀδρομερῶς ἐλέγξαντες*)<sup>1)</sup>. Ihre Geheimlehren hat er damals nur dunkel angedeutet, jetzt will er, da schonende Zurückhaltung nichts gefruchtet, ihre Geheimnisse ans Licht ziehen und sie der Gottlosigkeit überführen, um sie in etwas zur Umkehr von ihrem vernunftwidrigen Wege zu veranlassen.

Nach Photios' Angabe behandelte Hippolytos 32 Ketzerreien, beginnend mit den Schülern des Dositheos und endigend mit der Widerlegung des Noëtos und seiner Anhänger. In sehr verschiedener Weise haben, wie aus den Untersuchungen Lipsius' und Harnack's erhellt, die genannten Ketzerbestreiter Hippolytos' Syntagma benutzt. Lehrreich ist das wechselnde Verfahren aller drei. Im Besonderen aber verlohnt sich's, auf Epiphanius zu achten, da dieser in der 57. Häresie seines Panarion von dem unzweifelhaft echten Bruchstück einer handschriftlich als *Ὁμιλία Ἰππολύτου εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός* überlieferten Schrift des Hippolytos Cap. 1—7 fast wörtlich abgeschrieben hat. Dies Bruchstück ist aber keine Homilie, wie Jacobi und Bunsen meinten, von denen jener in dem Überlieferten ein Bruchstück einer Homilie

<sup>1)</sup> Wolf's Übersetzung des *ἀδρομερῶς* durch „pinguius crassiusque“ ist sicherlich nicht besonders geschickt. Das u. a. bei Diodoros dem Sikuler vorkommende *ἀδρομερής* bedeutet „aus festen Teilen bestehend“, im Gegensatz zu *λεπτομερής*; Döllinger's Wiedergabe des hier in übertragenem Sinne gebrauchten Adverbs *ἀδρομερῶς* durch das französische *en gros* (a. a. O. S. 21, A. 16) ist sehr ansprechend und sachgemäß. Ich füge den Schluss der angeführten Stelle bei: *μηδὲν ἄξιον ἠγησάμενοι τὰ ἄρρητα αὐτῶν εἰς γῶς ἄγειν, ὅπως, δε' αἰνιγματῶν ἡμῶν ἐκθεμένων τὰ δόξαντα αὐτοῖς, ἀσχυνθέντες μήποτε καὶ τὰ ἄρρητα ἐξεϊπόντες ἀθέλους ἐπιδείξωμεν, παύσωμεν τε τῆς ἀλογιστοῦ γνώμης καὶ ἀθεμίτου ἐπιχειρήσεως.*



gegen die Patrippassianer sah<sup>1)</sup>, dieser<sup>2)</sup> es für eine „Homilie oder eine Predigt“ erklärte, „sei sie nun wirklich gehalten oder nur in dieser Form geschrieben worden“. Es ist vielmehr ein Teil eines umfassenderen Werkes, denn es weist an einzelnen Stellen auf vorangegangene Ketzzerbestreitungen zurück. Wenn das Bruchstück beginnt (Lag. 43, 10 f.): „Einige andere führen eine andere Lehre ein, Schüler eines gewissen Noëtos, der aus Smyrna stammte und vor nicht langer Zeit auftrat,“ so ist dies nur die Weiterführung einer Darlegung, die sich im Vorhergehenden schon mit anderen befasst hat. Und wenn im Folgenden von den Noëtianern gesagt wird, die angeführten Stellen der Schrift würden von ihnen ebenso einseitig ausgelegt wie von Theodotos, wenn er das Gegenteil, nämlich die Lehre, Christus sei nur einfacher Mensch gewesen, herausbringen wolle<sup>3)</sup>, so hat dies ohne Frage die Bedeutung eines Rückblicks auf die unmittelbar vorangegangene Bestreitung der Theodotianer. Denselben Eindruck erweckt endlich der Schluss des 8. Capitels: „Nachdem nun endlich auch (ἐπεὶ οὖν ἤδη καὶ) Noëtos widerlegt ist, wenden wir uns zum Erweis der Wahrheit (ἐπὶ τῆν τῆς ἀληθείας ἀπόδειξιν), gegen welche alle die zahlreichen Ketzereien gekämpft haben (καθ' ἧς πᾶσαι τσοᾶνται αἰρέσεις γεγέννηται), ohne irgend etwas Stichhaltiges (μηδὲν) gegen sie vorbringen zu können.“ Volkmar<sup>4)</sup> trägt, wie mir scheint, in diese Stelle etwas Ungehöriges ein,

<sup>1)</sup> Jacobi, Deutsche Zeitschr. f. christl. Wiss. u. christl. Leben, Jahrg. 1851, S. 217—220.

<sup>2)</sup> Bunsen, a. a. O. S. 88 und 182 ff.

<sup>3)</sup> Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece e recognitione P. A. de Lagarde (Lipsiae MDCCCLVIII), c. 3, S. 44, 29—45, 4: καὶ ταῦτα βούλονται οὕτω διηγεῖσθαι, καὶ αὐτοῖς μονοκώλως χρώμενοι, ὃν τρόπον εἶπεν Θεόδοτος, ἄνθρωπον συνιστᾶν ψιλὸν βουλόμενος. ἀλλ' οὔτε ἐκεῖνοί τι νεογήκασιν ἀληθὲς οὐδ' οὗτοι, καθὼς αὐταὶ αἱ γραφαὶ ἐλέγχουσιν αὐτῶν τὴν ἀμαθίαν, μαρτυροῦσαι τῇ ἀληθείᾳ.

<sup>4)</sup> Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich 1855. S. 137.

wenn er zu „nachdem nun auch“ ergänzt: „dieser zweite Gegner der wahren Gottes- und Christuslehre“. Es steht noch ein ἡδη hinter der Schlussfolgerungspartikel οὖν und vor dem scharf sondernden καὶ, womit, wie ich auch in meiner Übersetzung angedeutet habe, ersichtlich auf eine grössere Reihe zurückgeschaut wird. Die Abschwächung, die er seiner den Text somit nicht vollständig berücksichtigenden Auslegung gegeben: „Freilich ist dies nicht entscheidend dafür, dass in der ganzen Schrift nur Gegner der οἰκονομία, nur Monarchianer angegriffen waren,“ hat ihn nicht verhindert, doch bei der Anschauung stehen zu bleiben, für die dann auch Harnack<sup>1)</sup> eingetreten ist, dass das Bruchstück „die zweite Hälfte eines Tractats gegen die Monarchianer überhaupt sei“ (a. a. O. S. 94), — eine Annahme, die ausserdem das in diesem Falle der Ketzerbestreitung ältester Zeit, aus der bei weitem nicht alle Schriften erhalten, wohl aber in überraschend grosser Zahl wenigstens nach Verfasser und Aufschrift uns bekannt sind, ganz besonders schwerwiegende Bedenken gegen sich hat, dass eine Schrift des Hippolytos gegen die Monarchianer nirgends auch nur mit einer Silbe erwähnt wird, was u. a. auch Bonwetsch (a. a. O. S. 131, 7—12) ausdrücklich betont. Auch mit der Bemerkung des 11. Capitels, dass die Behauptung der göttlichen Einheit etwas ganz Selbstverständliches sei, worauf auch die Lehre des Valentinus, Markion, Kerinthos und das ganze Geschwätz ihrer Anhänger hinauslaufe, die damit selbst gegen ihren Willen der Wahrheit zu Hülfe kämen, so dass sie sich zu dem einen Gott bekennen, der da schaffe, wie er will<sup>2)</sup>, — hat er sich zu schnell abgefunden. Er erklärt

<sup>1)</sup> Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, und in der Zeitschr. f. histor. Theol., 1874, II, S. 181 bis 184. Desgleichen Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, I (Leipzig 1893), S. 624.

<sup>2)</sup> Contra Noët. c. 11 (Lag. 51, 17—24): τίς τοίνυν ἀποφαίνεται πληθὺν θεῶν παραβαλλομένην κατὰ καιρούς; καὶ γὰρ πάντες ἀπε-

sie (a. a. O. S. 136, A. 2) für „so gelegentlich, dass keineswegs dadurch indicirt wird, was Fabricius darin suchte, dass dieselbe Schrift auch diese Schulen vorher bekämpft habe“. Auch Lipsius, dem wir in diesen Fragen vielleicht die gründlichste Förderung verdanken, hat, durch diese von ihm („Epiph.“ S. 38, A. 2) gegen Volkmar zum Beweis angerufene Stelle des 11. Capitels bestimmt, die zuvor mitgetheilten Schlussworte des 8. Capitels nicht zutreffend erläutert, und Caspari<sup>1)</sup> ist in denselben Fehler verfallen. Er lässt damit den Verfasser „nicht blos auf die Widerlegung einer einzelnen Partei, sondern auf eine ganze Reihe ‚so grosser‘ Ketzereien zurückweisen“. Damit wird Lipsius weder dem *πᾶσαι* noch dem *τοσαῦται* gerecht. *Τοσσῦτος* heisst freilich: so gross, so viel, nicht: so gross, so viel (*οὕτω μέγας, οὕτω πολὺς*) und hat besonders im Plural oft die letztere, numerische Bedeutung. Wenn aber Lipsius' gedankliche Bezugnahme auf die drei grossen zuvor genannten Ketzereihäupter uns zu der Annahme nötigen will, auch dem Verfasser hätten diese bestimmt vorgeschwebt, so müsste notwendig hinter *πᾶσαι* der Artikel *αἱ* stehen. Da dieser fehlt, so muss *τοσαῦται* ganz allgemein in numerischer Bedeutung genommen werden. Es ist eben von allen den zahlreichen Ketzereien die Rede, die trotz der Unfähigkeit, wider die Wahrheit irgend etwas Stichhaltiges zu sagen, ihr andauernd widerstrebt haben. Sie hat der Verfasser im Vorhergehenden widerlegt, auf sie blickt er jetzt befriedigt zurück. „Es ist daher,“ sagt Lipsius mit Recht (a. a. O.), „die nächst-

---

*κλεισθησαν εἰς τοῦτο ἄκοντες εἰπεῖν ὅτι τὸ πᾶν εἰς ἓνα ἀνατρέχει. εἰ οὖν τὰ πάντα εἰς ἓνα ἀνατρέχει καὶ κατὰ Οὐαλεντίνον καὶ κατὰ Μαρκίωνα Κήρινθόν τε καὶ πᾶσαν τὴν ἐκείνων φλυαρίαν, καὶ ἄκοντες εἰς τοῦτο περιέπεσαν, ἵνα τὸν ἓνα ὁμολογήσωσιν αἴτιον τῶν πάντων: οὕτως οὖν συντρέχουσιν καὶ αὐτοὶ μὴ θέλοντες τῇ ἀληθείᾳ ἓνα θεὸν λέγειν ποιήσαντα ὡς ἠθέλησεν.*

<sup>1)</sup> Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, III, Christiania 1875, S. 400, A. 230.

liegende Annahme, welche Fabricius, der gelehrte Herausgeber des Hippolytos, vertritt, dass das Fragment gegen Noët nichts Anderes als der Schluss unseres *σύνταγμα πρὸς ἀπάσας τὰς αἰρέσεις* sei.“

Hatte zuvor eine vergleichende Betrachtung des Ziels und Zwecks beider Ketzereibestreitungen des Hippolytos bei aller Gemeinsamkeit des Stoffes uns auf jene Verschiedenheit der Behandlung desselben hingewiesen, von der Hippolytos selbst spricht, so legt eine gleiche Betrachtung, die von dem Schluss der grossen Refutatio ausgeht, die Folgerung nahe, dass Hippolytos auch sein älteres Jugendwerk in einer ähnlichen Weise beschlossen haben werde. Bunsen war wohl der erste, der von der überraschenden Gleichartigkeit und Ähnlichkeit beider in Worten und Gedanken, die im Glaubensbekenntnisse am Schluss des Noëtos-Bruchstücks (Cap. 9—18), verglichen mit der grossartig schwungvollen, die Völker des Erdkreises zum Streben nach Frömmigkeit und Gottähnlichkeit aufrufenden Ermunterungsrede, worin Hippolytos seine Refutatio ausklingen lässt, auf Schritt und Tritt uns begegnet, durch einfache Gegenüberstellung eine Anschauung gab (a. a. O. S. 182—189), zunächst in der Hoffnung, durch die Ähnlichkeit zu zeigen, „dass die Nebeneinanderstellung beider schon an sich die Einheit des Verfassers beweisen würde“, was jetzt keines Beweises mehr bedarf.

Dass Hippolytos in der älteren Schrift, ganz ebenso wie in der jüngeren, in diesem letzten dogmatischen Abschnitt, von dem wir reden, „vorzugsweise die von den zuletzt bestrittenen Gegnern angefochtenen Wahrheiten entwickelt“, ist, wie Lipsius („Epiph.“, S. 39) zutreffend bemerkt, „in der Natur der Sache begründet“. Er hat es hier eben „mit zeitgenössischen Erscheinungen zu thun, über die er aus eigener Kunde berichtet“ („Quellen“, S. 133); daraus erklärt sich sehr einfach „die grössere Ausführlichkeit der Berichterstattung über die Aloger, Theodotianer und Noëtianer“. Gerade die Lehren des

Noëtos und der zeitgenössischen Noëtianer sind für Hippolytos die eigentliche Hauptketzerei, mit deren Bekämpfung sein Werk seinen Abschluss finden sollte. Lipsius warnt aber durchaus mit Recht davor, dass man aus dem auf sie verwendeten Mass von Raum und Mühe einen Rückschluss mache „auf eine gleich ausführliche Widerlegung der vorangegangenen Ketzereien“, — ein Schluss, der sich durch einen Blick auf das ebenso ungleichmässige Verfahren des Irenäos und des ps.-augustinischen Prädestinatus als ein irriger erweist. „Das ganze Werk,“ meint Lipsius, „braucht einschliesslich der Vorrede und der ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας nicht viel umfangreicher gewesen zu sein als das zehnte Buch der Philosophumena.“ Damit stimmt aber wieder gar nicht — und das ist bezeichnend für Lipsius' zweifelstüchtiges, in seinen kritischen Erwägungen sich selbst nie genugthuendes Hin- und Herschieben der wissenschaftlichen Fragen, das ihm (er redet selbst davon [„Quellen“, S. 117/118]), besonders in der Verfasserfrage der Refutatio, wie mir scheint, mit Fug zum Vorwurf gemacht ist —, dass er (a. a. O.) an Photios' vom Syntagma gebrauchten Ausdruck βιβλιδάριον Anstoss nimmt und diesen wohl auf den Libellus Ps.-Tertullian's, der doch nur 9 Octavseiten umfasst, aber nicht auf die von ihm nachgewiesene Grundschrift der drei zuvor genannten Häresiologen anwendbar findet. Wenn wir die 14 Seiten zu je 30 Zeilen engen Drucks, die das Bruchstück gegen Noëtos bei Lagarde (S. 43—57) ausmacht mit den 29 Seiten, durchschnittlich zu je 27—28 Zeilen sehr weiten Satzes, welche das zehnte Buch bei Miller füllt, mit einander vergleichen, so dürfte, da nach dieser Rechnung über die Hälfte des Umfangs des zehnten Buches von dem bei Lagarde Gedruckten eingenommen würde, der zweite, erheblich kleinere Teil zur Unterbringung desjenigen Stoffes, den wir notwendig im Syntagma noch annehmen müssen, entschieden nicht ausreichen.

Im Anschluss an die hier nur ganz im Allgemeinen  
(XLVI [N. F. XI], 1.)

berührte Frage nach dem Umfang des Syntagma möge kurz noch auf einige hier gleich am besten zu erledigende Dinge hingewiesen werden; ich meine die Bezeichnung des Bruchstücks in der Überlieferung und die Beschaffenheit bzw. Vollständigkeit des Überlieferten.

Dass das Bruchstück gegen Noëtos in der Überlieferung die Bezeichnung einer Homilie trägt, erklärt sich aus Ton und Haltung des Abschnitts Cap. 9—18, der, wie wir zuvor schon gesehen, Bunsen an eine Predigt gemahnte. Die schwungvolle, rhetorische Gestaltung der Gedanken in den Schlusscapiteln, die wir doch ebenso am Schluss der Refutatio treffen, über den ich in dieser Zeitschrift<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Zeitschr. f. w. Theol. XLV, S. 263—289: „Zur Refutatio omnium haeresium des Hippolytos“, — besonders S. 277—287. Ich habe hier Bunsen's Vermutung, dass uns in den beiden Schlusscapiteln des Briefes an Diognetos der fehlende Schluss der Refutatio des Hippolytos erhalten sein möchte, wieder aufgenommen und weiter zu begründen gesucht. Dazu gehörte angesichts des über Bunsen's Werk ziemlich allgemein verbreiteten Urteils ein gewisser Mut; hatte doch Kihn vor zwanzig Jahren das harte Wort ausgesprochen: „Bunsen's abenteuerlicher Einfall verdient keine Widerlegung.“ Mit um so grösserer Freude und Genugthuung begrüsse ich daher die Thatsache, dass Bonwetsch, der verdiente Hippolytos-Forscher, unabhängig von Bunsen und mir, von ganz anderen Gesichtspunkten aus, d. h. von der Beobachtung des höchst eigenartig verwendeten Rhythmus und Reims in den Schriften des Hippolytos, verglichen mit den völlig gleichartigen Erscheinungen in den Schlusscapiteln des Briefes, zu demselben Ergebnis wie ich gelangt ist. Er legt dieses Ergebnis vor in seiner Arbeit „Der Autor der Schlusscapitel des Briefes an Diognet“, in einem 14 Seiten starken Sonderabdruck „Aus den Nachrichten der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl. 1902. Heft 5“. „Die ganze Art von Bunsen's breit angelegtem Werk über Hippolyt“ — so hören wir hier S. 3 selbst von Bonwetsch — „dürfte es verständlich machen, dass ich in dem Eindruck, nichts daraus lernen zu können, trotz meiner vielfachen Beschäftigung mit Hippolyt bisher unterlassen habe, es zu studiren. So bin ich erst durch Dräseke's Mitteilungen auf seine Aufstellung über den Schluss des Diognetbriefes aufmerksam geworden. Selbst Dräseke's Bemerkungen hätte ich aber vielleicht übersehen, wenn ich nicht bereits, ohne von Bunsen's Hypothese

weiteres beigebracht zu haben glaube, hauptsächlich die im 18. Capitel in gehäuften, durch ausgiebige Verwendung des für Hippolytos' Darstellung bezeichnenden Reims (vgl. Bonwetsch, a. a. O. S. 4 und 5) besonders eindrucksvoll gestalteten Antithesen und, gegen Ende, in wirksamer Verwendung der Anaphora des Demonstrativpronomens sich bewegende Verherrlichung Christi legte den Gedanken an eine Predigt nahe, wobei man allerdings Hippolytos' eigene, zuvor erläuterte Angaben (Cap. 1 und 8) und die ganze Anlage des Abschnitts über Noëtos übersah. Als Papst Gelasius gegen Ende des 5. Jahrhunderts *Testimonia veterum* für sein Werk „*De duabus naturis in Christo adv. Eutychem et Nestorium*“ suchte, da buchte er gerade jene durch ihre Antithesen ausgezeichnete Stelle des 18. Capitels — natürlich lateinisch — als ein Wort des Bischofs Hippolytus, entnommen seiner „*memoria haeresium*“, d. h. seiner Denkschrift über die Ketzereien, — eine gar nicht ungeschickte Bezeichnung des Syntagma. Auch Döllinger erklärt (a. a. O. S. 90) dies so, dass Gelasius das von Photios beschriebene Syntagma vor sich hatte, „welchem [dieser Relativsatz enthält nun aber eine merkwürdige Behauptung] der Aufsatz gegen Noëtos angehängt war, als ob er dazu gehöre“.

Dass der Schlussabschnitt, der Erweis der Wahrheit, mit seinen vielen bekenntnismässig gehaltenen Sätzen,

---

zu wissen, gleichfalls zu dem Ergebnis gelangt gewesen wäre, dass der Verfasser jenes unechten Briefepilogs kein anderer ist als Hippolyt, und dass jene beiden Capitel den Schluss einer grösseren Schrift Hippolyt's gebildet haben. Die Anregung jener Frage durch Dräseke bestimmt mich, hier eine Untersuchung über jene Schlusscapitel des Diognetbriefes vorzulegen, während ich ursprünglich beabsichtigt hatte, sie in einem anderen Zusammenhang zu geben.“ Somit ist jenes viel angefochtene Stück der Überlieferung endgültig für Hippolytos zurückeroberet. Freilich scheint Bonwetsch (a. a. O. S. 14) damit „die Zugehörigkeit zu den Philosophumenen noch nicht erwiesen“. Nun, darüber liesse sich dann ja weiter reden.

nicht unangefochten in der Überlieferung blieb, dass die jeweiligen Benutzer der Schrift ihre eigenen Gedanken einzuschwärzen sich bemühten, ist nicht zu verwundern. Der erste, der hierauf achtete, scheint Bunsen gewesen zu sein. Er war freilich der Ansicht (a. a. O. S. 184. 186), dass „nicht mehr als Eine Einschaltung sich im Texte der Abhandlung gegen Noët findet“. Er meinte die Stelle des 14. Capitels [Lag. S. 53, 1 τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα], „wo die Einführung des heiligen Geistes nicht nur den ganzen Ideenzusammenhang stört, sondern auch Hippolyt mit sich selbst in Widerspruch bringt, indem er danach den heiligen Geist die dritte Person (πρόσωπον) nennt“. Diese eine, auch später von Lipsius gemachte Beobachtung erschöpft jedoch den Umfang der Einschwürzungen nicht. Volkmar fand (a. a. O. S. 136) „spätere Interpolation ganz begreiflich“ und so geartet, dass sie „sich aus dem Zusammenhang einfach ablöst“. Von den fünf Beobachtungen, die er (S. 136, A. 1) verzeichnet, sind aber mindestens drei unzutreffend; sie erklären sich genugsam aus Hippolytos' Schreibweise und Darstellung; nur die vierte — „die ausdrückliche Erklärung, Jesus habe eine λογική, ἀνθρωπίνη ψυχή gehabt, gehört erst der nachnicänischen Zeit an“ — ist zutreffend. Gemeint ist die Stelle des 17. Capitels (Lag. 55, 20) λαβὼν δὲ καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην [λογικὴν δὲ λέγω], wo die eingeklammerten Worte ein apollinaristischer Zusatz sind. Lipsius, der („Quellen“, S. 135) gleichfalls dieselben Worte für solche erkannte, welche die apollinaristischen Streitigkeiten voraussetzen, hat (a. a. O. S. 134. 135) eine ganze Reihe von weiteren „Stellen, in denen vom heiligen Geiste die Rede ist“, weil „zum Teil geradezu sinnstörend“, als spätere Einschaltungen gekennzeichnet. Ich verzeichne sie hier zum Zwecke besseren Verständnisses, indem ich die unzweifelhaft sicheren voranstelle. Lag. S. 50, 4 (c. 8): καὶ πνεύματος ἁγίου καὶ τούτους εἶναι ὄντως τρία; S. 51, 9 (c. 10): καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γενῶν, desgl. 13 (c. 11): ὡς



φῶς ἐκ φωτός; S. 52, 13 (c. 12): πνεύματι ἁγίῳ προσκυνουόμεν; S. 52, 29 (c. 14): τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος; S. 53, 1 (c. 14): τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα, schon von Bunsen bemerkt (vgl. oben). Daneben findet sich Zweifelhafte, Lag. S. 50, 23 (c. 9): καὶ ὡς θέλει πνεῦμα ἅγιον δωρεῖσθαι, λάβωμεν. Nach Lipsius (a. a. O. S. 135) könnte man in c. 12 (Lag. S. 52, 3—13) von ἀνακεφαλαιοῦται γὰρ ὁ μακάριος Ἰωάννης bis νῦν δὲ πιστεύομεν „für Zuthat des Interpolators halten: denn der Schriftbeweis beginnt erst nach προσκυνουόμεν [soll heissen πιστεύομεν, da ja der Satz, zu dem προσκυνουόμεν gehört, wie zuvor bemerkt, unzulässige Einschaltung ist] mit ἴδωμεν οὖν τὰ γεγραμμένα; überdies kommt das Citat aus Joh. 1, 1 weiter unten noch einmal. Doch wäre eine solche Wiederholung wenigstens nicht unmöglich; auch sieht man den Zweck dieser Interpolation nicht ein.“ Von sehr zweifelhafter Echtheit ist endlich Lag. S. 53, 16 (c. 14): διὰ γὰρ τῆς τριάδος ταύτης πατὴρ δοξάζεται. — Nach diesen Zwischenbemerkungen kehren wir zu dem oben verlassenen Gedankenzusammenhange zurück.

Caspari, der sonst so peinlich vorsichtig ist, hat sich durch die von ihm ausdrücklich erwähnte Thatsache, dass „eine Schrift gegen alle Monarchianer nirgends erwähnt wird“, gleichwohl nicht abhalten lassen, dem Hirngespinnst ihrer Annahme weiter nachzuhängen. „Zuvörderst,“ meint er (a. a. O. S. 400), „lässt es sich nämlich doch sehr wohl denken, dass Hippolyt, bald nachdem er das *Σύνταγμα* verfasst hatte, noch eine besondere Schrift gegen die Monarchianer schrieb, indem ihm bei der Gefahr, die der römischen Kirche damals gerade von ihrer Seite drohte, das, was er im *Σύνταγμα* gegen sie gesagt hatte, wegen seiner Kürze sehr leicht als ungenügend erscheinen konnte. Schrieb er aber damals eine solche Schrift, so musste sie gleich dem kurz vorher verfassten *Σύνταγμα* mit den Noëtianern als den jüngsten und zugleich gefährlichsten monarchianischen Häretikern schliessen und also

in diesem Stücke mit ihm parallel laufen.“ Ja, er spinnt den Gedanken im Folgenden noch weiter, indem er fortfährt: „Ist diese Schrift in der oben angegebenen Weise entstanden, so legt ihr Verhältnis zum *Σύσταγμα* oder genauer zu dessen letztem Teil die Annahme nahe, dass sie sehr frühzeitig zu ihm hinzugefügt worden ist, vielleicht mit Weglassung der kurzen, von den Monarchianern handelnden Schlussabschnitte desselben — eine Art Contamination beider Schriften —, sei es nun von Hippolyt selbst, sei es von den ersten Abschreibern.“ Man begreift kaum, wie ein so nüchterner Forscher wie Caspari hier, wo er von der Überlieferung durchaus im Stich gelassen ist, es vorgezogen hat, im Dunkeln herumzutasten, statt auf dem schon durch Fabricius und Lipsius genügend erhellten Wege, über den ich im Vorstehenden überdies noch besseres Licht verbreitet zu haben glaube, weiter zu schreiten. „Darauf,“ fügt er entschuldigend hinzu, „dass wir eine Schrift Hippolyt's gegen alle Monarchianer nirgends erwähnt finden, wird man doch nicht zu viel Gewicht legen dürfen, wenn man bedenkt, dass dasselbe auch von den sicher von ihm herrührenden Philosophumena gilt“. Dagegen erlaube ich mir Einspruch zu erheben. Gewiss muss, wie ich zuvor schon hervorhob, auf den Mangel jeder Bezeugung einer Schrift wider die Monarchianer Gewicht gelegt werden. Dieser Mangel würde, wenn Hippolytos eine solche Schrift wirklich geschrieben, allerdings sehr auffällig sein, während der Gründe für das völlige Schweigen der Überlieferung über des Hippolytos' Refutatio, von ihrem Fehlen auf dem Bischofsstuhl der Bildsäule an bis in die späteren Zeiten der griechisch redenden Kirche des Altertums, genügend vorhanden sind. Sie waren Caspari so gut bekannt wie jedem anderen Forscher; es durften daher beide Schriften nicht unter diesem Gesichtspunkte neben einander gestellt werden. Was soll man endlich dazu sagen, wenn er die Worte *πᾶσαι τοσαῦται αἰρέσεις* der oben angeführten Stelle

nur für „den subjectiven Ausdruck eines eifrigen Gegners“ erklärt, „den man nicht pressen und auf den man nicht zu viel bauen darf“? Was Caspari hier unterlässt, das haben er sowie Volkmar und Harnack einer anderen Stelle der Überlieferung gegenüber zu viel gethan.

Man darf mit Recht fragen, wie Caspari in der zuvor angeführten Stelle zu der Annahme kam, das Syntagma habe dem Hippolytos angesichts der der römischen Kirche von Seiten der Monarchianer drohenden Gefahr „wegen seiner Kürze“ sehr leicht als ungenügend erscheinen können. Woher weiss denn Caspari das? Der Grund, der für ihn wie für Volkmar und Harnack bestimmend gewesen, ist der, „dass das ganze *Σύνταγμα* von Photius als *βιβλιδάριον* bezeichnet wird, ein Ausdruck, der sich nicht, wie allenfalls die Äusserungen Hippolyt's über sein Buch, relativ fassen lässt“. Ich frage blos: Warum denn nicht? Es liegt nach meiner Überzeugung auch nicht der geringste Grund vor, das Wort *βιβλιδάριον* anders als relativ zu fassen. Dadurch, dass man dies Wort fort und fort gezwängt hat, hat man sich die Einsicht in den eigentlichen Sinn der Überlieferung verbaut und ihre Erklärung ganz unnötig erschwert.

Ich hebe von der uns mehr oder weniger noch erkennbaren Behandlung der 32 Ketzereien nur wenig hervor. Im Hinblick auf dasjenige, was wir jetzt über die von Ebed-Jesu erwähnten *Capita adversus Caium* wissen <sup>1)</sup>, in denen Bunsen, im Anschluss an Fabricius, noch eine Schrift gegen die Cainiten erkennen zu müssen glaubte (a. a. O. S. 198), kann gar keine Rede davon sein, dass diese *Capita* etwa den betreffenden Teil des Syntagma gebildet hätten. Nach den wenigen Worten, die Hippolytos den Cainiten in der *Refutatio* (VIII, 20) widmet <sup>2)</sup>,

<sup>1)</sup> Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur, I, S. 602. 603.

<sup>2)</sup> Miller (S. 277) und Cruice (S. 422, 11 ff.) bieten folgenden Text: *Εἰ δὲ καὶ ἕτερά τινες αἰρέσεις ἠνομάζοντο Καϊνῶν, Ὀσιτῶν ἢ Νοαχιτῶν καὶ ἕτερον τοιούτων, οὐκ ἀναγκαῖον ἡγῆσαι τὰ ὑπ' αὐτῶν*

kann er sie auch im Syntagma nur kurz behandelt haben. Aber die Bestreitung der Montanisten, die Stephanos Gobaros (Phot. cod. 232, Bekk. S. 291<sup>b</sup>, 29: *τινας ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἰππόλυτος περὶ τῆς Μοντανιστῶν αἰρέσεως*) erwähnt, wird nur in Hippolytos' Syntagma zu suchen sein. Und wenn Epiphanius in seinem Panarion (Haer. XXXI, 33 Dind. II, S. 185, 24; Oehl. I, c. 35, S. 380) auf die Widerlegung der Valentinianer durch Hippolytos verweist, so kann er diese, da Hippolytos in der Refutatio (VI, 21—37; X, 13) nur die Lehre des Valentinus auseinandersetzt und durch ihre Vergleichung mit der des Pythagoras und Platon ihre Herkunft aus deren Schriften begründet, nur in dessen Syntagma gelesen haben (Döllinger, a. a. O. S. 22; Caspari, a. a. O. S. 402, A. 230). Und dieses sollte ein so kleines Büchlein gewesen sein, wie die genannten Gelehrten uns glauben machen wollen? Lipsius hat derart unter dem Zwang dieser Vorstellung gestanden und ist so sehr bestrebt gewesen, die ureigentliche Deminutivbedeutung des *βιβλιδάριον* zu retten, dass er aus Photios' Worten — ich setze von ihnen her, worauf es ankommt: *ταύτας* (d. h. *αἰρέσεις*) *δέ φησιν ἐλέγχους ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου, ὧν καὶ σύνουψιν ὁ Ἰππόλυτος ποιούμενος τότε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι* —, und zwar aus jenem *σύνουψιν ποιούμενος*, eine von Hippolytos selbst zu seinen *ἐλεγχοι*, der ausführlichen Schrift, gefertigte kurze Übersicht, ein Summarium erschloss („Quellen“, S. 127). Seine Annahme verdeutlichte er durch folgenden Wiederherstellungsversuch

*λεγόμενα ἢ γινόμενα ἐκθέσθαι, ἵνα μὴ κἂν ἐν τούτῳ τινὰς αὐτοὺς ἢ λόγου ἀξιούς ἡγῶνται.* Es ist klar, dass hier Bunsen's Änderung im Finalsatz (a. a. O. S. 84, A. 3): *ἵνα μὴ κἂν ἐν τούτῳ τινὲς αὐτοὺς* (unter Beseitigung des sinnlosen *ἢ*, was übrigens Cruice nicht angemerkt hat) *λόγου ἀξιούς ἡγῶνται* allein das Richtige trifft, mit Ausnahme des *κἂν ἐν*, denn *κἂν* ist = *καὶ ἐάν*, was hier unmöglich ist. Cruice wollte *ἐν* getilgt wissen. Dann müsste jedoch *κἂν* = *καὶ ἐν* geschrieben werden. Da aber *ἐν* deutlich überliefert ist, so muss *καὶ ἐν* geschrieben werden.

der Worte des Hippolytos: *τούτων τῶν λβ' αἰρέσεων ἐλέγχοις ὑποβληθέντων . . . καὶ σύνοψιν αὐτῶν ποιήσομαι*. Diese letztere Wendung aber zeigt offenbar, dass der Wunsch der Vater des Gedankens war. Es ist nach meiner Überzeugung überhaupt ganz unnötig, an dem Wortlaut des Photios heranzubessern, was doch Lipsius ohne Frage that, wenn er sagt: „Wenn das Summarium für sich allein umlief, so war diese Angabe für Photios freilich nicht mehr völlig verständlich, daher er mit Einfügung von *ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου* zu helfen suchte.“ Mit *τὸδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι*, das als Hippolytos' Ausdruck zu verstehen ist, bezeichnet Photios eben das *Σύνταγμα κατὰ αἰρέσεων λβ'*, das er im Eingang *βιβλιδάριον* genannt hat.

Ich sagte bereits, man habe dies Wort unnötig gezwängt. Gewiss, *βιβλιδάριον* ist wie *βιβλίδιον* ein Diminutivum von *βιβλίς*, wie *βιβλίον* von *βίβλος*, *λογίδιον* von *λόγος*, aber die Alten sind weit davon entfernt gewesen, diese Worte immer auf die Goldwaage zu legen; die einfache Wortform und die Verkleinerungsform sind oft ohne ersichtlichen Grund vertauscht worden. Indem ich an die aus dem bereits Gegebenen zuvor erschlossene, allgemein gehaltene Umfangsbestimmung hier erinnere, sei Folgendes bemerkt. Die Bruchstücke der berühmten christologischen Hauptschrift des Apollinarios, des „Erweises der Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen“ (*Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*), die ich zusammenzubringen versucht habe, füllen in der meinem „Apollinarios von Laodicea“ (Leipzig 1892) beigefügten Ausgabe von „Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica“ 12 Seiten durchschnittlich zu je 35 Zeilen. Das ist fürwahr jammervoll wenig. Denn wenn wir bedenken, dass Gregorios von Nyssa, der das Werk des Laodicensers eingehend widerlegte, und dem wir daher die meisten Bruchstücke desselben verdanken, wiederholt über die Weitschweifigkeit (*λογογραφία*) seines Gegners (*λογο-*

*γράφος*) klagt und deswegen sich erlaubt, über viele Abschnitte mit wenigen Worten hinwegzugehen, andere, ihm weniger wichtig erscheinende nur ganz allgemein inhaltlich wiederzugeben, so werden wir den wirklichen Umfang der Schrift des Laodiceners mindestens auf das Vierfache des Erhaltenen schätzen dürfen. Gleichwohl bezeichnet Theodoretos das Werk, das er in Händen hatte, und aus dem er uns eine Reihe wertvoller Bruchstücke aufbewahrt hat (a. a. O. S. 385, 14—386, 9; S. 387, 10—13), als *περὶ σαρκώσεως λογίδιον*. Beweist diese Thatsache nicht deutlich auch für das *βιβλιδάριον* (Photios) und *βιβλίον* des Hippolytos? Wir werden zu dem vorher nur vergleichsweise herangezogenen Maass (Buch X der Refutatio) ein gut Stück hinzuthun können, ohne damit den Rahmen eines *βιβλιδάριον* zu überschreiten.

Es käme nun noch darauf an, zu den übrigen Äusserungen des Photios über Hippolytos' Syntagma Stellung zu nehmen. Ich meine, der Streit über diese ist längst im Sinne derer entschieden, welche das *ὀμιλοῦντος Εὐρηναίου* ohne ein beigefügtes Object von mündlichen Vorträgen desselben verstehen, was in der That am einfachsten und natürlichsten ist. Harnack's auch von Hilgenfeld<sup>1)</sup> geltend gemachte Einwendung (a. a. O. S. 176), *ὀμιλεῖν* ohne Object in der Bedeutung „Vorträge halten“ sei für die ersten Jahrhunderte nicht nachweisbar, hat sich durch die gleich zu nennende, von Caspari beigebrachte Stelle, an deren Beweiskraft allerdings die von Lipsius („Quellen“, S. 127, A. 2) angeführten Stellen, deren Wert schon Hilgenfeld (a. a. O.) mit Recht in Frage stellte, nicht heranreichen, als gegenstandslos gezeigt. Ja, Caspari hat (a. a. O. S. 398/399, A. 227) den Gegenstand des Streits den Gegnern durch die verständige Bemerkung entwunden: „Abgesehen davon, dass

<sup>1)</sup> Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt. Leipzig 1884. S. 11, Anm. 17.

das objectlose *ὁμιλεῖν* doch schon im ersten Canon des ancyranischen Concils und also im Anfang des vierten Jahrhunderts (314) in der Bedeutung ‚religiöse Vorträge halten, predigen‘ vorkommt, und zwar als ein stehender, fester, und daher schon seit längerer Zeit gebräuchlicher ‚terminus‘ (*προσφέρειν δὲ αὐτοὺς ἢ ὁμιλεῖν . . . μὴ ἐξεῖναι*, Suic. Theas. unt. *Ὀμιλία*), so braucht das *ὁμιλοῦντος* nicht notwendig Hippolyt's eigenes Wort gewesen zu sein, sondern kann es auch recht gut Photius angehören, indem dieser dem von Hippolyt selbst gebrauchten Ausdruck, nur den Sinn desselben wiedergebend, einen zu seiner Zeit gebräuchlichen substituirt haben kann.“ Harnack that dem Texte des Photios sicherlich Gewalt an, indem er aus *ταῖτας* ein *αὐταῖς* ergänzte und übersetzte: „Hippolyt sagt, dass die Ketzereien Widerlegungen unterzogen worden, indem Irenäus sich mit ihnen befasste.“ In diesem Falle, so schloss er, werde über mündliche oder schriftliche Widerlegungen nichts ausgesagt, die *ἐλεγχοί* aber machten es wahrscheinlicher, an letztere, nämlich an des Irenäos *Ἐλεγχος* der falschberühmten Gnosis zu denken. Nach meiner Meinung hat Caspari mit Fug darauf aufmerksam gemacht, dass das *ὦν* (der mündlichen Vorträge des Irenäos) *σύνοψιν ποιούμενος Ἰππόλυτος τόδε τὸ βιβλίον (das Σύνταγμα) φησὶ συντεταχέναι* der Photios-Stelle sehr wohl zusammenstimme mit den aus dem Eingang der Refutatio oben angeführten Worten *ὦν* (d. h. *τῶν αἰρετικῶν*) *μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἀδρομερῶς ἐλέγξαντες*. Das Werk war also nach Hippolytos' eigener Aussage bei Photios ein gedrängter Auszug aus mündlichen Vorträgen des Irenäos.

Über die Frage, ob Hippolytos nur den Inhalt der mündlichen Vorträge des Irenäos wiedergegeben oder auch dessen Werk schon im Syntagma benutzt habe, ist zwischen Lipsius und Harnack mit dem Aufgebot vielen Scharfsinns hitzig gestritten worden. Ihre Erörterungen und Entgegnungen, sowie ihre verschiedenen Aufstellungen und

Mutmassungen, besonders auch über weitere, für Hippolytos als Verfasser des Syntagma anzunehmende Quellen, wie etwa das Syntagma des Justinus, an welches auch Hilgenfeld denkt (a. a. O. S. 13. 15. 20. 21), sind oft derartig scharfkantig und spitzig, dass demjenigen, der unbefangen ihren Ausführungen folgt, der unbehagliche Eindruck erwächst, als weiche damit aller feste, geschichtliche Boden unter den Füßen. Alle die Stellen, in denen Lipsius zu dem Ergebnis kommt, dass Hippolytos' Abhängigkeit von dem Werke des Irenäos nicht ausgeschlossen sei („Quellen“, S. 160 ff.), lassen meiner Ansicht nach sämtlich die Erklärung einer Abhängigkeit von dem gesprochenen Worte zu. „Die teilweise wörtlichen Berührungen“ (vgl. z. B. S. 160/161) nötigen durchaus nicht zur „Annahme einer schriftstellerischen Abhängigkeit Hippolyt's vom Elenchus“, sondern erklären sich zumeist aus der Bezugnahme auf bekannte, von beiden benutzte Schriftstellen. Endlich scheinen mir die zeitlichen Bestimmungen für die Abfassung des, wie jetzt von allen anerkannt wird, in Rom geschriebenen Syntagma gegen eine schriftstellerische Abhängigkeit des Hippolytos von Irenäos zu sprechen<sup>1)</sup>.

Nitzsch machte in seiner Dogmengeschichte (I, 162) zuerst auf die Möglichkeit aufmerksam, dass Hippolytos in Gallien Schüler des Irenäos gewesen sei, während Lipsius anfangs noch an einen gemeinsamen kleinasiatischen Aufenthalt beider dachte („Epiph.“, S. 42), den er aber später aufgab („Quellen“, S. 138). Für jenes Schülerverhältnis des Hippolytos in Gallien nimmt Lipsius (a. a. O. S. 156) die Zeit um 185 an, setzt die Geburt des Hippolytos etwa ins Jahr 165 und lässt ihn das Syntagma etwa mit 30 Jahren, die Refutatio als Sechziger

<sup>1)</sup> Aus zeitlichen Erwägungen kann ich mich mit Hilgenfeld's Auskunft (a. a. O. S. 13): „Es müsste befremden, wenn Hippolytus, als er den persönlichen Verkehr des Irenäus nicht mehr genoss, die schriftliche Darlegung seines Lehrers ganz bei Seite gelassen hätte,“ nicht befreunden.



geschrieben haben, während Döllinger (a. a. O. S. 125) die Abfassung der Refutatio um das Jahr 230, Caspari (a. a. O. S. 403), wohl genauer, in die Jahre 230—235 verlegt. Ob „aus diesen ungefähren Ansätzen der Vortheil“ erwächst, „dass die Bekanntschaft Hippolyt's mit dem ketzerhistorischen Werke seines Lehrers dann grosse Wahrscheinlichkeit gewinnt“, möchte ich bezweifeln. Lipsius setzt die Abfassung des Syntagma um die Mitte des Episcopats des Victor (189 bis 198 oder 199), also etwa 195 an (a. a. O. S. 150). Die von ihm vermutete Abhängigkeit des Hippolytos vom Elenchus des Irenäos würde allerdings in dem Falle „grosse Wahrscheinlichkeit“ gewinnen, wenn Irenäos sein Werk unter Eleutheros, dessen Episcopat er von 174 oder 175—189 rechnet, während andere die Jahre 177—190, Eusebios V, 1—5. 22. 28 zufolge, für zutreffender halten, „wahrscheinlich erst nach 177“, d. h. also im Anfange von dessen Episcopat, schrieb (S. 138). Ziegler<sup>1)</sup> verlegt aber die Abfassung in die letzten Jahre des Eleutheros, d. h. etwa um 190. Besonders beachtenswert erscheint mir endlich Stieren's Zeitansatz (im 2. Bande seiner Irenäos-Ausgabe, S. 369). Aus der Erwähnung des Tatianos und der Enkratiten bei Irenäos (I, 28, 1. p. 258 f.), die nach der Chronik des Eusebios erst im Jahre 172 hervortraten, schloss dieser auf den Anfang der siebziger Jahre des zweiten Jahrhunderts als Abfassungszeit der ersten Bücher des Werkes, während er die der letzten Bücher in die Jahre 186—192 verlegte. Ja, „die zwei letzten Bücher können“ — nach Bardenhewer<sup>2)</sup> — „auch erst während des Pontificats Victor's I. (189—198/199) geschrieben sein“. Beruht diese Rechnung für die Abfassungszeit des Werkes des Irenäos auf Richtigkeit, so erscheint mir damit die Möglichkeit

<sup>1)</sup> Ziegler, Des Irenäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche (Beilage zum Jahresbericht des Königl. Joachimsthal'schen Gymnasiums). Berlin 1868. S. 6, A. 2.

<sup>2)</sup> Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, I (Freiburg 1902), S. 502.

einer schriftstellerischen Abhängigkeit des Hippolytos in seinem Syntagma von der Ketzerbestreitung des Irenäos nicht nur sehr unwahrscheinlich, sondern, bei richtiger Schätzung der Verhältnisse der Buchervielfältigung und Buchverbreitung im Altertum, so gut wie ausgeschlossen.

Nachschrift. Auch diese Hippolytos-Arbeit möge wie die zuvor erwähnte mit einer Nachschrift versehen werden, die ebenso wie dort eine, wie ich glaube, wichtige Mitteilung bringen soll. Auf dem in den Tagen vom 4. bis 10. September 1902 zu Hamburg abgehaltenen XIII. Internationalen Orientalistencongress zeichnete sich die vom Prof. Dr. K. Krumbacher (München) ins Leben gerufene und zielbewusst geleitete VIII. Section, die auf dem XII. Orientalistencongress in Rom 1899 infolge ganz schiefer Auffassung von Seiten der dort massgebenden Kreise um ihre Daseinsberechtigung kämpfen musste, in Hamburg durch zahlreiche Beteiligung und rege Verhandlungen ihrer Sitzungen aus. Sie vertrat hier die „Wechselwirkungen zwischen Orient und Occident“, die ja, was bei uns in Deutschland keines Beweises bedarf, in erster Linie durch Byzanz vermittelt sind, weswegen eben die byzantinischen Studien an dem grossen, die Völker verbindenden Werke der Orientalistencongresse in hervorragendem Maasse mitzuwirken berufen sind. In vortrefflicher Weise hat mein Freund Dr. Waldemar Nissen, der erste Kenner des byzantinischen Klosterwesens, als Schriftführer der VIII. Section und Berichterstatter der „Hamburger Nachrichten“ diese Gedanken in seinem einleitenden Artikel „Byzanz und die Byzantinistik“ (Hamburger Nachrichten vom 7. September Nr. 211) erörtert und begründet und ihnen auch im ferneren Verlauf seiner Berichte Ausdruck gegeben. „Der verhältnismässig ausführliche Bericht über die Sitzungen gerade dieser Section“ — sagt er zum Schluss (Hamburger Nachrichten vom 10. September Nr. 213), und ich stimme ihm, die

Sache auch von dieser Stelle aus, wie so oft schon, theologischen Kreisen empfehend, von Herzen zu — „bezweckt, in immer weiteren Kreisen das Gefühl lebendig zu machen, dass die Orientalistik und ganz besonders die Byzantinistik kein weltfremdes, dem modernen Menschen fernliegendes Gebiet ist, dass vielmehr tausend Fäden unsere moderne Culturwelt durch Vermittelung der Balkancultur, in der westliche und östliche Elemente organisch gemischt erscheinen, mit dem Orient verbinden. Nach Italien leiten die meisten und stärksten dieser Fäden, aber auch in Deutschland und im germanischen Norden sind sie zahlreich nachzuweisen, theils in directer Verbindung, theils über Italien. Zwei byzantinische Prinzessinen haben den deutschen Kaiserthron geziert, Theophano und Maria, die Rose von Byzanz; Unionspläne [von denen auch in dieser Zeitschrift wiederholt die Rede war] beschäftigten sowohl die Hohenstaufen wie Kaiser Manuel; Normannen aus Russland, Schweden und Norwegen, Franken, Engländer und Deutsche finden wir in Miklagard (Konstantinopel) in landsmannschaftlichen Söldnerabteilungen eine grosse Rolle spielen; Jahrhunderte lang war der gesamte Handel des Abendlandes von dem byzantinischen Reiche abhängig, selbst dann noch, als Amalfitaner, Genuesen, Venetianer sich als die Herren in Konstantinopel geberdeten: wer Herr im Lande war, ist ja gleichgültig, solange das Land selbst seine Bedeutung als Durchgangsstation für den Handel behauptete, und das hat das Gebiet des Ägäischen Meeres gethan, bis die Türken es dem wirtschaftlichen Tode zuführten. Zeitweilig ist sogar eine deutsche Handelsniederlassung, ein deutscher Fondaco in Konstantinopel gewesen. Was endlich Byzanz durch seine Erhaltung altgriechischer Cultur dem Abendlande geleistet hat, kann hier nur angedeutet werden. Jede Wissenschaft bedarf, wenn sie gedeihen soll, eines gewissen Wohlwollens der Mitwelt; möge auch dieser Congress dazu beigetragen haben, der jungen Byzantinistik dieses Wohlwollen zu

verschaffen.“ — In der mit der Section II B „Iran“ am 6. September abgehaltenen, von 40 Teilnehmern besuchten gemeinsamen Sitzung hielt Prof. Dr. Gregor Chalatiantz (Moskau) an zweiter Stelle einen Vortrag über „Die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus“. In der sich daran schliessenden Verhandlung konnte der Schreiber dieser Zeilen des Vortragenden Meinung durch eine ergänzende Bemerkung richtigstellen (s. VII. Bericht, S. 13) und des weiteren ihn auf die bisherigen Bemühungen um das im griechischen Wortlaut nicht mehr erhaltene, sondern nur durch lateinische Übersetzung bezw. Bearbeitung uns bekannte Werk weisen. Prof. Chalatiantz ist höchst erfreulicher Weise im Besitze einer vollständigen armenischen Übersetzung der Chronik des Hippolytos; die hier bis ins 7. Jahrhundert fortgesetzt ist. Seinen Darlegungen zufolge hat Andreas im 4. Jahrhundert — doch wohl derselbe, der, ohne die von ihm benutzten Schriften des Hippolytos zu nennen, diesen neben anderen kirchlichen Vätern erwähnt und in mehreren Stellen seines Commentars zur Apokalypse anführt (vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur, I, S. 613, 624) — noch die vollständige Chronik des Hippolytos vor sich gehabt. Die armenische Übersetzung nun, von der wir jetzt hören, weist einen ganz erheblich grösseren Umfang auf, als wir aus der lateinischen Übersetzung bezw. Bearbeitung erschliessen können. Wenn Prof. Chalatiantz dieselbe demnächst veröffentlicht, wozu auch diese Zeilen ihn noch besonders mahnen sollen, so werden wir hoffentlich nicht nur sachlich wertvolle neue Belehrung aus ihr schöpfen, sondern wohl erst dann mit begründeter Aussicht auf Erfolg im Stande sein, an der Hand des Armeniers aus den späteren byzantinischen Chronographen, die das Werk benutzt haben, grössere Bestandteile desselben, was bisher noch nicht geschehen (vgl. Harnack a. a. O. S. 626/627 u. S. 645/646), in griechischer Fassung ans Licht zu ziehen.

IV.

**Die Theologie des Theophilus  
von Antiochien<sup>1)</sup>.**

Von

**Otto Clausen-Kiel,**  
Vicar in Hademarschen.

**Litteratur.**

Theophilus-Ausgabe von J. C. Th. Otto, *Corpus apologetarum christ. saec. II*, vol. VIII, Jena 1861, und ältere (Wolf 1724; Migne, *Patrol. ser. gr. tom. VI*, 1857). — Übersetzungen von G. Chr. Hosmann-Kiel, Hamburg 1729; Chr. Fr. Rössler (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Teil; nur teilweise Übers.), Leipzig 1776; W. F. Thienemann, Leipzig 1834.

A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche.* — M. v. Engelhardt, *Das Christentum Justin's des Märtyrers*, Er-

<sup>1)</sup> Die geschichtliche Person des Bischofs Theophilus von Antiochien ist uns aus der Chronik und der Kirchengeschichte des Euseb bekannt (cf. Chronik zum 2185. Jahr Abraham's = 9. Jahr Marc Aurel's und hist. eccl. IV, 20. 24). Darnach ist Theophilus sechster Bischof von Antiochien in Syrien gewesen, hat unter M. Aurel sein Amt geführt und ist vielseitig litterarisch thätig gewesen. Die genauere Zeitangabe der Chronik, wonach Theophilus im 9. Jahr M. Aurel's sein Amt angetreten hat und im 17. Jahr Aurel's Maximin als sein Nachfolger auf den Bischofsstuhl gekommen ist, ist, wie A. Harnack für alle Angaben über die Amtszeiten der antiochenischen Bischöfe gezeigt hat (*Gesch. der altchristl. Litt.*, II<sup>1</sup>, S. 119 ff. 208 ff. 319 f.) wohl nicht mehr als künstliche Construction und darum auch von Euseb selbst in der hist. eccl. wieder fallen gelassen. Bestehen bleibt bezüglich der Zeit des Theophilus nur 1. die Wahrscheinlichkeit, dass die Amtszeit des Theophilus der Hauptsache nach in die zweite Hälfte der Regierungszeit M. Aurel's gefallen ist, d. h. in die 70er Jahre des 2. Jahrh. (denn wenn Euseb h. e. auch die genaue Datirung aufgibt, so bringt er den Bericht über Theophilus doch im unmittelbaren Anschluss an die Zeit M. Aurel's; die Überlieferung über Theophilus haftete damals also jedenfalls an

(XLVI [N. F. XI], 1.)

langen 1878. — O. Craemer, Die Grundzüge des christlichen Glaubens um 150 (Zeitschr. f. w. Th., 1896, S. 217—251). — E. Renan, Histoire des origines du Christianisme, Bd. VII, Marc Aurèle, Paris 1882. — [Henry Dodwell, An epistolary discourse, proving from the Scriptures and the First fathers, that the Soul is a principle naturally mortal, London 1706. — A. Harnack, Theoph. von Antiochien und das N. T. (Zeitschr. f. K.-G., Bd. XI, 1890). — E. Noeldchen, Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des 2. Jahrh., berücksichtigt den Theophilus nicht (Zeitschr. f. w. Theol., 1885, S. 462—490). — Dazu die neueren Kirchengeschichten und Dogmengeschichten.]

der zeitlichen Zusammengehörigkeit von M. Aurel und Theophilus; 2. die Möglichkeit, dass die Amtszeit des Theophilus bis über die Mitte, äussersten Falles bis gegen Ende der 80er Jahre gedauert hat. (Dieser terminus ad quem wird nämlich bestimmt durch die Notwendigkeit, den Nachfolger des Theophilus, Maximin, mindestens von 188/89 an im Amte sein zu lassen [s. A. Harnack, a. a. O.] )

Von den vielseitigen von Euseb aufgezählten Schriften des Theophilus kommen für die folgende Darstellung nur die als ein Werk geltenden *Τρία τὰ πρὸς Ἀυτόλυκον στοιχειώδη συγγράμματα* (h. e. IV, 24) in Betracht, gegen deren Echtheit weder sachlich noch zeitlich (trotz der Bedenken von Dodwell, Diss. in Iren. §§ 44. 50, Oxoniae 1689, und addenda ad Jo. Pearsoni dissert., sowie von Erbes, Jahrbücher f. prot. Theol. 1879 und 1888) nichts vorliegt. Alle übrigen Schriften sind verschollen. Der unter dem Namen des „Theophilus von Antiochien“ zuerst 1576 von de la Bigne auf Grund einer jetzt verlorenen Handschrift herausgegebene Evangeliencommentar ist formell wie theologisch und kirchlich so völlig von den „Schriften an Autol.“ verschieden, dass Theophilus von Antiochien schwerlich Verfasser beider Werke sein wird. Der Streit um die Echtheit des Commentars ist hauptsächlich zwischen Th. Zahn (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canong, II u. III, S. 198—277, Erlangen 1883 u. 84) und A. Harnack (T.U. I, 4, Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, Leipzig 1883) geführt, durch A. Hauck, Zur Theophilus-Frage (Zeitschr. f. k. Wiss. u. k. Leben, 1884, S. 191—198), und W. Bornemann, Zur Theophilus-Frage (Zeitschr. f. K.-G., 1889, Bd. X, S. 189—252) aufgenommen, wonach der Commentar eine exegetische Compilation etwa aus dem 5.—6. Jahrh. darzustellen scheint, also hier ausser Frage bleibt.

Zur Theophilus-Frage vgl. noch A. Harnack, Die Zeit des

## I. Die Grundelemente der geistigen Persönlichkeit des Theophilus.

Theophilus von Antiochien, der Verfasser der „Drei Schriften an Autolykus“, tritt uns in diesem als einziges von seinen Schriften uns erhaltenen Werk als Apologet der christlichen Religion entgegen. Als solcher ist er nicht lediglich und nicht in erster Linie Theologe, sondern christliche Persönlichkeit, die mit eigenster Anteilnahme ihren Glauben vertritt, — dies nun freilich mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln theologischer Bildung, mit Hilfe ihrer „Theologie“. Sofern letztere eben darum nicht unabhängig ist von der Art jener Persönlichkeit, vielmehr in manchen Punkten durchaus in ihr wurzelt und aus ihr ihre Motive empfängt, ist in erster Linie die geistige Persönlichkeit des Theophilus, ihr allgemeiner Grundgehalt ins Auge zu fassen. Erst so gewinnen wir ein Bild von Theophilus als christlichem Charakter im Rahmen seiner Zeit und seiner Bildung.

Unter der Oberfläche der einzelnen Gedanken und Formeln, denen wir in den Schriften an Autolykus begegnen, sehen wir elementare Kräfte an der Arbeit — gegeneinander, miteinander und durcheinander — als die Wirkungen der verschiedenartigen Strömungen des geistigen Lebens jener Zeit, die sich in Theophilus getroffen haben. Jede sucht seiner Persönlichkeit ihren Stempel aufzudrücken, keine verleugnet sich an irgend einer Stelle ganz. So wird in Theophilus eine Persönlichkeit geschaffen, die, so wenig sie ein Ganzes genannt

---

Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe, Leipzig 1878 („antiquit“ durch die Untersuchungen in A. Harnack's Geschichte der altchristl. Litteratur). — A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrh., T.U. I, 1 u. 2, Leipzig 1882, und die Entgegnung A. Hilgenfeld's: Die Überlieferung über die griechischen Apologeten des Christentums im 2. Jahrh. und ihr neuester Censor (Zeitschr. f. w. Theol., 1883, S. 1—45).

werden kann, so sehr doch als typisch gelten muss: Theophilus' Grundbewusstsein ist in seiner Zusammensetzung ein Beispiel ungestörter Art dafür, wie jene Zeit in geistiger Hinsicht an ihrem durchschnittlichen Material arbeitete; wie Theophilus so sind viele seiner Mitchristen innerlich geworden und fundirt gewesen, zumal seine bekannten und vielleicht noch mehr seine unbekannteren Apologetengenossen. Um so deutlicher tritt der typische Grundgehalt mit seinen verschiedenartigen Elementen bei Theophilus hervor, weil seine besonderen theologischen Vorstellungen sich fast durchweg in den Grenzen jenes Grundgehalts bewegen und, wo sie hinübertreten, nicht kräftig genug entwickelt sind, um, wie z. B. bei Irenäus und auch schon bei Justin, jenen Typus gebildeten kirchlichen Christentums durch einen eigenartigen theologischen Charakter zu verundeutlichen.

#### 1. Das rationale Element.

Unter den die geistige Persönlichkeit des Theophilus bildenden Grundelementen tritt in dem vorliegenden Werk die Bestimmtheit seines Denkens durch nüchterne Vernünftigkeit am auffallendsten an die Oberfläche.

Freilich verwirft Theophilus im Gegensatz zu den übrigen Apologeten Alles, was „Philosophie“ ist oder so heissen will; er ist weit davon entfernt, wie Justin das Christentum als „Philosophie“ zu empfehlen. Er hasst sie, ihr Name steht ihm zu sehr in Widerspruch mit ihren Leistungen. Damit verwirft er aber, ohne es zu wissen oder zu wollen, ein gut Teil seines gegenwärtigen geistigen Besitzes und seiner Denkweise. Er merkt nicht, dass er, wenn er seine Vernunft zur Erforschung göttlicher wie menschlich-irdischer Dinge gebraucht, eben noch in den Formen heidnischer Wissenschaft, der verhassten Philosophie denkt, dass er in Monotheismus und Moral, die ihm die Grundsätze aller Wahrheit sind, in gewissem Maasse heidnisch-philosophische Mitgift besitzt. Rationa-



listisch, wie es die Denkweise der griechischen Philosophie seit Aristoteles und der Stoa immer mehr geworden war, ist auch das Denken des Theophilus.

Überall ist zu spüren, wie hoch Theophilus dies vernünftige Denken einschätzt. Das Christentum hat ihm die geistige Befriedigung, die Wahrheit gebracht, also, wie er meint, auch das vernünftige Erkenntnisvermögen für die christlichen Wahrheiten, das er von der Philosophie verschüttet glaubt. So ist ihm alles das am Christentum wertvoll, was er sich auf vernünftigem Wege klar machen kann; alles, was das Christentum dem religiösen Gefühl bietet, ist, wo nicht ganz verschwunden, auf das Unterbewusstsein beschränkt (S. 97). Rational gekleidet treten die grossen Wahrheitssätze des Christentums einer nach dem anderen bei Theophilus auf, scharf und klar, wie es vernünftigem Denken entspricht, — Gott, der Schöpfer und Gesetzgeber<sup>1)</sup>, als ihr Centralpunkt. Durch vernünftige Beweise<sup>2)</sup> wird jedem „Willigen“, d. h. Jedem, der seine Vernunft gebrauchen will, die Brücke zum „Glauben“; zum Christentum geschlagen. Das Vernunftprincip beherrscht die Vorstellungen des Theophilus bis ins Einzelste; das wird sich bei Erörterung der Theologie im Besonderen auf Schritt und Tritt darthun.

So unbestreitbar nun aber dies Princip den Theophilus leitet, so wenig finden wir es doch offen ausgesprochen. Theophilus hütet sich offenbar, die Wahrheiten seines Christentums als blosses Ergebnis menschlich-vernünftigen Denkens erscheinen zu lassen; er traut der reinen Menschenvernunft nicht, obschon er durch sie seine Sätze baut, er wittert

---

<sup>1)</sup> Diese doppelte Form des Gottesgedankens als Spitze des rationalistischen Gedankengefüges hat sich in III, 9 fast zu einem „Bekenntnis“ gefestigt: *Ἡμεῖς δὲ καὶ θεὸν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἕνα τὸν κτιστὴν καὶ ποιητὴν κτλ. . . ., καὶ νόμον ἅγιον μεμαθήκαμεν, ἀλλὰ νομοθέτην ἔχομεν τὸν ὄντως θεόν.*

<sup>2)</sup> Natur-, Analogie- und Autoritätsbeweise (cf. bes. I, 5. 6).

in ihr geradezu die seiner Meinung nach vernunftfeindliche, dämonische „Philosophie“. Warum diese Scheu vor der Anerkennung des eigenen Grundprinzips? Birgt die geistige Persönlichkeit des Theophilus ein Element, das dem rationalen Element widerstrebt und seine offene Anerkennung bei Theophilus verhindert?

## 2. Das religiöse Element.

Wenn Theophilus für seine Vernunftsätze nicht die Autorität der Vernunft selbst in Anspruch nimmt, so muss er, weil er jene Sätze doch als Wahrheiten vertritt, sich auf eine andere Autorität gestützt haben, und zwar eine solche, die mehr gilt als das menschliche Denken. Diese übermenschliche und absolut vernünftige Autorität ist die göttliche Offenbarung; von dieser Autorität redet das Werk des Theophilus, so oft es seine vernünftigen Wahrheiten von aussen her stützen will.

Damit stossen wir auf ein neues Element im Grundbewusstsein des Theophilus, auf das religiöse Element. Dies ist es, das dem rationalen Element den Weg zur offenen Anerkennung vertritt. Er hebt im Offenbarungsgedanken alle Wahrheiten über die vielen widerstreitenden „Meinungen“ des menschlichen Denkens, der „Philosophie“ hinweg in eine Sphäre, wo sie für immer unbestreitbar sind, wo ihnen die von vielen Heiden, auch einst von Theophilus, immer gesuchte, im Heidentum aber nie gefundene unbedingte Autorität verliehen wird. In diesem Glauben an die Offenbarungsautorität hat das religiöse Bewusstsein des Theophilus seinen Schwerpunkt und seinen Rückhalt.

Bei derartiger religiöser Begründung der vorgetragenen „Wahrheiten“ konnte — durch diese Erkenntnis zeichnet sich Theophilus aus — von dem Christentum als „Philosophie“ nicht mehr die Rede sein; neben der göttlichen Offenbarung mussten die Meinungen der Philosophie verschwinden. Deshalb wird auch das Vernunftprinzip von

Theophilus verschwiegen. Aber es wird eben nur verschwiegen, es verhüllt sich nur unter dem religiösen Mantel der Offenbarung, — in Wahrheit geschieht ihm nicht nur nicht Abbruch, sondern es dringt seinerseits in den Offenbarungsgedanken ein, das in ihm gipfelnde religiöse Bewusstsein in verkehrte Bahnen leitend. Denn alle die Wahrheiten, deren Geltung Theophilus auf die Offenbarung zurückführt, sind ja nicht echt religiöse Wahrheiten — Offenbarung der Gottesgesinnung gegen die Menschenseele —, sondern vernünftige Wahrheiten, die auch ohne jede übernatürliche Offenbarung dem Menschengenossen erreichbar und in der That auch bei Theophilus Producte vernünftiger Überlegung sind. Der religiöse Offenbarungsgedanke ist hier demnach seines religiösen Inhalts beraubt. Die Form ist religiös, der Inhalt rational: Offenbarung vernünftiger Wahrheiten, eine in sich unmögliche Combination — und doch eben religiös-psychologisch möglich, sofern das unsichere vernünftige Bewusstsein des Theophilus das Bedürfnis hat, sich seine Sicherung aus dem religiösen Bewusstsein, aus dem Offenbarungsglauben zu holen.

Ist nun aber der Offenbarungsglaube die einzige Äusserung religiösen Lebens bei Theophilus? Specifisch Religiöses scheint zunächst nicht weiter vorhanden; das Motiv, das den Theophilus zum Christentum trieb, war, wenn überhaupt ein religiöses, anscheinend nur das Verlangen nach göttlicher Offenbarung, die Offenbarungsidee. Und doch lassen sich noch andere Motive wärmerer Religiosität bei Theophilus finden, wenn wir ihm nur richtigen Pulsschlag fühlen, wenn wir sein innerstes Fühlen und Gestimmtsein aus seinen Worten zu erfassen vermögen.

Mit grösster Energie, die in dem Gefühl völliger Sicherheit der Position auf Grund der Offenbarung beruht, vertritt Theophilus seine Sätze, vor Allem die beiden Hauptstücke Monotheismus und Sittlichkeit, das schon aus

- dem Heidentum mitgebrachte Grundcapital, von dem schlechterdings nichts zu verausgaben war. Durch das Bewusstsein der inneren Sicherheit dringt indes hin und wieder das Gefühl, doch nur Halbes in der Erkenntnis Gottes und in der eigenen Sittlichkeit zu besitzen. Der Gottesgedanke endigt schliesslich mit dem offenen Verzicht auf eine auch nur annähernde Erkenntnis Gottes, seines Wesens und seines Wirkens, mit einer Vertröstung auf die Zukunft einer Gottesschau, deren Unmittelbarkeit durch keine Halbheiten vernünftiger, als solcher eben unzureichender Reflexionen beeinträchtigt werden kann. Diese Zukunft liegt dem Theophilus, unerreichbar fürs irdische Leben, erst hinter der Todesnacht, im Jenseits. Nicht anders ist der Ausgang des sittlichen Gedankens. Gewiss weiss Theophilus schon jetzt als irdischer Mensch mit Hilfe der Gebote Gottes gut und böse zu unterscheiden, gewiss gilt es ihm als möglich, schon auf Erden gerecht zu werden, und ohne Bedenken nimmt er den erreichten Grad irdischer „Gerechtigkeit“ als Maassstab für den wirklichen sittlichen Wert des Menschen; mit einem Wort: er ist der sittlichen Aufgabe gegenüber kein Pessimist. Und doch bleiben die „Gerechten“ der Erde schliesslich nur Sterne zweiten Ranges am ethischen Firmament,
- II, 12;  
I, 7 ff.
- II, 15. um dem Bilde bei Theophilus zu folgen; es liegt nicht in ihrer Macht, sich auf die höchste Stufe der sittlichen Entwicklung zu erheben, Sterne ersten Ranges zu werden; ihre Gerechtigkeit bleibt somit nur eine relative, — ja, der Gegensatz zu der eben dargelegten optimistischen Auffassung wird an einer besonders hervortretenden und des Öfteren noch in Frage kommenden Stelle vollends hart:
- II, 28. Das irdische Dasein schlechthin ein Leben „in Sünde“! Wenn dem so ist, dann kann wahre Gerechtigkeit erst hinter dem Tode zu finden sein, kann erst das Jenseits denjenigen sittlichen Glanz verleihen, über dem keine helleren Sterne mehr strahlen.

Auf beiden Linien capitulirt die Vernunft vor dem

Gefühl. Das Gefühl will mehr als bloß logische Gotteserkenntnis, mehr als bloß gesetzmässige, mühsam Stück für Stück erringbare Gerechtigkeit. Zu Beidem aber muss es dem Theophilus auswandern ins Jenseits, sich hinterglauben in eine der Vernunft noch verschlossene Zukunft. Und die Kraft zu diesem letzten Schritt wächst ihm aus einem dritten und zwar physischen Bedürfnis nach dem Jenseits, dem Bedürfnis nach Überwindung des vergänglich-irdischen Lebens voll Mühe und Leid, nach Erlangung eines ewig-vollwertigen Lebens. Geben die beiden erst-

II, 23.

genannten Bedürfnisse dem Gefühlsleben des Theophilus seine Tiefe, so empfängt es aus dem letzten seine Leidenschaftlichkeit.

Dies ganze dreifache Sehnen nach Vollendung im Jenseits ist die religiöse Grundstimmung des Theophilus; sie ist das eigentliche Motiv, das ihn zum Christentum trieb, und sie ist es, die seinen obersten Gedanken die Richtung giebt. Wie sollen wir diese religiöse Grundstimmung benennen? Theophilus selbst hat kein Wort dafür, weil sein Denken nicht drum weiss. A. Harnack sagt einmal: „Kein Apologet hat von dem Erlösungsgedanken absehen können.“ Weshalb nicht? Nicht weil es so mit der Annahme des Christentums von vorn herein mitgegeben war, sondern umgekehrt, weil der Annahme das Erlösungsbedürfnis voranging. So steht es auch bei unserem Apologeten; jene religiöse Grundstimmung ist als Erlösungsbedürfnis in ihm da und in Wirksamkeit, mag sie auch nur hier und da deutlicher durchscheinen durch die Hüllen der Verstandesreflexionen und gar in ihrer im Grunde edelsten Äusserung, dem Offenbarungsglauben, verderbt worden sein zu einer kalten religiösen Form ohne religiösen Inhalt.

Soll man sagen, dass solches Streben nach voller Erkenntnis, vollkommener Gerechtigkeit, vollem physischem Heil nur Abdruck sei des gleichen Strebens griechischer Philosophie, vom Platonismus bis herunter zum Neu-

platonismus? Ja, wenn wir auf jeden Punkt einzeln sehen. Aber zweierlei unterscheidet den Theophilus von der Philosophie: Nicht „Erkenntnis“, nicht „Tugend“, nicht „Lust“ ist ihm das Höchste, — sein Verlangen geht auf alles, sein Heil findet er nur in der Einheit von voller Erkenntnis, Gerechtigkeit und vollem physischem Heil. Und zweitens: dies Streben will nicht auf Erden und aus sich heraus, d. h. aus des Menschen eigener Kraft allein, zur Erfüllung gelangen können, sondern es verlegt die Vollendung ins Jenseits, in Gottes Hand, — ein Verzicht und eine Kühnheit zugleich, wie sie nur vom religiösen Geist, nicht vom philosophischen, allein auf sich selbst gestellten Geist geleistet werden können. In dem Jenseitsbedürfnis liegt die Anerkennung der schliesslich völligen Abhängigkeit vom Lenker des Jenseits wie des Diesseits, und damit ist der religiöse Charakter gesetzt. —

Das Jenseitssehnen bedingt in irgend einem Maasse einen dualistisch - pessimistischen Zug im religiösen Bewusstsein. Tritt er auch meist infolge entgegengesetzter Strömungen (S. 97) bei Theophilus nicht hervor, so lässt er sich doch an einigen Stellen aufweisen, so besonders in den Vorstellungen von der Geisterwelt (s. unten). Und eben dem entspringen bei Theophilus Ansätze zu einer asketischen Lebensauffassung, indes nur als letzte Ausläufer des religiösen Bewusstseins. Das sittliche Bewusstsein tritt heilsam dazwischen, aber nicht um ein Gegengewicht gegen das religiöse überhaupt zu bilden, sondern im Gegenteil um sich mit dessen gesunden Äusserungen zu einem Ganzen zu verbinden. Ein sittliches Bewusstsein für sich kennt der Christ Theophilus nicht mehr, vielmehr nur ein religiös-sittliches, und darin stehen ihm Apologeten wie Gemeindeglaube jener Zeit zur Seite.

### 3. Das religiös-sittliche Element.

Das sittliche Princip als solches ist dem höher stehenden Heidentum jener Zeit und dem Christentum gemeinsam

gewesen. Musste nun nicht eben dies die Concurrenz des Christentums mit dem heidnischen Gegner überaus erschweren? ja, bot nicht das Christentum in dem energischen Eintreten für den sittlichen Gedanken dem Feinde geradezu seine Dienste an zur Verfestigung der gegnerischen Position? In der That hat die Gemeinsamkeit eines grossen Principis solche ungewollte Unterstützung zur Folge gehabt, sogar bis ins religiöse Gebiet hinein, wenn sich auch das Maass derselben, vor Allem gegenüber Neupythagoreismus und Neuplatonismus, nicht feststellen lässt. Weshalb siegte nun doch das Christentum in dem sittlichen Concurrenzkampf?

Theophilus zeigt auch hier in typischer Weise, was die christliche Sittlichkeit wesentlich von heidnischer Ethik unterschied: Theophilus ist, wie wir sahen, ein Feind alles dessen, was sich Philosophie nennt, alles Aristokratismus im Denken, — so jetzt auch in Sachen der Sittlichkeit. Das Tugendideal der Stoa war durch und durch vornehm, eines Herrschers wie Marc Aurel nicht unwürdig, von Männern wie Epiktet mit tiefem, schönem Geist erfüllt. Aber, wie Renan mit Recht sagt, die heidnische Philosophie hatte einen grossen Fehler gemacht: sie hatte das Volk vernachlässigt. Demgegenüber handelte es sich für Theophilus und für das Christentum überhaupt nicht um philosophisch-aristokratisch grossgezogene „Tugend“, sondern schlechtweg um „Gerechtigkeit“, gestützt nicht auf ein ungreifbares Ideal der Vernunft, sondern auf ein fest gegebenes Gesetz, nicht Sache Weniger, sondern Norm und Ziel für Alle. So besass der Christ Theophilus eine Moral, die zwar im Volke noch nicht wurzelte, aber, für ein Einwurzeln ins Volksleben von vorn herein angelegt, an sich volkstümlich war. Auf solch volkstümlicher Moral — eine andere Moral, wenigstens für den irdischen Menschen, kennt Theophilus nicht — beruht der Sieg der christlichen Vertretung des sittlichen Principis. Zudem aber kam noch eine andere Besonderheit der christlichen Moral hinzu.

s. 110.

Das sittliche Princip ist für Theophilus, wie oben schon berührt, nicht etwas für sich, sondern wird erst wirksam in Verbindung mit dem religiösen Element. Das Product dieser Verbindung ist ein grosser religiös-sittlicher Gedanke, der das Bewusstsein des Theophilus von Anfang bis zu Ende beherrscht. Das fast zum Dualismus scharf ausgeprägte Sittlichkeitsprincip auf der einen Seite, die religiöse Hinneigung zum Jenseits auf der anderen, Beides vereinigt durch Zurückführung des ersteren Principis auf die über die Zukunft des Menschen im Jenseits entscheidende Macht, auf Gott als sittliche Macht, als Gesetzgeber erzeugten als den beherrschenden religiös-sittlichen Gedanken den einer jenseitigen Abrechnung Gottes mit dem Menschen über dessen Stellungnahme zum sittlichen Princip während seines diesseitigen Lebens, — mit einem Wort: den Vergeltungsgedanken. Er bedeutet für Theophilus die stählerne Kette zwischen Religion und Sittlichkeit, die, wenn sie hätte zersprengt werden sollen, die wichtigsten Stücke aus beiden Seiten hätte mit herausbrechen müssen. Und weil die Verbindung so stark war, war sie das Packende und Ernste am Christentum, das, was aufs Volksleben zu wirken vermochte, und deshalb nicht nur ein integrirendes Stück der „Theologie des Theophilus“, sondern des Gemeindeglaubens; diesen letzteren, nicht eine eigen erdachte Idee, vertritt Theophilus hier.

Auch dieser Vergeltungsgedanke war im Heidentum nichts durchaus Unerhörtes; Theophilus selbst giebt Proben von heidnischen Vorstellungen bezüglich eines kommenden  
 II, 37. Vergeltungsgerichts. Aber es war noch nicht Ernst damit gemacht, vollends im Volke nicht; man zog die Consequenzen für das irdische Verhalten nicht, liess dieses nicht so schlechthin für die sittliche Beurteilung entscheidend sein. Nur das Unablassbare bezüglich auch nur einer der Consequenzen des Gedankens konnte demselben Durchschlagskraft im Volke verleihen. —



Der Vergeltungsgedanke steht im Mittelpunkt aller religiös-sittlichen Erörterungen der „drei Bücher an Autolykus“; er kehrt immer wieder. Daneben predigt Theophilus „Gerechtigkeit“ in mannigfacher Weise so unermüdetlich, dass andere, spezifisch christliche Gedanken zurücktreten. Man kann zweifelhaft sein, was den Theophilus in sittlichen Dingen eine so autoritative Sprache reden lässt, so sehr, dass nirgends die eigene Sündhaftigkeit in Sicht tritt und von Sündenvergebung überhaupt nicht die Rede ist (II, 16 kann nicht in Betracht kommen). Ist es ein Zeichen moralistischer Selbstgerechtigkeit oder nur das Bewusstsein, ein höchstes Princip zu vertreten, unter idealer Erhebung des eigenen Willens auf dies Niveau? Thatsächlich mag das Erste mit herein gespielt haben; principiell kann Theophilus solchen Standpunkt nicht eingenommen haben. Gleich am Anfang seiner Schrift zeigt es sich deutlich, dass es sich ihm in der Sittlichkeit nicht um bloß gesetzliches, äusseres Thun, sondern um Gesinnung handelt, um innere Gründung des sittlichen Strebens auf einen reinen Seelenzustand. Der Vergeltungsgedanke ist ja an sich moralistisch angelegt; er bringt dazu, von Gerechtigkeit, Lohn und Strafe zu reden. Aber hier nun wird, mehr als bei den litterarischen Vorgängern des Theophilus, versucht, ihn zu verinnerlichen. Wir dürfen sogar I, 2 ansehen als den Versuch, die Sittlichkeit an dem neutestamentlichen Gedanken: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen,“ zu vertiefen; mit religiös-sittlicher Energie und mit Verständnis für religiös-sittliche psychologische Vorgänge (s. S. 119 f.) setzt Theophilus die beiden bezeichneten Momente in Eins. Von hier aus begreift sich auch, wie er zu der religiösen Stimmung einer nur relativen Gerechtigkeit auf Erden (s. oben) kommt. Die Gottesschau im vollen Sinne liegt erst im Jenseits, darum auch erst dort die vollkommene Reinheit der Seele; nur die reine Seele schaut Gott.

Mag dann auch Theophilus sich selbst zu den wenigstens relativ Gerechten gezählt haben, ein gewisses Maass von sittlichem Selbstgefühl musste der Christ der ersten Zeiten nach aussen sichtbar werden lassen, um sowohl auf die Nichtchristen wie auf die Mitchristen wiederum sittlich einwirken zu können, um so mehr, wenn er Hirte einer Gemeinde war. Der sittliche Wandel war doch immer die beste Predigt des Christentums (Renan). Principien hatte die Welt damals genug; es bedurfte sichtbarer Verwirklichung in starken Persönlichkeiten. —

So wenig der Vergeltungsgedanke, wie ihn Theophilus vertritt, mit dem heidnischen gleichgestellt oder als ihm entwachsen behauptet werden kann, so wenig darf eine moralische und bisweilen moralistisch scheinende Denkart, wie die des Theophilus, als aus jüdisch-gesetzlicher Denkweise entsprungen hingestellt werden. Das ist nicht nur principiell hinsichtlich der christlichen Moral jener Zeit nicht richtig, wie seit Ritschl's Untersuchungen über die Entstehung der altkatholischen Kirche immer mehr anerkannt worden ist, sondern auch im Einzelnen ist unser Apologet so wenig jüdisch, dass bei ihm auch nicht eine Spur von specifisch jüdischer Ceremonialgesetzlichkeit, Casuistik und kleinlicher Buchführung über das Schuldverhältnis zwischen Menschen und Gott, der Verzerrung des prophetischen Vergeltungsgedankens, zu finden ist.

Bei aller centralen Stellung des sittlichen Princips im Gemeindeglauben und Gemeindeleben jener Zeiten steht es doch nicht so, wie Craemer (S. 220) meint: „Noch hatte Jeder, wenn er nur den strengen Moralismus anerkannte, innerhalb des Christentums Platz.“ Das specifisch Christliche am Christentum kann nicht so sehr zurückgedrängt und hinsichtlich der Geltung als „Χριστιανός“ verüberflüssigt worden sein. Auch bei Theophilus ist es mit dem Bisherigen noch nicht zu Ende, obschon zunächst kein weiteres Element im Bewusstsein des Theophilus

wirksam zu sein scheint. Aber Theophilus ist nicht nur eine vernünftig denkende, religiös-sittliche Persönlichkeit, — man fühlt in seinen Schriften entschieden eine christliche Persönlichkeit, ohne recht zu wissen, worin denn das Christliche liegt. Erst mit Aufklärung dieser Ungewissheit kann uns der Gesamtcharakter des Theophilus verständlich werden.

#### 4. Das christliche Element.

Das hohe Bewusstsein, „Christ“ zu sein, begleitet den Theophilus ständig, auch wenn es nur vereinzelt direct ausgesprochen wird <sup>1)</sup>; Theophilus weiss sich einem von den übrigen Menschen ausgesonderten Stande angehörig, er zählt sich zu den Geistgesalbten Gottes, zu Denen, die allein die Wahrheit besitzen, und wie sonst noch der Gedanke gewendet sein mag. Derartige Wertung des Christenstandes ist constitutiv für das Bewusstsein unseres Apologeten wie jedes christlichen Zeitgenossen, des einfachen wie des gebildeten. I, 1, 12.  
II, 33.

Aber das ist doch nur die formelle Seite. Die Frage ist, worin dies christliche Selbstbewusstsein sachlich begründet ist.

Da stehen wir denn freilich vor einer überraschenden Leere. Alles an Christus anknüpfende Glaubensgut wie Geschichtsmaterial ist zu vermissen; Christi Name, Persönlichkeit und Werk ist in den drei Schriften des Theophilus weder genannt noch angedeutet. Und weiter: das, was das Christentum kennzeichnet, das Bewusstsein um das neue religiöse Verhältnis, gerade dies fehlt bei Theophilus. Den Vater-Gott der Liebe kennt er nicht, nur den kosmo-

<sup>1)</sup> Theophilus findet in dem Namen „Χριστιανός“ einen tieferen Sinn: I, 12 heisst es: *τούτου εἵνεκεν καλούμεθα Χριστιανοὶ ὅτι χριστόμεθα ἔλαιον θεοῦ*, und I, 1 bedeutet ihm „Christ“-sein so viel wie *εὐχρηστον εἶναι τῷ θεῷ*. Der Christenname findet sich ausserdem nur noch II, 33; III, 4, 15.

s. unten  
S. 123.

logischen „Vater“ des Weltalls oder den „Vater“ der Gerechten (nur I, 7); die Gott zugeschriebene *φιλανθρωπία* (II, 27) kann nicht den fehlenden christlichen Gedanken von der Liebe Gottes ersetzen. Nur ein Rest ist da: der langmütige und barmherzige Gott. Damit scheint das Gnadenverhältnis irgendwie wenigstens aufgenommen zu werden, aber doch eben nicht das eigentlich christliche, nicht das durch Christus verkündete freimachende Verhältnis des Menschen zu seinem himmlischen Vater, sondern eins, das eingespannt ist in das legale Schema einer strengen Vergeltungslehre (hierüber s. S. 123 f.). Die *χάρις* kommt überhaupt nicht vor und ebenso wenig, sei es auch nur äusserlich, Anklänge an neutestamentliche Erlösungsgedanken, wie so vielfach bei Justin. Dementsprechend redet Theophilus auch nirgends von Sündenvergebung; den hierauf bauenden Heilsgedanken kennt er nicht; mit dem „Glauben“ (*πιστεύειν*; *πίστις* selbst kommt kaum vor) geht er überhaupt sehr spärlich um, offenbar weil er nicht viel damit anzufangen weiss. Indess bleibt wie vom christlichen Gottesgedanken so auch vom christlichen Heilsgedanken der Sache nach ein Rest, der da einsetzt, wo dem Theophilus irdisch-menschliche Vernunft und Moral am Ende sind und das Gefühl, mit dem Begehren nach Vollkommenerem auftretend, sich dem Jenseits zuwendet, d. h. im religiösen Motiv, dieses zum christlichen vertiefend; in welcher Weise, ist gleich zu zeigen. — Unter dem Mangel an spezifisch christlich-religiösen Gedanken leiden auch die religiös-sittlichen Wahrheiten. Der Gottesreichgedanke, der in der „*βασιλεία Θεοῦ*“ freilich schon gleich hinter den synoptischen Evangelien verschwindet, kommt nur ein Mal am Schluss (III, 15) im Gedanken einer idealen „*πολιτεία*“ der Christen auf Erden zum Vorschein, und in den für sie aufgestellten Satzungen fehlen wieder gerade die spezifisch christlichen, vor Allem die Liebe, — Bruder- wie allgemeine Nächstenliebe. Ähnlich steht es mit der sittlichen Lebensordnung im Einzelnen,

soweit ihre Grundsätze hier und da bei Theophilus hervortreten (hierüber s. S. 136 ff.).

Solcher Art ist der Thatbestand, den eine Untersuchung auf christliches Gut hin zu Tage fördert. Demgegenüber steht das offen proclamirte „Christ“-Bewusstsein. Wie löst sich der Zwiespalt?

Wo das christliche Selbstgefühl förmlich oder umschrieben, in Wendungen wie den am Anfang dieses Abschnittes erwähnten hervortritt, ist es entschieden religiöser Art; der Christenmensch steht in einer Vorzugsstellung gegenüber Gott und göttlichen Dingen. Der Offenbarungsglaube, in dem wir das religiöse Bewusstsein sich, zunächst formell nur, äussern sahen, tritt hier unter eine besondere, „christliche“ Beleuchtung, wird hier, wiederum nur formell, zu einem „christlichen“ gestempelt. Das religiöse Bewusstsein des Theophilus fanden wir aber weiterhin in innerlicherer, elementarer Weise wirksam, im Jenseitsbedürfnis. Sollte nicht auch diese Äusserung religiösen Innenlebens beeinflusst sein von dem starken Christbewusstsein, unter christliche Beleuchtung gestellt sein, — wenn nicht greifbar in spezifisch christlichen Gedanken (das fehlt, wie wir sahen), so doch an Ton und Schwingungen des Ganzen wahrnehmbar? In der That, gehen wir, darauf achtend, die Schriften des Theophilus durch, so werden wir bald eine besondere Einstimmung des religiösen Bewusstseins spüren: Ein grosser, unerschütterlicher Optimismus durchklingt das an sich trübe, pessimistische Sehnen nach einem Jenseits. Das ungewisse Heilsverlangen ist hier zur Heilsgewissheit geworden (freilich nur für das Selbstbewusstsein eines „Gerechten“ wie Theophilus), zur sicheren Erwartung der dreifachen (s. oben) Vollendung im Jenseits. Dieser Optimismus ist zunächst durchaus persönlicher Art; er, der Schreiber der drei Schriften an Autolycus, hegt bezüglich seiner Person den optimistischen Glauben. Aber war nicht diese Stimmung allen Christen gemein, die auf Grund ihres religiös-sittlichen Charakters

die Verheissung des ewigen Lebens auf sich sicher beziehen zu dürfen glaubten? Endoptimismus, — unter dieser Beleuchtung steht das ganze religiöse Bewusstsein des Theophilus wie seiner Mitchristen überhaupt. Er ist das von uns gesuchte specifisch christliche Moment; aus ihm erklärt sich die Thatsache des Christbewusstseins bei Theophilus trotz allen Mangels an christlichem Glaubensgut, aus ihm findet jenes Bewusstsein auch seine Rechtfertigung. Es ist der Enthusiasmus der ersten Zeiten, gemildert zu einer gleichmässigen Gefühlsbestimmtheit, wenig reflectirt, aber um so sicherer.

In diesen Rahmen fügen sich auch die erwähnten Reste positiv-christlicher Gedanken ein: der barmherzige, langmütige Gott als der Rückhalt für den Heilsoptimismus; der Glaube vertieft zu einem „Sich-Gott-anvertrauen“ in der Gewissheit, dass Gott das Ersehnte geben wird. —

Der Endoptimismus hat zwei Folgen. Erstens greift die gleiche Stimmung auch auf das Diesseits über, in die Naturanschauung, wo sie am entschiedensten im Vorsehungsgedanken wirksam wird, in die sittliche Gedankenwelt, der sie den Freiheitsglauben gegen pessimistische Einflüsse sichert, endlich auch in das christliche Gemeinschaftsbewusstsein, das sie zum Gedanken eines idealen Christenstaates auf Erden einerseits, zu dem des vollen und alleinigen Wahrheitsbesitzes innerhalb der realen „Kirchen“ andererseits emporhebt.

Im Gegensatz hierzu erzeugt der Jenseitsoptimismus zum anderen einen Diesseitspessimismus bezw. verstärkt schon vorhandene Ansätze dazu, die ins Dualistische hinüberspielen (vgl. oben S. 90). Der Wert solchen, mehr im Unterbewusstsein liegenden Pessimismus besteht darin, dass er den Theophilus angehalten hat, sich der Halbheit der diesseitigen Erkenntnis und Sittlichkeit bewusst zu bleiben, den Vergeltungsgedanken durch schärfste Scheidung zwischen Gutem und Bösem zu stärken, das Heilsbedürfnis

durch die bitteren Erfahrungen der irdischen Übel immer von Neuem anzufachen.

Ist der religiös-sittliche Vergeltungsgedanke Mittelpunkt der praktischen Lebensauffassung des Theophilus, so der religiös-christliche Ewigkeits- und Vollendungsglaube der Gefühlsmittelpunkt. Beides zusammen mit dem Vernunftprincip seines Denkens stellt uns die ganze geistige Persönlichkeit des Verfassers der vorliegenden Schriften dar, und zwar als einen aus den geistigen Strömungen seiner Zeit in typischer Weise hervorgegangenen christlichen Charakter.

Ein „christlicher“ Charakter, — dies Prädicat ist dem Theophilus nicht vorzuenthalten. Unter allen Elementen, deren Wirksamkeit wir in Theophilus beobachten konnten, bestimmt das Christliche doch den Gesamtcharakter am eindringendsten. Mochte nur unklares christliches Gefühl in optimistischer Tonlage von dem Christentum der ersten Zeit nachgeblieben sein, so war es doch gerade dies, was die Christen nach Art des Theophilus im eigenen Bewusstsein wie in dem der Draussenstehenden — denn es drang als Lebensrichtung, als Gesinnung nach aussen — zu Christen stempelte. Gerade die sonstige vernünftelnnde, moralisirende Nüchternheit weist darauf hin, wie durchschlagend und charakterbildend dies christliche Grundgefühl gewesen sein muss, um Männer wie Theophilus mit absoluter Hingebung ans Christentum — selbst ohne einen Christus — zu ketten.

## II. Die theologischen Vorstellungen des Theophilus im Besonderen.

Von einem theologischen System ist bei Theophilus so wenig die Rede wie bei den zeitgenössischen Apologeten. Statt dessen regiert die einzelnen sich an einander reihenden Gedanken in der Hauptsache das Vernunftprincip, das

ihnen freilich eine gewisse logische Stellung zu einander und damit im Ganzen sichert. Ihre Beleuchtung erhalten die Vernunftsätze durch das christliche optimistische Bewusstsein, ihre Richtung durch das religiöse bzw. religiös-sittliche.

Was nach Allem die Darstellung in erster Linie zu bestimmen hat, ist das Vernunftprincip des Theophilus, d. h.: die einzelnen Gedanken sind so darzustellen, wie sie nach einander oder neben einander im rationalen Bewusstsein des Theophilus ihre Stelle gehabt haben. Die Natur um den Menschen herum und das Selbst des Menschen sind die beiden der Vernunft unmittelbar gegebenen Objecte. Naturbetrachtung und Selbstbetrachtung sind die beiden Ausgangspunkte für zwei parallele Reihen rationaler Gedanken des Theophilus, die von hier aus auf doppeltem Wege zum Mittelpunkt seiner ganzen Gedankenwelt, zum Gottesgedanken, emporsteigen, um von dort aus zu neuen Gedankengängen auszulaufen.

Der Einkleidung der rationalen Gedankenwelt in den Offenbarungsgedanken mit seinen Consequenzen hat sich darnach die Darstellung zuzuwenden, um endlich mit einigen fragmentarischen Vorstellungsstücken das theologische Material des Apologeten zu erschöpfen.

## A. Die rationalen Vorstellungen

### 1. ausgehend von der Naturbetrachtung.

#### a. Die Naturbetrachtung.

Die Natur ist dem Theophilus ein überwältigendes Wunder; das unendliche Leben in allem Körperlichen und allem Elementaren, die erstaunliche Mannigfaltigkeit auf allen Seiten stellt er immer wieder dar unter Ausdrücken des Staunens. Aber das Staunen ist nicht ratlos. Alle Erörterungen über die Natur führen den Theophilus zu einem kraftvollen Resultat, zu der Erkenntnis der Vor-

I, 14;  
II, 12, 16;  
vgl. I, 4, 6.



sehung. Mit der *πρόνοια* vermag er sich jede Lebens-<sup>III, 9;</sup>  
bewegung als an ihrer Stelle und zu ihrer Zeit nicht <sup>1, 5. 6 u. oft.</sup>  
mechanisch, sondern logisch notwendig zu erklären; durch  
die *πρόνοια* ist ihm der Wechsel von Vergehen und  
Wiedererstehen geregelt.

Das ist dasselbe, was schon die Stoa wußte und Alle,  
die unter ihrem Einflusse standen, wie der Alexandrinismus,  
dem die gleiche Erkenntnis zudem aus dem palästinensischen  
Spätjudentum zufloss. Theophilus erkennt das auch selbst  
an. Indes ist doch ein Unterschied zwischen dem Vor-  
sehungsgedanken des Theophilus und dem der heidnischen  
(jüdischen) Philosophie. Den Unterschied bringt die  
Stimmung, die dieser teleologischen Naturbetrachtung inne-  
wohnt. Im Heidentum ist es nur die philosophirend ge-  
wonnene Beruhigung über die Vernünftigkeit des Welt-  
laufs. Bei Theophilus ist es der christliche Optimismus,  
der hier auf die Naturbetrachtung überspringt (s. oben  
S. 98), — die Begeisterung für die nie ruhende, bewusst  
Leben schaffende Vorsehungsenergie, die, bis ins Einzelne  
sich verzweigend, die Welt zu einem einheitlich durch-  
lebten Organismus macht.

I, 5.

Dasjenige Moment, das den Theophilus auch sachlich  
von dem heidnischen Gedanken unterscheiden würde, die  
Vorsehung für den einzelnen Menschen, fehlt. Höchstens  
liegen in dieser von Justin nicht unbertührten Linie die  
Stellen bei Theophilus, welche die Welt für den Menschen  
geschaffen sein lassen<sup>1)</sup>. — Mit solcher Beschränkung des <sup>I, 4, 6. 13;</sup>  
Vorsehungsgedankens auf das bloß Natürliche, auf das <sup>II, 14.</sup>  
materielle Gebiet stimmt überein, wie Theophilus über die  
das Leben vermittelnden Elemente denkt. Denn diese,

<sup>1)</sup> Justin polemisiert in der energischen Vertretung der Vorsehung  
auch für den einzelnen Menschen besonders gegen die stoische Vor-  
sehungslehre. Es ist anzunehmen, daß auch Theophilus im Grunde  
auf Seiten Justin's gestanden hat, wenn er doch so lebhaft hervor-  
hebt, daß die Welt für den Menschen da ist.

Licht und Geist, haben ihr Gebiet im Natürlichen, sind selbst materiell.

Licht und Geist sind bei Theophilus Wechselbegriffe für das Lebensprincip. Wie vom Licht, das eine ordnende Bildung der Welt erst ermöglicht hat, Alles „gesalbt“ wird, so vom Geiste Alles durchdrungen, Beides durchaus physisch verstanden. Der Geist überwiegt bei Theophilus in dieser „lebensschaffenden“ Rolle; das Pneuma gilt als die Weltseele, — analog der Menschenseele<sup>1)</sup>, ganz nach dem Muster des stoischen Pneuma im Makro- und Mikrokosmos. Würde der Geist fehlen, so müsste das All vergehen. Als materiell (feiner, ätherischer Stoff)<sup>2)</sup> ist die Weltseele, wenn auch nicht, wie anscheinend bei dem zeitgenössischen Tatian, widergöttlich, so doch untergöttlich gedacht, sobald sie dem Munde Gottes als Gottes Hauch, Odem entfließt. Wie im Stoicismus das Pneuma Träger des Vernunftgesetzes in der Welt ist, so für Theophilus Träger der Vorsehung, bald mehr bewusst, bald rein mechanisches Vehikel für die stets bewusst gelenkte *πρόνοια*. —

Gegentüber diesem Lebenseindruck vermögen die gegen- teiligen Erfahrungen von den Schattenseiten der Natur nicht recht aufzukommen. Zwar wird energisch das Ge- wordensein des Weltstoffes betont<sup>3)</sup>, viel weniger aber die Ver- änderlichkeit und das Absterben in der Natur, und auch dann dient es nur der Verstärkung des Lebens- eindrucks infolge starker Betonung der täglichen Erfahrung von der sofortigen und immerwährenden Lebenserneuerung.

<sup>1)</sup> II, 13 Gott gab der Welt das *πνεῦμα, καθάπερ ἀνθρώπου ψυχῆν*, und zwar

<sup>2)</sup> als eine irgendwie materielle Kraft: *τὸ γὰρ πνεῦμα λεπτόν καὶ τὸ ὕδωρ λεπτόν κτλ.*

<sup>3)</sup> Die entschlossene Polemik gegen die Annahme einer *ἀγέννητος ἕλη* in II, 4—6 (*Ἦι δὲ μέγα εἰ ὁ θεὸς ἐξ ὑποκειμένης ἕλης ἐποίησε τὸν κόσμον*;) kommt der Mitteilung Euseb's entgegen, wonach Theophilus eine Streitschrift gegen Hermogenes, der jene Lehre vertrat, geschrieben haben soll.

Von der Vergänglichkeit der Welt als solcher wird nur ein Mal im Potentialis gesprochen (von dem traditionellen eschatologischen Moment der Weltverbrennung abgesehen). II, 13. II, 37. 38.

Noch von anderer Seite wird der Optimismus bedroht: durch den Gegensatz von Licht und Finsternis. Zuerst taucht er in der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts II, 13 in rein physischem Sinne auf; gleich darauf aber wird dem *σκότος*<sup>1)</sup> ein gottwidriger Antrieb zugeschrieben, gegen den zunächst das *πνεῦμα* als „Typ“ des noch nicht geschaffenen Lichtes, dann dieses selbst aufgeboten werden muss, um das *σκότος* vom Himmel fernzuhalten. Damit ist ein stofflicher, halb bewusster Dualismus gegeben, in dem Licht bzw. Geist (vgl. oben) und Finsternis die mit einander streitenden Mächte sind. II, 13.

Indes bleibt der Dualismus auf die genannte Stelle beschränkt ohne Konsequenzen für die Naturbetrachtung im Ganzen; hier behält der Optimismus die Herrschaft.

#### b. Die kosmologische Gottesidee.

Im Gegensatz zur Naturbetrachtung mit ihrer kaum gestörten Einheitlichkeit kommen wir hier an ein vielfach durchwachsenes Gebiet, in dem sich erst unter Zuhilfenahme der Zeitvorstellungen eine Sonderung des bei Theophilus sich bietenden Materials nach zwei entgegengesetzten Seiten hin vollziehen lässt. Auf der einen Seite ein in sich consequenter Gottesgedanke, der die directe Fortsetzung der vernünftigen Naturbetrachtung darstellt. Auf der anderen Seite eine hyper-vernünftige Gottesidee mit weitläufigen und verwirrten Konsequenzen. Jenes die vernünftige Schöpferidee, dieses die Transscendenzvorstellung.

Während in der Naturbetrachtung ein stoischer Gedanke vorherrscht, liegt hier, eben in der Zwiespältigkeit,

<sup>1)</sup> Das *σκότος* hat seinen Namen *διὰ τὸ τὸν οὐρανὸν . . . ἐσκιπακέναι καθαπερὲ πῶμα τὰ ὕδατα σὺν τῇ γῆ.*

eine Eigentümlichkeit palästinensischer wie philonischer Theologie zu Grunde, in der beiderseits der Gottesgedanke inconsequent zur Ausbildung gekommen ist. Unter Beibehaltung des kraftvollen jüdischen Schöpfergottes wollte man doch — hauptsächlich aus ethischen Gründen dualistischen Anflugs — Gott von der Befassung mit der Materie losmachen. Das führte dann zu Speculationen, die wir bei Theophilus in epigonenhafter Weise wieder vorgebracht finden werden.

Es fragt sich, worauf von den beiden Linien der Gottesvorstellung bei Theophilus der Nachdruck liegt. Welcher Gott ist ihm der, an den er glaubt, und den er dem heidnischen Leser bringen will? Die Antwort kann nur auf den Schöpfergott lauten. Den transcendenten Gott besaßen die gebildeten Heiden ja längst; nur um den Schöpfergott konnte es sich für den Apologeten und seine Leser handeln.

### 1. Der Gott der Natur.

Über den Vortritt dieser Gottesidee in dem Denken des Theophilus darf nicht der Umstand täuschen, dass Theophilus seine Schriften an Autolykus mit einer Darlegung der Transscendenz Gottes beginnt (I, 3). Die Energie seiner Gottesvorstellung liegt doch ganz auf der naturhaften Seite. Ihr dienen alle Beweise für das Dasein Gottes<sup>1)</sup>; ihr kommt die ganze Naturanschauung entgegen. Hat Theophilus die Vorsehung, die Leben und Ordnung schafft, hat er den Weltgeist, der das Leben ist, erkannt, so will er auch wissen, wer sie beide der Welt gegeben hat, — „ob etwa die Hyle selbst es war, die sich so bildete, oder nicht vielmehr eine sie beherrschende Macht,

<sup>1)</sup> Wenn Theophilus seinen rationalistischen Beweisen für Gottes Dasein und Wirken gleichsam als Überschrift giebt: *διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται* (sc. θεός), so leitet er damit principiell seine Gotteserkenntnis aus seiner Naturanschauung her.

d. i. Gott“. Auf kosmologischem wie physico-teleologischem Wege findet Theophilus nur in dem Zweiten die Wahrheit, in dem Gottschöpfungsgedanken. „Durch seine Vorsehung und durch seine Werke wird Gott geschaut.“ Er ist der Urheber, der „Vater“ des Alls<sup>1)</sup>.

So wird hier mit der alleinigen Causalität Gottes Ernst gemacht. In der mannigfachsten Weise wird sie von Theophilus zum Ausdruck gebracht. Dass hauptsächlich an unmittelbare Causalität gedacht ist, zeigt ein I, 7 gebrauchter, ans Pantheistische streifender Ausdruck: *Τοῦτον λαλεῖς* (d. i. nach dem Zusammenhang: indem du seinen Odem einatmest und redest, sprichst du ihn selbst, Gott; so sehr ist er überall unmittelbar causal). Niemals ruhend, bewegt, leitet, nährt<sup>2)</sup> und umfängt er mit seinem Odem, dem weltbelebenden Geist, das All.

Gottes Allmacht und völlige Freiheit des schaffenden Willens ist damit selbstverständliche Folge für Theophilus.

Nicht minder Gottes Einzigkeit, die neben der Schöpfereigenschaft am stärksten betont wird, — so sehr, als sei die naivste und plumpeste Vielgötterei alter Zeiten damals noch in vollem Schwange gewesen. Gegen letztere vor Allem und (I, 11) auch gegen ihren modernsten Auswuchs in Form der Kaiseranbetung ist der polemische Ton gerichtet, der jedes Mal auf dem „μόνος Θεός“ liegt.

<sup>1)</sup> *Πατήρ* von Gott gesagt immer (ausgenommen I, 3 fin.) in kosmologischem Sinne. Besonders I, 3 *πατέρα ἐὰν εἶπω, τὰ πάντα αὐτὸν λέγω* (*τὰ πάντα* ist zu lesen, nicht *ἀγαπῶντα* oder andere Verbesserungen, die man gemeint hat vornehmen zu müssen; *ἀγαπῶντα* vor Allem würde ein Moment in den „Vater“-Begriff des Theophilus schieben, das in dieser hervortretenden Weise gar nicht in den Gottesgedanken des Theophilus passt).

<sup>2)</sup> Die Allwirksamkeit Gottes findet Theophilus in seinem Namen „θεός“ ausgedrückt: I, 4 *Θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀσφαλείᾳ καὶ διὰ τὸ θέειν. τὸ δὲ θέειν ἐστὶν τὸ τρέχειν καὶ κινεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ τρέφειν καὶ προνοεῖν καὶ κυβερνᾶν καὶ ζωοποιεῖν τὰ πάντα.* Vgl. I, 4 *οὐκ ἐστὶν τόπος τῆς καταπάυσεως αὐτοῦ.* II, 22.

Eine Erinnerung daran, dass die Einzigkeit Gottes dem Heidentum seiner Zeit nicht unbekannt war, tritt sehr zurück.

Als der einzige Gott ist er der allein „wahrhaft Gott seiende“, die von jeher concurrenzlose Majestät, der allein Anbetung gebührt. —

In diese Linie der Gottesvorstellung dringt kein pessimistisch-dualistischer Anflug, trotz der Naturfarbe des Schöpfergottes, die leicht von den Schatten des Naturlebens verdunkelt sein könnte. Der Optimismus der Naturschauung bewährt sich auch in der naturhaften Gottesanschauung, beide aufs engste verbindend: „So ich Gott als Vorsehung bezeichne, so rede ich damit von seiner Güte.“

## 2. Der transcendente Gott.

Lassen sich auf dem bisherigen Boden farbenreiche Schilderungen von der Allwirksamkeit Gottes entwerfen, so zeigt die Kehrseite ein „in regelmässigen Zügen erstarrtes“ Gottesbild.

An die Stelle der Schöpferqualität Gottes tritt die abstracte Erhabenheit, die aber nicht positiv in der reinen Geistigkeit Gottes gefunden wird — der Geistbegriff des Theophilus eignet sich mit seiner Naturhaftigkeit nicht zur Verwendung im Abstracten, obschon einmal *πνεῦμα* als Wesenheit Gottes, also Gott als Geist genannt wird —, sondern durch Negation der Welteigenschaften gesucht wird. Anfangslosigkeit (Ungewordensein), Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit treten hier an die erste Stelle, — vor Allem im Gegensatz zu den mythologischen Vorstellungen des Heidentums. In gleicher Polemik wird weiter die Raumerhabenheit Gottes betont, wobei Theophilus diesmal mehr zu dem positiven Gedanken der Allörtlichkeit als zu dem negativen und abstracten Gedanken der Raumlosigkeit neigt, ohne indes die Raumidee wirklich klar erfassen zu können; der Satz „θεὸς οὐ χωρεῖται“

wird am Ende (nach Philo's Vorbild) nur mit den auf halbem Wege zwischen Raumbeschränkung und Raumlosigkeit stehenden Formeln: Gott ist *τόπος ἑαυτοῦ* bzw. *τόπος τῶν ὄλων* erläutert. II, 3. II, 10.

Die Freiheit Gottes von allem notwendigen Zusammenhang mit der Welt oder irgend etwas ausser ihm — ein solches existirt, genau genommen, nicht, wird aber doch um so concreter empfunden, je abstracter die Gottesidee wird — kommt in der Bedürfnislosigkeit Gottes zum Ausdruck, positiv verstanden als der ewig gleichbleibenden Vollkommenheit<sup>1)</sup>, dem vollen Besitz aller Güter wie aller geistigen und physischen (eine Abschwächung der Abstraction wie oben) Kräfte. Mit Letzterem ist die Unzulänglichkeit aller Benennungen Gottes und Aussagen über Gott gegeben; Jedes, auch das Grösste und Umfassendste, was von ihm ausgesagt wird, bezeichnet nur eine Seite seines Wesens; und Jedes und Alles gilt von ihm in höchster, unfassbarer Potenz. Er ist Alles. Damit ist er allem fleischlichen Schauen entrückte, allem menschlichen Verstand unbegreifliche Herrlichkeit. II, 10. II, 15. I, 3.

Nach der Entstehung der transcendenten Gottesidee bei Theophilus zu fragen, wäre nicht am Platze. Hier liegt einfach unreflectirte Übernahme eines Stückes traditioneller Theologie vor, das schon ihr Hauptbildner, Philo, nicht allein aus sich hatte. Was diesen Gottesbegriff mit dem naturhaften zusammenhält, ist wiederum der ungetrübte Optimismus in der Anschauung des Theophilus. So tief auch alles Welthafte unter dem Gott in der Transscendenz versinkt, es wird darum doch nicht zu etwas principiell Gottwidrigem gestempelt. Von dem Dualismus, der im Grunde dieser transcendenten Gottesidee unter-

<sup>1)</sup> Die Sonne ist hierin Typ Gottes. *Καθάπερ ὁ ἥλιος πλήρης πάντοτε διαμένει μὴ ἐλάσσω γινόμενος, οὕτως πάντοτε ὁ θεὸς τέλειος διαμένει, πλήρης ὢν πάσης δυνάμεως καὶ συνέσεως καὶ σοφίας καὶ ἀθανασίας καὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν.*

liegt, kommt nur ein Rest an die Oberfläche, und nur ein Mal, — in der oben erwähnten *σκότος*-Vorstellung.

### c. Consequenzen.

#### 1.

Findet auch der Gottesgedanke im engeren Sinn mit dem Bisherigen seinen Abschluss, so führt doch vor Allem die zweite speculative Gedankenreihe, das hyperkosmische Wesen Gottes, zu Consequenzen, die ihm erst eine Stellung im Ganzen der Weltanschauung des Theophilus verschaffen. Die Consequenzen ergeben sich aus der praktischen Notwendigkeit, den transcendenten Gott, der doch immer Herr und Urgrund alles Weltseins sein soll, in Beziehung zur Welt — ohne Berührung — zu setzen. Sie concentriren sich in den Begriffen *λόγος* — *σοφία* — *πνεῦμα*.

Nun ist freilich eine durchdachte Verwertung dieser Begriffe bei Theophilus durchaus zu vermissen. Es herrscht eine grosse Verwirrung im Kopfe unseres Theologen bezüglich dieser Stücke Modetheologie, was für den Leser um so mehr das Verständnis erschwert, als dem Theophilus die eigene Unklarheit offenbar ganz unbewusst ist und er durch neue Zuthaten zu der unverarbeiteten Tradition neue Schwierigkeiten schafft. Würden uns nicht die Quellen seines bezüglichen Gedankenmaterials wenigstens grundstrichweise bekannt sein, so müsste jeder Versuch, das speculative Material des Theophilus in sich und im Verhältnis zu seiner übrigen Theologie in Ordnung zu bringen, scheitern. Gerade im Interesse richtigen Verständnisses für die „Theologie“ des Theophilus sind derartige Versuche, theologische Präcision in diese Stücke hineinzubringen, aufzugeben und statt dessen die besondere Gestaltung der speculativen Begriffe eben in ihrer Verwirrung bei Theophilus unter Berücksichtigung der rückwärtigen Linien festzustellen.



*Λόγος, σοφία, πνεῦμα* sind für Theophilus wie für die bezügliche Zeittheologie Mittelbegriffe in erster Linie kosmologischer Art, sofern sie die sonst dem Schöpfergott zufallenden Functionen an dem Weltstoff auszuführen haben. In zweiter Linie sind sie Vermittler zwischen Gott und Mensch, sofern sie diesem die göttlichen Wahrheiten zu offenbaren haben. Schon in diesem doppelten Charakter der Vermittelung liegt ein Moment der Verwirrung, so- dann darin, dass für die Vermittelung drei Grössen auf den Plan gebracht werden, wo eine genug wäre, und wo infolgedessen eine der anderen Kreise und Klarheit stört; endlich darin, dass von der rein rationalen Natur- und Gottesanschauung her auch noch der Schöpfergott auf die gleichen Functionen Anspruch erhebt. Von Theophilus alles einzeln als brauchbarer Beitrag zur Lösung des Welträtsels übernommen, läuft nun Alles bei ihm durcheinander: Transscendenz- und Schöpferidee, — Logos neben Sophia und Pneuma, — weltbildende und offenbarende Mittelfunction.

Hier kommt es uns auf das kosmologische Ver- hältnis der drei speculativen Begriffe an; das Offen- barungsverhältnis hat seine Stelle an einem anderen Ort im Bewusstsein des Theophilus (s. unten).

#### α. Der Logos.

Die Persönlichkeit des Logos<sup>1)</sup> tritt so stark hervor, dass die Erinnerung an die ursprünglich eigen- schaftliche Bedeutung als Vernunftkraft Gottes bezw. als vernünftiges Weltgesetz fast verloren scheint. Mit der Personification zum Demiurgen ist ein Anthropomorphis- mus verbunden, der am schärfsten in der ungewöhn-

<sup>1)</sup> In speculativem Sinne kommt „*λογος*“ nur vor I, 3. 7.—II, 10. 13. 15. 18. 22; II, 10. 22, die besonders über ihn handeln, lassen seine Persönlichkeit deutlichst heraustreten, ebenso II, 15. 18; un- deutlicher I, 3. 7. 13.

lich drastischen Vorstellung von der Entstehung des  
 II, 10. 22. Logos<sup>1)</sup> sich kundgiebt:

Der Logos ist der „Sohn Gottes“, der, vor der Welt-  
 schöpfung und zum Zweck der Welterschöpfung erzeugt,  
 einerseits ein göttliches Wesen (artikkelos „θεός“), anderer-  
 seits als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* ein Geschöpf ist. Eine  
 Unterscheidung zwischen „Gezeugt-(Sohn-)sein“ und „Ge-  
 schaffen-(Geschöpf-)sein“ kennt Theophilus nicht; der Logos  
 ist ihm gleicher Weise Sohn und Geschöpf. Nur darin  
 lässt sich eine unbewusste Unterscheidung verspüren, dass  
 Theophilus das Werden, die Entstehung des Logos mehr  
 als genetischen Act, den gewordenen Logos mehr als  
 Schöpfungsproduct sich vorstellt.

Das Werden des Logos wird so grobsinnlich (wohl  
 nur mehr dar- als) vorgestellt wie sonst nirgends in  
 der apologetischen und vorangehenden philosophischen  
 Litteratur; selbst die Darstellung Tatian's bleibt hinter  
 der des Theophilus zurück. Es liegt hier vulgärer  
 Emanatismus vor. Das Bedürfnis, den Logos möglichst  
 nahe an Gott heranzubringen, findet seinen Ausdruck  
 in einer Form, deren Ursprung wie das Analogon der  
 Jungfrauengeburt im religiösen Volksleben liegt. — Die  
 Worte des Theophilus an dieser Stelle im Einzelnen theo-  
 logisch zu pressen, entspricht nicht dem vulgären Charakter  
 der Vorstellung und würde die Inconvenienz derselben

<sup>1)</sup> Die beiden in Betracht kommenden wichtigen Stellen seien  
 hier wiedergegeben. II, 10: *Ἐχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐν-  
 διάθετον ἐν τοῖς ἰδιοῖς σπλαγχνοῖς ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ  
 σοφίας ἑξερευξάμενος πρὸ τῶν ὄλων. II, 22 . . . ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ  
 ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ. . . τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐν-  
 διάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμ-  
 βουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ἔντα. Ὅποτε δὲ ἠΐελλησεν ὁ θεὸς  
 ποιῆσαι ὅσα βρολεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν,  
 πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον  
 γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν . . . (Joh. 1, 1. 3).  
 Θεὸς οὖν ἦν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς . . .*

mit seiner erhabenen Gottesidee mehr aufdecken, als sie wirklich bei Theophilus besteht. Doch interessirt zweierlei:

1. Was bedeutet der Zusatz *μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας*? Mag er zu *ἐγέννησεν* oder zu *ἐξερευξάμενος* gezogen werden, — im sinnlichen Zusammenhang des Bildes kann er nur bedeuten „mit Hülfe, zusammen mit der Sophia“, was zu verstehen ist nach der im Alexandrinismus vorkommenden Vorstellung von der Sophia als der Mutter des Logos. Damit befinden wir uns schon in dem Fahrwasser, das Theophilus für seine Logosvorstellungen benutzt, der alexandrinischen, speciell philonischen Theologie, deren eigene Quellen, die platonisch-stoische Ideen- und Logoslehre, sowie die spätjüdische Theosophie, des Weiteren bei Theophilus noch erkennbar sind. II, 10.

2. Die Ausdrücke *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* sind philonisches Sprachgut. Die Originalität II, 10. 22. des Theophilus hierbei liegt darin, dass er die von Philo nur vergleichsweise herangezogene Unterscheidung der Functionsweisen der menschlichen Vernunft (*λογ. ἐνδ.* Gedanke und *λογ. προφ.* Wort) ohne Weiteres auf Gott überträgt, — eine Vermenschlichung des göttlichen Denkens und Wirkens, die sich mit dem erwähnten volkstümlich-religiösen Bedürfnis zu jener sinnlichen Werdensvorstellung des Logos verbunden hat. Sachlich entspricht der *λογ. ἐνδιαθ.* des Theophilus dem *κόσμος νοητός* des Philo, wie dieser seinerseits der platonischen Ideenwelt, während der *λογ. προφ.* aus der von der Stoa vollzogenen Zusammenfassung der Ideen zum halb persönlichen Logos als dem in der Welt wirksamen vernünftigen Gesetz entspringt. Der fortschreitende, bei Theophilus schon abgeschlossene Process der Personificirung des Logos ergab sich aus dem immer stärker werdenden Bedürfnis, die immanente Vernunft Gottes, in der die Weltidee ihren Ursprung hat, von der in der Welt erfahrungsgemäss wirksamen, jene Weltidee verwirklichenden Vernunft im Interesse der Transscendenz Gottes zu unterscheiden.

Die Folge der Hineintragung des persönlichen Logos in den transcendenten Gott in Gestalt des *λογ. ἐνδ.* ist für Theophilus eine ungewollte Zweiteilung Gottes; er stellt der Person Gottes als solcher den in Gott ruhenden *λόγος ἐνδ.* objectiv gegenüber und lässt zwischen beiden von Ewigkeit her eine Beratung stattfinden, als deren Ergebnis die Gesamtwelt-Idee erscheint. Theophilus ist kein speculativer Geist; die feinen, rein geistigen Ideen von dem Ursprung des Weltgedankens in der immanenten Vernunft Gottes wie von seinem Heraustreten aus ihr in die Verwirklichung vermag er sich nur in stärkster Vergrößerung zum Verständnis zu bringen, jene durch Personificirung der immanenten Vernunft gegenüber Gott (wie Gott, abgesehen von seiner Vernunft, noch als Person und Subject erscheinen kann, bleibt unbedacht) und naiv-vulgäre Vermenschlichung des Denkens Gottes, diese durch Versinnlichung in der oben erwähnten Vorstellung vom Werden des Logos. In Beidem zeigt sich, wie zersetzend der als geistige Mode mächtige Speculationstrieb jener Zeit auf die Vorstellungen (vor Allem auf den Gottesgedanken) eines im Übrigen rein rational denkenden Geistes, wie der des Theophilus, einwirken musste. Dasselbe tritt in der Anschauung des Theophilus vom *λόγ. προφορικός* entgegen.

Ist der *λόγ. προφ.* der aus Gott herausgesetzte *λόγ. ἐνδ.*, so ist Gott logischer Weise ganz ohne *λόγος*, ohne Vernunft. Diese unmögliche Folgerung seiner Sätze fühlt Theophilus selbst durch und sucht sie zurückzuschrauben: „Gott sei nicht selber der Vernunft entleert, vielmehr verkehre er nach der Zeugung noch alle Zeit mit seinem (*αὐτοῦ*) Logos“. Aber das ist doch nur halb; mit dem blossen „Mit-einander-verkehren“ ist die „Entleerung“ nicht widerlegt. Immerhin ist die gegenseitige enge Beziehung gewahrt, und zwar mit Hinneigung zum Subordinationismus, wie sich schon in dem den Ursprung, die Zugehörigkeit und die Abhängigkeit ausdrückenden *αὐτοῦ* im vorgenannten Satze andeutet. Eben die subordina-

tianische Auffassung, mit der Theophilus von seinen Besonderheiten in traditionelle Bahnen zurücklenkt, tritt an anderen Stellen erkennbarer hervor, wo z. B. der erzeugte Logos sogar nur als Hilfsarbeiter Gottes bei der Welterschöpfung erscheint, unbeschadet aller Hoheit, die dem *λόγ. προφ.* an sich wie gegenüber der Welt eignet. II, 10.

In der ersten Hinsicht wird der Logos volltönig gefeiert als „Geist Gottes . . . und Weisheit und Kraft des Höchsten“, womit die auf seinem Ursprung beruhende Wesensgleichheit des Logos mit Gott — hier ganz unangesehen der Unterordnung — betont werden soll. II, 10. 22.

Gegenüber der Welt<sup>1)</sup> befindet sich der Logos in einer vierfachen Beziehung: 1. Als Erstgeborener der Schöpfung ist er Anfang der Schöpfung und steht also auf ihrer Seite, dem ungewordenen Gott gegenüber. II, 22. 2. Seine Mittelstellung als Gott, der er seinem Ursprung nach ist, und als Geschöpf befähigt ihn in besonderer Weise zum Demiurgen als Dem, durch den Gott die Materie bildet, die Schöpfung vollführt. 3. In dem Schöpfungswerk ist er, der „Logos“, selbst das Princip (*ἀρχή* in seinem anderen Sinn), sofern sein vernünftiges Wesen den Zweck alles Geschaffenen und damit die Richtung des Weltlaufs bestimmt. II, 10. 13. 4. Auf Grund dessen ist er Herr der Welt. So findet wenigstens das Weltverhältnis des Logos eine consequente, wenn auch nicht originale Ausbildung. II, 10. 13.

<sup>1)</sup> Hierzu vgl. folgende Stellen: II, 10 *Τούτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. Οὗτος λέγεται ἀρχή, ὅτι ἀρχεὶ καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων.* II, 13 *ἔν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν τοῦτέστιν διὰ τῆς ἀρχῆς γεγενῆσθαι τὸν οὐρανόν.* I, 3 *εἰ λόγον εἶπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω.* II, 22 *ὁ λόγος αὐτοῦ δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν.*

(XLVI [N. F. XI], 1.)

β. Die Sophia<sup>1)</sup>.

Mit Philo geht Theophilus auf die spätjüdische Theosophie zurück, wenn er den Begriff der Weisheit in den kosmologischen Zusammenhang stellt. Aber wie schon Jener die Sophia zu Gunsten des Logos vernachlässigt, ohne sie doch missen zu wollen, so ist bei Theophilus dieses einst so farbenreiche, poetische Halbwesen zwischen Gott und Geschöpf vollends in seinen Farben verwässert zu Gunsten eines vergrößerten Logos. Weder kann Theophilus seiner Sophia eine rechte Stellung innerhalb seiner speculativen Ideen geben, noch vermag er sich von ihrer traditionellen Figur loszumachen.

- Nachdem sie in der Vorstellung des Theophilus von der Logoszeugung als Mutter des Logos fungirt hat, wird sie nun plötzlich selbst zu einem Geschöpf Gottes nach Art des Logos (*γέννημα*), dessen Weltfunctionen sie ebenfalls übernimmt. In dieser Doppelgängerrolle erscheint sie bald selbständig, bald mit dem Logos zusammen<sup>2)</sup>. In letzterem Falle werden beide als die „Hände Gottes“ gedacht, deren Gott zur Schöpfung notwendig bedarf, — aber auch nur dieser beiden, keiner weiteren Helfer, wie offenbar gegen gnostische Vorstellungen ausdrücklich betont wird. Ebenfalls gegen die Gnosis wird im Anschluss an die jüdische Weisheitslehre der enge, immerwährende Zusammenhang zwischen Gott und Logos-Sophia, dem über die Materie erhabenen Gott und den beiden Weltbildnern, hervorgehoben, um die Welterschöpfung letztlich doch als Gottes That ansehen zu können, — zugleich ein Versuch, die Kluft zwischen dem
- I, 3.
- II, 18.
- II, 10. 22.

<sup>1)</sup> Wie *λογος* wird auch *σοφια* von Theophilus bald in eigentlichem, bald in speculativem Sinne gebraucht; darnach kommen an dieser Stelle in Betracht nur I, 3. 7. 13; II, 10. 15. 18. 22.

<sup>2)</sup> Selbständig I, 7. 13; II, 10 (an ersterem und letzterem Orte lediglich bei Heranziehung von Prov. 3, 19. 20 und 8, 27. 29); neben dem Logos I, 7; II, 10. 15. 18.

speculativen und rein rationalen Ideenkreis, zwischen dem transcendenten und dem Schöpfergott, die im religiösen Bewusstsein doch dieselben sind, möglichst zu verengen.

Während nun aber der Logos für Theophilus deutlichst eine göttliche Persönlichkeit ist, kann dies nicht auch von der Sophia gesagt werden. Bald blickt zu sehr das Eigenschaftliche, bald zu sehr das Poetische durch, um die Personificirung als mehr wie bildliche Redeweise erscheinen zu lassen. Und wo sie anscheinend als Person mit dem persönlichen Logos parallelisirt wird, verlegt das theologische Gefühl des Theophilus ihre Parallellinie doch um eine Stufe unter die des Logos, was göttliche Würde anbelangt. Dies Verhältnis zeigt vor Allem die „Trias“ Gott — Logos — Sophia (II, 15)<sup>1)</sup>. Scheint die Überschrift, unter der die Typologien des bezüglichen Abschnittes II, 15 angekündigt werden, — die eines „grossen Mysteriums“ —, auf eine hohe dogmatische Wertung der „Trias“, vielleicht auf eine originale Conception des Trinitätsgedankens zu weisen — hier zum ersten Mal in der Dogmengeschichte tritt die zahlenmässige ausdrückliche Zusammenfassung dreier göttlicher Potenzen im „Dreiheits“-Begriff auf! —, so ist doch erstens zu bedenken, ob nicht das „μέγα μυστήριον“ sich lediglich auf die erste und wirksamste der in II, 15 gebrachten Typologien (Sonne und Mond Typ Gottes und des Menschen) bezieht und nicht mehr auf die Trias; und zweitens wäre auffallend, dass der Dreiheitsbegriff ganz gegen seine speculative Bedeutsamkeit ebenso überraschend, wie er gekommen, wieder aus dem Denken seines möglichen geistigen Vaters verschwindet (nur in dem einen Satz kommt die Dreiheitsidee vor). Von einer dogmatisch bedeutsamen Verwertung der göttlichen Dreiheit, wie sie z. B. Irenäus (ohne den speculativen Begriff

I, 18;  
II, 10, 22.  
I, 8, 7;  
II, 10.

II, 15.

<sup>1)</sup> Die einzige Stelle, die von der Trias weiss, lautet: *αι τρεις ημεραι προ των φωστήρων γεγονυια τυποι εισιν της τριάδος, του θεου και του λόγου και της σοφίας αυτού.*

der Dreiheit zu kennen, die er der Idee nach erfasst hat) in heilsökonomischer Beziehung durchführt, ist bei Theophilus keine Rede. Es liegt hier entweder eine in irgend welchem Kreise und Maasse damals schon gebräuchliche mysteriöse Bezeichnung vor, die Theophilus ohne Erklärung übernehmen konnte, oder eine eigene, dem Charakter seiner Typologien entsprechende, glänzende, aber inhaltlose, undogmatische Augenblicksidee<sup>1)</sup>, die mehr an gnostische Äonengruppen als an den späteren Trinitätsgedanken erinnert; für Letzteres spricht nicht wenig, dass die Dreiheit sofort durch Nebenreihung des Menschen zu einer Vierheit erweitert wird, die dogmatisch nichts darstellt.

II. 15.

Für die Theologie des Theophilus bedeutsam an der „Trias“ bleibt nur, was schon angedeutet wurde: die Stellung der Sophia. Sie tritt hier einmal deutlich in die Reihe der göttlichen Personen, aber doch ebenso deutlich — das zeigt die Abstufung zum vierten Gliede im Menschen — auf die dritte Rangstufe. —

Nicht mehr in die Reihe der göttlichen Personen tritt

#### γ. das Pneuma,

der dritte speculative Mittelbegriff, der von Theophilus überhaupt weniger hier in der Kosmologie als in der Offenbarungstheorie verwandt wird. Das, was den Geist in seinem Weltverhältnis charakterisirt, ist die Function des ζωοποιεῖν, und damit scheint er bei Theophilus den beiden anderen Mittelgrössen kosmologisch oft nahe gerückt und mit ihnen verwirrt. Aber doch rückt gerade dieser sein Charakter, näher zugesehen, den Geist viel mehr von dem Gebiet kosmologischer Speculation ab: als alldurchdringende Lebensmaterie, wie er sich uns oben darstellte (S. 102 f.), steht er auf dem Boden der Natur,

<sup>1)</sup> Wir sehen auch nirgends dieser kosmologisch-typologischen Trias Folge gegeben, weder bei ihrem Urheber noch bei Späteren; der Trinitätsgedanke entwickelte sich eben nicht von dieser, sondern von der heilsökonomischen Seite her. (Vgl. schon Irenäus.)



ist daher bei Theophilus nicht, wie es scheinen möchte, Object der Speculation bezüglich seines Weltverhältnisses, sondern Object der rationalen Naturbetrachtung. Und wenn einmal der Geist in seiner Eigenschaft als Lebensprincip auch in göttliche Höhen emporgehoben wird, sofern es nach Theophilus „Geist“ ist, der Gottes (wie des Logos und der Sophia) lebendiges Wesen ausmacht<sup>1)</sup>, so<sup>I, 8; II, 10; I, 7.</sup> ist das ein gänzlich unspeculatives, unreflectirtes Hereinziehen des Himmels in die Lebenserfahrungen aus der Natur. Somit ist das Pneuma des Theophilus (soweit es an dieser Stelle in Betracht kommt) so zu verstehen: In jedem Falle lebendigen Seins ist das Pneuma das Lebensprincip, nur je nach dem Object seines Wirkens von höherer oder niederer Potenz; es ist das vom Höchsten bis zum Niedrigsten depotenzirte Leben, göttliche Kraft und Naturkraft zugleich.

## 2.

Versagt schon im letzten Punkt die speculative Kraft gegenüber der rationalen, so reichen überhaupt die speculative Elemente an Bedeutung für Theophilus nicht heran an die rein vernünftigen Vorstellungen über Natur und Gott. Das gilt vor Allem auch für die aus letzteren für Theophilus sich ergebende Consequenz. Führte die Idee des transcendenten Gottes auf die göttlichen Mittelwesen als Weltbildner, so führt auf der rationalen Linie der Gedanke der alleinigen Causalität des Schöpfergottes zu dem Satz: Gott hat die Welt aus nichts geschaffen. So viel einfacher diese Consequenz, so viel mehr<sup>I, 4; II, 4. 10. 13.</sup> kommt sie dem nüchtern-vernünftigen Apologeten aus Verstand und Herzen. Erst im Christentum ist der Satz zu wirklicher Anerkennung gelangt (Justin hält theologisch

<sup>1)</sup> Bezüglich Gottes I, 8: *πνεῦμα ἐὰν ἐπιω . . .*, des Logos II, 10: *πνεῦμα θεοῦ ὄν*, der Sophia I, 7, wo *πνεῦμα* ohne Weiteres für die eben genannte *σοφία* eintritt.

freilich sehr im Hintergrund damit). Mit ihm ist principiell jeder Keim zu Pessimismus und Dualismus erstickt, durch ihn dem Optimismus in Naturbetrachtung und Gottesanschauung der feste Rückhalt gegeben.

Eben diese Klärung der Weltanschauung zum Optimismus ist weiter aber auch Voraussetzung für die Anschauung des Theophilus vom Mikrokosmos, vom Selbst und für die in ihr sich gründenden Gedanken über die sittliche und religiöse Welt.

## 2. Die rationalen Vorstellungen ausgehend von der Selbstbetrachtung.

### a. Die Selbstbetrachtung.

Die neben die Naturvorstellungen tretende zweite rationale Gedankenschicht des Theophilus legt sich um das sittliche Princip. Dieses findet durch den Zutritt des Religiösen seinen Mittelpunkt im sittlichen Gottesgedanken, entspringt aber dem Theophilus nicht von oben her, sondern aus der vernünftigen Anschauung des eigenen inneren Seins, deren Grundzüge ihm schon im heidnischen Rationalismus gegeben waren, aus der Selbstbetrachtung.

### a. Anthropologisches.

Schon in der Naturbetrachtung stiessen wir auf den Mikrokosmos: die den Menschen belebende *ψυχή* wurde als Analogie zu der den Makrokosmos belebenden Weltseele, dem *πνεῦμα*, herangezogen (S. 102). Eine eigentliche Anthropologie schliesst sich hier bei Theophilus nicht an. Doch lässt sich erkennen, dass er den Menschen dichotomisch versteht: *σάρξ* (auch Plural *σάρκες*) und *ψυχή* constituieren den lebendigen Menschen.

Der *σάρξ* haftet die Sterblichkeit an (*τὸ θνητόν*), doch nicht wesenhaft, sondern accidentell (seit dem Sündenfall [S. 131]). Bezüglich der *ψυχή* drückt Theophilus sich nicht ganz klar aus; doch kann nach der ganzen

Pneuma-Vorstellung, der die Seele doch nur als eine besondere Teilwirkung des göttlichen Lebensgeistes gilt, nur die Unsterblichkeit der Seele Meinung des Theophilus sein. So sind auch II, 19 und I, 7 zu verstehen<sup>1)</sup>: Die Seele ist göttlicher Odem, wesenhaft lebendig (*ζῶσα*); beim Tode des Menschen trennt sie sich vom Fleisch, um sich in der Auferstehung des Fleisches wieder mit ihm zu vereinigen zu unvergänglichem Leben. In dieser Seelenlehre behauptet Theophilus, mit der „Majorität“ zusammen zu stehen. Aber viel Gewicht legt er auf diesen Punkt nicht, sein Interesse neigt sich vielmehr dem inneren, geistigen Seelenleben zu. II, 19.

β. Psychologisches.

Was den Menschen über die übrige Natur hinaushebt, ist nicht die *ψυχή ζῶσα*, sondern ein besonderes, ihm eignendes „*ἀξίωμα*“, welches alle Schöpfungen in der Natur im Vergleich zum Menschen als *πάρεργα*, als Nebenwerk erscheinen lässt. Worin dies Wertmoment besteht, ist nicht näher gesagt; es kann aber nach II, 4 nur in dem vernünftigen Wesen des Menschen gefunden werden. Mit dieser Erkenntnis verbindet sich die Wendung des Seelenbegriffes ins Geistige; *ψυχή* wird Ausdruck für die geistige, vernünftige Persönlichkeit des Menschen. In ihr concentrirt sich alles innere Leben, vor Allem religiöses und sittliches Leben. II, 18.

An sich ist die Seele befähigt zur klaren Erkenntnis sittlicher und religiöser Wahrheiten, die sich in ihr wie in einem reinen, klaren Spiegel abzeichnen; die reine Seele I, 2.

<sup>1)</sup> Die Stellen sind ohne Rücksichtnahme auf die übrigen Vorstellungen des Theophilus zweideutig. weshalb auch gerade aus ihnen die Sterblichkeit der *ψυχή* nach Theophilus zu beweisen gesucht wurde; so besonders Dodwell, An epistolary discourse, London 1706, p. 45. II, 19 „... καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.“ Ὅθεν καὶ ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἀνόμασται παρὰ τοῖς πλεοσι. I, 7 Ἄν-ελεῖται γὰρ σου τὴν σάρκα ἀθάνατον σὺν τῇ ψυχῇ ὁ θεός.

schaute unmittelbar die Wahrheiten (in diesem Sinne werden die biblischen Ausdrücke „Augen der Seele“, „das Schauen der Seele“ verwandt). Jede theoretische und praktische Stellungnahme des Menschen zu religiös-sittlichen Fragen hat darnach ihren Grund in dem jeweiligen Zustand der Seele, ihrer vernünftigen Klarheit und wirkt andererseits wieder entsprechend auf ihren Zustand ein. So befleckt alles sündige Thun den klaren Spiegel, bis vielleicht die Spiegelklarheit schliesslich ganz unter dem Rost (Metallspiegel!) verschwindet; aller Unglaube verdunkelt die Augen der Seele, bis sie endlich ganz erblindet. Oder anders vorgestellt: die Sünde wird immer mehr zu einer auf der Seele (bezw. dem *νοῦς* — bei Theophilus vereinzelt Parallelausdruck zu *ψυχή* oder als Organ der *ψυχή* gedacht) liegenden Last, während das Freiwerden von ihr einem Sich-aufschwingen der Seele gleicht.

II, 17.

Solcherart bildliche Redeweisen dienen alle der Verinnerlichung des religiös-sittlichen Denkens und Handelns, wollen alle den Mittelpunkt des inneren Menschen treffen, wie die vereinzelt Ersetzung der *ψυχή* durch die *καρδιά* beweist (vgl. die von Theophilus verwerteten biblischen Ausdrücke „Ohren des Herzens“, „Verstocktheit des Herzens“). Von dieser Psychologie des Theophilus geht der oben (S. 93) aufgezeigte Gegendruck gegen den Moralismus aus, worin denn Theophilus sich von allen anderen Apologeten nicht zu seinen Ungunsten abhebt.

I, 2. 7.

Indessen leidet die Psychologie des Theophilus doch an einem schweren Mangel: sie lässt in der Seele keinen Platz für das Gefühl, d. h. für die weitere Vertiefung des religiös-sittlichen Denkens und Handelns aus der Bewusstheit heraus in unmittelbares Erleben; Theophilus fundirt zwar jenes Denken und Handeln innerlich, im Herzen, aber er denkt dabei immer nur an vernünftig geregeltes Denken und Handeln, nicht an eine Unmittelbarkeit religiös-sittlichen Lebens. Und eben hierin liegt auch der

Grund aller Mängel in der Aneignung christlichen Glaubensgutes (s. oben), — sie entbehrt bei Theophilus der Vorbedingung, wirklicher Religiosität.

Angesichts einestheils einer zu jener Zeit weitverbreiteten religiösen Sprödigkeit, die alle inneren Erfahrungen am Licht der Vernunftsonne verdorren liess, ohne überhaupt, wie es Theophilus doch thut, ihres Ursprungs in der Seele, im Herzen des Menschen zu gedenken, anderenteils einer krankhaften religiösen Überspannung, die nur auf dem Wege des Mysteriums, unter Ausschaltung der Vernunft, zur Erfahrung religiöser Wahrheiten kommen zu können glaubte, muss jener Ansatz zu psychologischem Verständnis, wie er sich bei Theophilus zeigt, jener Versuch einer Verinnerlichung religiös-sittlichen Lebens doppelt wertvoll erscheinen.

Über eine Modification der Seelenlehre s. unten in Heft II.

#### γ. Die sittliche Persönlichkeit.

Positives Ergebnis der Psychologie des Theophilus ist das sichere Bewusstsein, sittliche Persönlichkeit zu sein. Dies proclamirt er in dem Satze: „Frei und seiner selbst mächtig hat Gott den Menschen geschaffen.“<sup>1)</sup> Trotz nur einmaliger ausdrücklicher Darstellung dieser Überzeugung beherrscht doch der Gedanke principieller Willensfreiheit den Theophilus durch und durch, in seiner Urstandslehre zum unverlierbaren Eigentum des Menschen dogmatisirt. Auf eben diesem Gedanken ruht überhaupt die sittliche Kraft des Apologeten; denn hierauf baut sich, sofern mit dem Freiheitsbewusstsein ein solches um eine sittliche Norm gegeben ist, einerseits der sittliche Gottesgedanke auf, andererseits die ganze im Vergeltungsgedanken verlaufende Morallehre.

II, 27.

Wenn trotz des ungünstigen Gesamtzustandes der Menschheit in sittlicher Beziehung, wie Theophilus ihn be-

<sup>1)</sup> II, 27' *Ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον.*

II, 34. 37;  
III, 11 u. a. **sonders am Heidentum bemerkt, und trotz der auch bei ihm sich stellenweise eindringenden Dämonenvorstellungen die sittliche Freiheit so bündig proclamirt wird, so zeigt sich auch hier wieder der Optimismus als die herrschende Stimmung.**

#### b. Die sittliche Gottesidee.

(Mit religiösem Einschlag.)

Unbedingter als im monotheistisch-ethischen Heidentum wird hier der ethische Gedanke (dort das Tugendideal) in die Gottesidee hineingetragen. Correlat des freien Willens des Menschen ist Gottes heiliger Wille, der sich in seinem „Gesetz“, in seinen *ἐπιτολαί* kundgiebt. Darum heisst Gott der „Gesetzgeber“ und das Gesetz ein „göttliches“, „heiliges“. — Gott selbst wird nirgends das Prädicat der Heiligkeit beigelegt. Das liegt nicht an einem sachlichen Mangel, sondern an der Scheu, etwas positiv Eigenschaftliches, Wesenhaftes von Gott auszusagen (wie im kosmologischen Gottesbegriff die „Geistigkeit“ Gottes nicht deutlich zum Ausdruck kam). Das führt auf die Frage, auf welche Seite der Gottesvorstellung die sittliche Gottesidee gehört, auf die naturhafte oder auf die transcendentale.

III, 9;  
II, 27 u. a.

Es ist eine, zumal in der jüdischen Religionsgeschichte zu beobachtende Thatsache, dass mit der Verlegung des Schwerpunktes der Gottesidee auf das sittliche Sein Gottes eine steigende Erhebung über das Naturhafte Hand in Hand geht. Die Transscendenz ist die Sphäre unnahbarer Heiligkeit auch in sittlicher Beziehung. Indess: solange der heilige Gott noch direct durch ein von ihm selbst gegebenes Gesetz und dessen berufene Verkündiger, die Propheten, seinen Willen kund thut und dadurch sich mit dem irdischen Wandel der Menschen in unmittelbare Beziehung setzt, solange das Gesetz noch nichts von seiner Göttlichkeit verloren hat durch Vermittelung unter- oder gar widergöttlicher Wesen, — solange ist auch der ethisch-

heilige Gott noch nicht transcendent und tritt noch zusammen mit dem naturhaften Schöpfergott, der dem physischen Kosmos seine physischen Gesetze giebt. Beide sind ein und derselbe Gott, auf der gleichen Höhe der Vorstellung. Das ist auch der Sachverhalt bei Theophilus; darauf lautet sein Bekenntnis III, 9: Gott, der Eine, die schöpferische und die sittliche Macht. In dieser Verbindung lag die apologetische Kraft des Gottesgedankens, gegen Heidentum wie Gnosticismus.

In diese geschlossene Gottesidee dringt nun ein religiöser und zwar christlicher Zug. An sich ist der heilige Gott auch der gerechte, der Richter, voll feurigen Zorns gegen die Übertreter seines Gesetzes; aber das Christentum hat den Theophilus gelehrt, ihn auch als Den zu wissen, der Langmut übt, der in Treue gegen das Menschengeschlecht seine Absichten mit ihm auch trotz der Untreue der Menschen nicht fallen lässt, der in seiner Barmherzigkeit die Menschen nicht ewig in Sünde lassen will, sondern durch die erneute Predigt des Gesetzes und durch die Wahrheitsoffenbarungen seitens der Propheten immer wieder zur Busse ruft. — Das sind Nachklänge einer Erlösungsreligion, einer Religion der Sünderliebe Gottes. Nur diese Nachklänge, fast nur mehr alttestamentlich klingend, sind dem Theophilus geblieben, so wenig und doch genug, ihn, den nüchternen Rationalisten weit über seine rationalistischen Genossen im Heidentum zu erheben, in ihm christlich-religiöses Leben, d. h. jenen oben (S. 97 f.) aufgedeckten Endoptimismus zu erzeugen. Wie tief musste dies Spärliche eingewurzelt sein, um Skeptiker und Vernünftler ans Christentum zu ketten, Märtyrer aus ihnen zu machen. Nicht weniger bereit als Justin wäre auch unser Apologet für dies Wenige und doch Entscheidende in den Tod gegangen.

Jetzt, wo dem christlich-religiösen Zug im Gottesgedanken des Theophilus sein Recht geworden, ist auch die Kehrseite nicht zu übersehen, die uns jenes religiöse

I, 8. 14.

II, 26. 29.

II, 34;

III, 11.

I, 8; II, 14. 27.

29; III, 11.

II, 26.

II, 34;

III, 11.

Moment eng eingezwängt zeigt in die starren Grenzen der sittlichen Gottesidee: An der Barmherzigkeit Gottes ist die Beziehung auf den einzelnen Menschen, die sündenvergebende Liebe zur Menschenseele völlig zu vermissen; sie bleibt ein unbestimmt-allgemeiner Zug im Gottesbild und lässt schliesslich doch nur wieder die Vergeltungsgerechtigkeit Gottes über das Schicksal des Menschen entscheidend sein (S. 139). Hier wird der Mangel in der Psychologie bemerkbar: das Herz fehlt, das allein die jetzt fehlende persönliche Verbindung des Menschen mit seinem Gott hätte knüpfen können. (Auch an das Ende aller Dinge, in die ewige Seligkeit, stellt Theophilus einen nur objectiv geglaubten, nicht subjectiv, mit eigener Herzenswärme empfundenen Gott, sofern er als überweltliches Ziel des Menschen nur ein, wenn auch unmittelbares, Schauen Gottes, nicht persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott kennt.)

Hätte Theophilus sein christlich-religiöses Bewusstsein von Gott auch religiös und nicht bloß rational aufgefasst, so hätte er viel mehr Christliches offengelegt, was ihm wie uns jetzt in seinem Unterbewusstsein verborgen liegt.

### c. Die religiös-sittliche Consequenz. (Der Vergeltungsgedanke.)

Auf dem Grunde des sittlichen Selbstbewusstseins und der sittlichen Gottesidee baut sich die Auffassung des Theophilus von dem Wechselverhältnis zwischen Gott und Mensch auf, und zwar, wie früher schon dargelegt, in Form des Vergeltungsgedankens. Wir sahen auch, dass dieser grosse Gedanke keine Erfindung des Theophilus ist, sondern Gemeingut der Apologeten, Bestandteil des Gemeinglaubens, als die Ausreifung einer in weiten heidnischen Kreisen vollzogenen sittlichen Selbstbesinnung. Hier handelt es sich nur um die Ausbildung der einzelnen Momente des Gedankens bei unserem Apologeten.



## 1. Das Gesetz.

Den Ausgangspunkt und unverrückbar festen Punkt der Vergeltungsidee bildet das Gesetz Gottes. Nachdem schon im Heidentum das sittliche Princip erfaßt war, bot sich dem Heidenchristen von selbst — ohne dass jüdische Denkweise oder Vermittelung im Spiele zu sein brauchte — das Zehn Gebote-Gesetz des Alten Testaments als feste sittliche Norm dar, so, wie es war. Theophilus verspürt auch gar nicht das Bedürfnis, das „Gesetz“ zu verchristlichen oder seine Geltung auch für den Christen zu motivieren. Von einem „neuen Gesetz“, d. h. von dem Bewusstsein, wenigstens principiell in einem von dem alttestamentlichen, jüdischen verschiedenen Lebenswandel zu stehen, weiss Theophilus nichts, dementsprechend aber ebenso wenig von einem Gesetz der Juden, des alten Bundes<sup>1)</sup>.

Theophilus kennt keine grössere geschichtliche Erscheinung als „Gesetz und Propheten“; sie ist ihm II, 14. 34. fundamental für das Bestehen der sittlichen Welt und der Welt überhaupt, sofern die Sünde als solche den Kosmos zu Grunde richtet<sup>2)</sup>. — Das Gesetz insbesondere ist der II, 14. ganzen Welt gegeben zur Erzeugung „jeglicher Gerechtigkeit“; es ist das unterste Fundament. Die Propheten sind III, 9. nur eine „Zugabe“ um der Übertretungen willen, die Bes. III, 11. einzige dem Theophilus bekannte geschichtliche Heilsthat Gottes (neben der Gesetzgebung, die weniger Heilsthat als Ausfluss des sittlichen Wesens Gottes ist, naturgemässe Äusserung seines Willens dem Geschöpf gegenüber), die

<sup>1)</sup> Die Erinnerung an die geschichtliche Herkunft des Gesetzes ist freilich noch vorhanden (III, 9), aber die universale Bestimmung gilt dem Theophilus principiell, wenn er III, 9 weiter sagt: *Τούτου μὲν οὖν τοῦ θεοῦ νόμου διάκονος γεγένηται Μωσῆς . . . παντὶ μὲν τῷ κόσμῳ, παντελῶς δὲ τοῖς Ἑβραίοις τοῖς καὶ Ἰουδαίοις καλουμένοις.*

<sup>2)</sup> Theophilus denkt II, 14 augenscheinlich an eine Weltkatastrophe ähnlich der Sündflut als Strafgericht Gottes; der Wirkung von Gesetz und Propheten ist ihr Ausbleiben zu verdanken.

den christlichen Grundzug der Barmherzigkeit und Sünderliebe Gottes durchscheinen lässt. Die Propheten sollen das alte, vergessene Gesetz wieder in die Erinnerung zurückrufen durch ihren Bussruf sowohl wie durch ihren eigenen Wandel, — Fixsternen erster Grösse gleich leuchtend und unverrückbar.

II, 15.

Diese Wertung der Propheten befreit den Theophilus von peinlicher Bindung an den Wortlaut der zehn Gebote als Gesetzesnorm. Die zehn Gebote sind der Grundstock des Sittengesetzes, aber prophetische und evangelische Sittensprüche sind ihm gleicher Weise Gesetz, weil Auslegung desselben. Andererseits gehört lediglich das rein Sittliche zum „Gesetz“; alles Cultische fehlt so sehr, dass sogar das zweite und dritte Gebot völlig ignorirt bleiben.

## 2. Die Sünde.

Der Sündenbegriff des Theophilus stützt sich auf die religiöse Motivirung des sittlichen Princip im „Gesetz“, von Gott gegeben. Das vor dem sittlichen Princip als solchem sich als „Gerecht-“ bzw. „Böse-handeln“ darstellende Verhalten des freien Willens tritt jetzt unter den Gedanken des persönlichen Gehorsams bzw. Ungehorsams gegen Gott. „Ungehorsam“ ist die spezifische Form jeder Sünde im einzelnen Fall; bei fortgehender bewusster

II, 25.

I, 14.

II, 15.

I, 2, 14;  
II, 34.I, 2; II, 17.  
24, 26 u. s.

Die monotone Auffassung von „Sünde“ wird erst da unterbrochen, wo Theophilus im Rückgang auf seine Psychologie alle Sünde als Trübungen der Seele und damit der Gotteserkenntnis verstehen lehrt. Von hier aus ist wahrscheinlich, dass Theophilus, wenn er von Sünde

I, 2.

redet, nicht nur die groben, von ihm aufgezählten Sünden meint, sondern auch die verborgeneren und kleineren Fehl-  
 tritte und Seelentrübungen. Völlige Seelenverfinsterung  
 tritt ein als die letzte Wirkung fortgehenden sündigen  
 Ungehorsams, des „Abfalls von Gott“, der „Gottlosigkeit“; I, 8; II, 17.  
 das ist die „Blindheit der Seele“ (bezw. „Verstocktheit des  
 Herzens“), die theoretisch im „Unglauben“, ja, in I, 2. 7.  
 lästernder Verleugnung Gottes ad<sup>1</sup> zum Ausdruck kommt. I, 8. 14;  
 II, 18.  
 I, 2.

Dieser Sündenauffassung entspricht der uneingeschränkte  
 Schuldgedanke, der weniger mit Worten<sup>1)</sup> als der I, 2; II, 25.  
 Sache nach — im Strafgedanken, in der Vergeltungsidee  
 an sich schon — von Theophilus vertreten wird. Der  
 II, 17 dem bösen Beispiel zugeschriebene Einfluss thut dem  
 Schuldgedanken keinen Abbruch und ist überdies einer  
 typologischen Idee zuliebe stark übertrieben. Weit ge-  
 fährlicher für die bisherige Sünden- und Schuldidee musste  
 es werden, wenn die Auffassung des Lebens als eines fort-  
 währenden „Daseins in Sünde“, aus dem nur der Tod er-  
 lösen kann, bei Theophilus allgemeinere Geltung gefunden  
 hätte. Aber diese fehlt ihr; der pessimistische, freiheits-  
 widrige Gedanke gewinnt in anderer Weise Einfluss auf  
 den Verlauf des Vergeltungsgedankens. II, 26.

### 3. Der Ursprung der Sünde. (Urstand und Sündenfall.)

Wir kommen hier an einen Gedankencomplex in der  
 Theologie des Theophilus, der als einziger eine zu-  
 sammenhängende, dogmatisierende Durchbildung

<sup>1)</sup> I, 2 ausdrücklich: *οὐ παρὰ τὸ μὴ βλέπειν τοὺς τυφλοὺς ἢ οὐκ εἶσιν τὸ φῶς τοῦ ἡλίου φαῖνον, ἀλλὰ ἑαυτοὺς αἰτιάσθωσαν οἱ τυφλοὶ καὶ τοὺς ἑαυτῶν ὀφθαλμοὺς.* ad 1 (Der Satz wendet sich, wie aus der ersten Hälfte erkennbar, gegen freche Gottesleugner und — aus der anderen Hälfte zu schliessen — gleichzeitig gegen Lasterer, die Gott die Schuld an ihrer Sündigkeit, am Bösen zuschieben.) Dazu vgl. die principielle Vertretung des Schuldgedankens in II, 25, wo Grundgedanke ist: Ungehorsam schliesst Schuld ein, und Schuld bedingt Strafe.

seitens des Theophilus erfahren hat und nicht nur für die hier verhandelte Gedankenreihe im Rahmen der Vergeltungs-idee unseres Apologeten, sondern überhaupt für die kirchliche Theologie von grosser Bedeutung geworden ist.

Die Frage nach der Heimat des Bösen ist der Kirche durch die Gnosis aufgedrängt; sie musste sie aufnehmen, um die dualistische Antwort der Gnostiker entweder ganz zu beseitigen oder wenigstens für den Gottesgedanken unschädlich zu machen. Theophilus unternimmt Beides, getrennt und ohne Bedürfnis der Verbindung, nur dass beide Male die grundlegende Überzeugung gilt: „Von Gott ist nichts Böses!“ — Woher denn also?

II, 17.

II, 28.

Die zweite der von ihm gegebenen Lösungen ist einfache Übernahme der biblischen Darstellung des Sündenfalles, nur etwas dogmatisirt: Die Sünde ist durch Eva in die Welt gekommen, sie ist die ἀρχηγὸς ἁμαρτίας, — aber sie selbst ist nur das Opfer einer Verführung seitens des in der Schlange redenden Satans, der schlechthin der κακοποιός heisst und ein von Gott abgefallener Engel ist, seit der ersten Verführung auch weiterhin (so z. B. gleich wieder in Kain) sein böses, allem Leben feindliches Wesen treibend. — Es ist klar, dass das keine Lösung des Problems ist, und ebenso, dass es mit der Freiheitsidee collidirt. Immerhin ist die Absicht erreicht: das erstmalige Böse in der Menschenwelt ist erklärt und das Böse sowie der principielle Dualismus durch den Engelfall von Gottes Person ferngehalten. Zudem ist diese Lösung die populäre. In den vorliegenden Schriften des Theophilus spielt sie keine weitere Rolle. —

II, 24 fn.  
bis 27.

Ungleich bedeutungsvoller ist der andere Lösungsversuch, der sowohl innerhalb der Freiheitslinie bleibt als auch den Dualismus radical beseitigt und auch den Gottesgedanken rein zu halten sucht. Wie der eben genannte geht auch dieser Versuch zurück auf die biblische Urgeschichte und findet hier den Schlüssel zur Lösung in dem Verhältnis des Urstandes zum Sündenfall

und seinen Folgen, und zwar fällt der Schwerpunkt der Erörterung in die Urstandsfrage.

α. Der Urstand des Menschen (es wird bei dieser Lösung nur auf Adam reflectirt) ist in zweifacher Hinsicht ein indifferenter:

1. In physischer Beziehung<sup>1)</sup> (seine *σάρξ* betreffend) II, 24. 27. ist Adam in einem Mittelzustand (*μέσος*) zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit, — ob halb dies und halb dies oder ob nur empfänglich für eins von beiden, ist bei Theophilus nicht klar und auch von keiner Bedeutung; man kann Beides aus ihm begründen.

2. In sittlicher Hinsicht (seinen vernünftigen Willen II, 27. betreffend) ist Adam Herr seiner selbst, — dies die Dogmatisierung der sittlichen Selbsterkenntnis.

Beides wird nun dadurch principiell verbunden, dass der Ausschlag des freien sittlichen Willens sofort den entsprechenden Ausschlag der physischen Indifferenz zur Folge hat<sup>2)</sup>. Die sittlichen, guten oder bösen Thaten sind die Gewichte auf der Waage der physischen Beschaffenheit und heissen in diesem Sinne „*τὰ τῆς ἀθανασίας*“ bzw. „*τὰ τοῦ θανάτου πράγματα*“.

Hierauf gründet sich einerseits die Auffassung des Theophilus von der ursprünglichen Bestimmung des Menschen: durch steigende Wechselentwicklung der sittlichen und physischen Natur schliesslich zur Vergottung zu gelangen<sup>3)</sup>. Andererseits sehen wir hier den Kern der Vergeltungstheorie des Theophilus aufgedeckt: das Physische hängt vom Sittlichen ab; jenes aber ist das

<sup>1)</sup> II, 24 *μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐγγεγόνει οὔτε θνητὸς ὀλοσχερῶς οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἐκατέρων.*

<sup>2)</sup> II, 27 . . . *ἵνα, εἰ ῥέψῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας, τηρήσας τὴν ἐπιτολὴν τοῦ θεοῦ, . . . κομισῆται . . . τὴν ἀθανασίαν . . . , εἰ δ' αὐτῶν ἐπιπέσῃ ἐπὶ τὰ τοῦ θανάτου πράγματα παρακούσας τοῦ θεοῦ, αὐτὸς ἐαυτῷ αἴτιος ἢ τοῦ θανάτου.*

<sup>3)</sup> II, 24 *ὅπως ἀξίανων καὶ τέλειος γενόμενος, ἔτι δὲ καὶ θεὸς ἀναδειχθῆις, οὕτως καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆι . . . ἔχων ἀδιότητα.*

Ziel, dieses nur das Mittel; das Sittliche wiederum ist das Entscheidende, das Physische das zu Entscheidende (S. 131. 140). Das Weshalb solcher Art Beziehung zwischen zwei ganz verschiedenartigen Grössen ist für Theophilus nicht Gegenstand einer Frage. Das ist ihm einfach so, uranfängliche göttliche Ordnung, — in Wirklichkeit freilich offenbart es nur die Verteilung der Werte bei Theophilus, dem Griechen und Orientalen zugleich.

β. Um die sittlich-physische Entwicklung in Gang zu setzen, als ἀφορμὴ τῆς προκοπῆς giebt Gott dem Adam die ἐντολή, jenes Gebot bezw. Verbot bezüglich des Baumes der Erkenntnis. Um die Zweckmässigkeit des göttlichen Gebotes gegen Angriffe gewisser Gegner (dieselben heissen unbestimmt *τινες*) zu verteidigen, stellt Theophilus den Urstandsmenschen unter das Bild des νήπιος. Das Bild schillert bei ihm in drei Farben und ist schon darum als Veranschaulichung des indifferenten Zustandes nicht recht brauchbar; es ist eben dem Theophilus mehr aufgenötigte als frei gewählte Hilfsconstruction, die er nun auf verschiedene Weise zu Gunsten seiner Position zu wenden sucht. Von den drei Modificationen kommen die beiden ersten, der νήπιος Adam aufgefasst nach Analogie des Säuglings, dem die feste Speise (die Erkenntnis von Gut und Böse) noch vorenthalten werden muss, sowie der νήπιος im Sinne des spielenden Kindes, das in Unschuld noch ohne Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse dahinlebt, für die Weiterführung der Urstandslehre des Theophilus nicht in Betracht. Nur die dritte Wendung des Bildes<sup>1)</sup>, der νήπιος als Knabe, der durch des Vaters Gebot auf seinen Gehorsam geprüft und dadurch zur Sittlichkeit erzogen werden soll, fällt in

<sup>1)</sup> Ἔτι μὴν καὶ ἐβούλετο δοκιμάσαι αὐτόν, εἰ ὑπήκοος γίνεται τῇ ἐντολῇ αὐτοῦ . . . Καὶ γὰρ πατὴρ ἰδὼ τέκνῳ ἐνίοτε προτάσσει ἀπέχεσθαι τινῶν, καὶ ἐπὰν οἷχ ὑπακούῃ τῇ πατρικῇ ἐντολῇ, δέρεται καὶ ἐπιτιμίας τυγχάνει διὰ τὴν παρακοήν.

die Linie des oben herausgehobenen zweiten Grundgedankens des Theophilus bezüglich des Urstandes, in die Linie des freien Willens. Auf dieser Linie wird das Verbot Gottes als Erziehungsgebot gekennzeichnet und damit als zweckmässig erwiesen.

γ. In der eingeschlagenen Richtung verläuft auch die Auffassung des Theophilus vom Sündenfall und seinen Folgen. Der Sündenfall bedeutet

1. den Ausschlag der sittlichen Indifferenz zum Bösen, die Entscheidung des freien Willens für den Ungehorsam gegen Gott, womit die typische Form der Sünde geschaffen wurde. Die Folge ist nach II, 26 schlechthin ein „Sein in Sünde“ (doch s. unten); II, 26.

2. den Ausschlag der physischen Indifferenz zur Sterblichkeit mit all ihren Gebrechen als die auf der oben dargestellten Verbindung zwischen Sittlichem und Physischem beruhende physische Straffolge der sittlichen Haltung. II, 25.

Hiernach scheint Erbsünde wie Erbstrafe (denn Theophilus redet bei den Folgen des Falles nicht mehr bloß von dem ersten Menschen, sondern von der Kategorie „Mensch“) die Folge des Sündenfalles zu sein. Aber das moralische Bewusstsein des Theophilus gestattet ihm nur für einen Augenblick den Gedanken eines aussichtslosen, freiheitberaubten „Seins in Sünde“. Die Freiheit ist ihm im Grunde doch unverlierbares Gut, ihre Ausschläge nach der einen oder anderen Seite schlagen immer wieder zurück (wenn auch vielleicht allmählich schwächer), die Sünden sind auch nach dem Sündenfall noch voll verantwortliche Einzelfälle von Ungehorsam. Ist somit durch den Freiheitsgedanken die Erbsünde beseitigt, so vertritt Theophilus um so mehr den Gedanken der Erbstrafe, des Todes; die sittliche Consequenz der Auffassung von Urstand und Sündenfall giebt er wieder auf um der Sittlichkeit willen, die physische Consequenz zieht er in vollem Maasse, um eines, wie sich zeigen wird, religiösen Interesses willen.

Aus der Lehre über den Ursprung der Sünde wird auf diese Weise eine solche über den Ursprung des Todes<sup>1)</sup>.

1) Angesichts der Gründlichkeit, mit der Theophilus sich den Fragen nach Urstand und Sündenfall widmet, erhebt sich die doppelte Frage, wodurch er dazu veranlasst wurde, und ob er Vorbilder seiner hier entwickelten Anschauungen gehabt hat. Was das Letztere anlangt, so finden wir diese Ideen bei keinem Früheren. Zwar hat Tatian eine Urstandslehre, aber ganz anderer Art; ihm ist Adam von Natur ein Mensch der Hölle. Ebenso wenig nähert sich Theophilus der Adamslehre der judaistischen Gnosis, die in Adam den göttlichen Idealmenschen sieht. Auch die neutestamentliche Auffassung von Adam ist keine Quelle oder Analogie für Theophilus' Lehre. Erst Irenäus und Tertullian weisen eine der Theorie des Theophilus' entsprechende Lehre auf, und zwar der Erstere mit einer überraschenden Ähnlichkeit, derart, dass eine Beziehung zwischen Irenäus und Theophilus notwendig bestehen muss. Man ist schon früher auf dies Verhältnis aufmerksam geworden, ohne indes dasselbe bis ins Einzelne hinein zu verfolgen und so zu einer sicheren Lösung zu kommen. Die Gleichzeitigkeit der bezüglichen Werke des Irenäus und Theophilus erschwert die Antwort. Dem Verf. gilt die Priorität des Theophilus auf Grund näherer Untersuchungen als wahrscheinlich; Theophilus scheint Urheber dieser Lehren zu sein. Die Frage ist deshalb von Interesse, weil Irenäus und Theophilus hier die Präformation der griechisch-orthodoxen Urstandslehre und ihrer für die griechische Heilslehre grundlegenden Elemente bringen, sofern sie das Physische zur Hauptsache, zum Ziel, das Sittliche zum Mittel machen und das liberum arbitrium zum unverlierbaren Gut des Menschen und damit die Folge des Sündenfalls allein auf physischem Gebiet, im Tode sehen, wodurch auch das Heil, das Wiedergutmachen jener Folge, physischer Art wird. Ist Theophilus der Urheber der Urstandslehre, so ist um so mehr die Frage, was ihn dazu veranlasste. Offenbar eine gegnerische Lehre, die ihm gewissermassen die Art seiner eigenen, entgegengesetzten Lehren Punkt für Punkt an die Hand gab. (Die Polemik ist sowohl aus dem ganzen Ton in II, 24—27 wie aus der Anspielung auf die *τινες* II, 25 erkennbar und zeigt schrittweises Vorgehen.) Nähere Untersuchungen und Vergleichen mit Irenäus führen ins marcionitische Lager, und hier wiederum weisen Spuren auf Apelles, den Verfasser der Syllogismen, im Gegensatz zu dem dann Theophilus seine Urstandslehre gebildet hätte. (Darauf bezieht es sich auch, wenn S. 130 vom *νηπιος*-Bild als einer „aufgenötigten“ Hilfsconstruction gesprochen wurde.)



## 4. Der Einschlag des Religiösen.

(Erlösungsidee.)

## a. Der Bruch des Vergeltungsgedankens.

Der Vergeltungsgedanke scheint gerade in der Sündenfallslehre seine Brauchbarkeit zu erweisen; sofern er hier an einem typischen Beispiel consequent zu Ende geführt werden konnte. Und doch bedeutet gerade diese Lehre einen Knoten in der Vergeltungsidee. Denn wenn wirklich in Adam's Strafe die Vergeltung endgültig für ihn und alle Nachkommen zum Vollzug gekommen wäre, wie es die auch von Theophilus vollzogene Consequenz der Urstandslehre ist, d. h. wenn die Möglichkeit der Unsterblichkeit den Menschen unwiederbringlich verloren gegangen wäre, wozu dann noch ein sittliches Streben?! Um letzteres doch noch zu retten, muss notwendig ein Bruch des Vergeltungsgedankens erfolgen und eben an diesem Knotenpunkt. In der That ist der Bruch von Theophilus mit erwünschtester Deutlichkeit vollzogen (im Übergang von II, 25 zu 26): der Tod, eben noch als das letzte, härteste Stück der Straffolge ohne irgend welche tröstliche Aussicht dargestellt, wird plötzlich in kühner Paradoxie herumgeworfen in einen Beweis göttlicher Barmherzigkeit an den Sündern: der Tod eine grosse Wohlthat Gottes an den Menschen! Und die Begründung für diese Behauptung? Gott gab den Tod, „damit der Mensch nicht ewig in Sünde sei“<sup>1)</sup>.

II, 26.

Hier also gewinnt die Consequenz des Sündenfalles bezüglich der sittlichen Indifferenz des Urstandes und nachheriger sittlicher Beschaffenheit, die sich gegenüber dem Freiheitsgedanken nicht behaupten konnte, ihre Bedeutung. Mit dieser Consequenz — das Leben schlechthin ein Sein

<sup>1)</sup> Die paradoxe Stelle lautet: II, 25 . . . και τὸ τέλος ὑπὸ θάνατον ἔπεσεν. (26) Καὶ τοῦτο δὲ ὁ θεὸς μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχεν τῷ ἄνθρωπῳ, τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ἁμαρτίᾳ ὄντα.

in Sünde — entsteht aber sofort das Bedürfnis, sie durch göttliche Gnade rückgängig gemacht oder irgendwie abgeschnitten zu wissen, und weitere Folge davon ist die Umwertung der physischen Folge des Falles in einen jene Konsequenz abschneidenden Barmherzigkeitserweis Gottes, m. a. W.: Das Bedürfnis nach Erlösung aus dem Sündenleben ergreift den Tod als den befreienden Augenblick. Damit wird der Tod an sich als Übel noch nicht aufgegeben; das bleibt er als Straffolge des Falles. Er ist erst factisch Wohlthat, Befreiung, sofern er Beginn einer sittlichen und nicht minder physischen Restauration ist bezw. als solcher geglaubt wird von dem religiösen Sehnsuchtsgefühl.

II, 26.

Eben das religiöse Grundbedürfnis des Theophilus, die Sehnsucht nach dem Jenseits, dringt an diesem Punkte durch die Vergeltungsidee hindurch an die Oberfläche, selbst durchdrungen von dem christlichen Optimismus, dessen Kraft hier um so stärker gewesen sein muss, als er sich hier an nichts Anderem hält als an den dürftigen Resten des christlichen Gottesglaubens und der christlichen Heilsgewissheit, an einer Theorie über den Tod.

#### β. Die Combination von Erlösungs- und Vergeltungsidee.

Die Erlösungsidee des Theophilus durchbricht nur den Vergeltungsgedanken an einem Punkte, setzt ihn aber nicht völlig aus; das sittliche Element ist doch zu stark bei Theophilus, um nicht zu einer Wiederherstellung seiner Hauptgedankenlinie zu drängen. Das konnte nur dadurch geschehen, dass das erlösende Thun Gottes möglichst beschränkt, die Bedeutung des sittlichen Thuns des Menschen möglichst erweitert wurde. Wie weit geht also die erlösende Barmherzigkeit Gottes? Sie besteht nur darin, dass Gott das im Sündenfall verwirkte Ziel der Unsterblichkeit (der Tod letzte Straffolge) noch einmal dem Menschen eröffnet, die Unsterblichkeit der zuvorigen Ordnung gemäss als physischen Lohn sittlicher Entwicklung

auf Erden hinstellend (der Tod Eingang zur Unsterblichkeit) und durch Gesetz und Propheten den Menschen in der Erreichung des Zieles unterstützend. So wird aus der Schuldstrafe, soweit sie in der „Verbannung“ in das mühselige und ständige Erdenleben besteht, eine „für eine gewisse Spanne Zeit“ dauernde Erziehungsstrafe. ... Im Übrigen hängt die Erreichung des Zieles vom freien sittlichen Verhalten des Menschen gegenüber dem Gesetz Gottes ab; das irdische Leben wird dem freien Willen wiedergegeben, das sittliche Verhältnis vor dem Sündenfall wieder hergestellt, nur dass der jetzt zurücktretende Gedanke des „Sündenlebens“ noch einen gewissen Druck über dem Freiheitsgedanken, dem sittlichen Kraftbewusstsein zurücklässt (vgl. oben S. 88).

II, 26.

Erlösungs- und Vergeltungsgedanke sind hier combinirt. Der Tod ist der vergeltende und der erlösende Augenblick zugleich. Gotteserlösung und Selbsterlösung (bezw. -Vernichtung) stehen in der Combination neben einander, jene eine physische That, diese ein sittlicher Process; nur unter der Bedingung, dass dieser erfüllt ist, tritt jene ein, die darum factisch mit dem Vergeltungsacte identisch ist<sup>1)</sup>. Der Vergeltungsgedanke ist somit wieder in seine Rechte eingesetzt.

II, 27.

<sup>1)</sup> Die Paradoxie des Todes als Strafe und Erlösung und die Doppelheit dieser letzteren im Verhältnis von Gottes- und Selbsterlösung ist am prägnantesten II, 27 ausgedrückt: Ὁ οὖν ἑαυτῷ περιποιήσατο (scil. ὁ ἄνθρωπος) δι' ἁμελείας καὶ παρακοῆς (d. i. durch den Sündenfall), τοῦτο (d. i. den Tod, den der Mensch sich im Sündenfall erwarb) ὁ θεὸς αὐτῷ νυνὶ δωρεῖται (als Eintritt in das ewige Leben) διὰ ἰδίας φιλανθρωπίας καὶ ἐλεημοσύνης, (aber nur!) ὑπακούοντος αὐτῷ τοῦ ἀνθρώπου. Der folgende Satz klärt dann diesen anscheinend widersinnigen Gedanken (man hat deshalb vielfach an dem Wortlaut des Satzes zu ändern versucht, aber nur mit dem Erfolg der Abschwächung einer kühnen Logik, die derjenigen in II, 25/26 Anfang so ganz entspricht) deutlich auf: Καθάπερ γὰρ παρακούσας ὁ ἄνθρωπος θάνατον ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο, οὕτως ὑπακούσας τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ὁ βουλούμενος δύναται περιποιήσασθαι ἑαυτῷ τὴν αἰώνιον ζωὴν.

## 5. Die Gerechtigkeit.

## a. Principiell.

Durch das Dazwischentreten der Erlösungsidee tritt die *δικαιοσύνη*, Lebensgerechtigkeit, unter zweifache Beleuchtung: Einmal erscheint das Streben nach Gerechtigkeit als Selbsterlösung, sofern es freiwillige Erfüllung des Gesetzes im allereigensten Interesse ist, — die Moralität wird persönlichstes Heilstreben. Sodann aber führt sie dieser ihr Charakter über sie selbst hinaus und macht sie aus einem Ziel sittlichen Strebens zum Mittel der Erlangung eines höheren physischen Zieles, eines von Gott ausgesetzten „Lohnes“. Damit ist die irdische Sittlichkeit relativ im Wert herabgesetzt; doch bleibt sie wenigstens für das Erdenleben oberstes Princip und Ziel.

II, 27. Die Entwicklung zur Gerechtigkeit beginnt für 'Theophilus mit der Erkenntnis der Sündigkeit und ihrem Bekenntnis vor Gott; ihr folgt die Busse im Sinne radicaler  
II, 26. 29. Änderung der Willensrichtung, eine Hauptforderung des  
III, 11; II, 16. 26. Theophilus; ohne den entschiedensten Willen zum Guten ist das Ziel nicht erreichbar. Letzteres besteht in dem  
II, 27. 15. Halten der Gebote, positiv; negativ in der fortschreitenden  
16. Beseitigung der Sündenunreinigkeiten auf dem Seelenspiegel, dies gemäss der psychologischen Einbettung des ethischen Gedankens, die wir schon oben als wirksames Gegenmittel gegen die unverkennbare Neigung zur Veräusserlichung der „Gerechtigkeit“ erkannten. Die bei  
I, 2. Theophilus höchste Anspannung des Gerechtigkeitsbegriffes geschieht durch das religiöse Motiv, das in aller irdischen Gerechtigkeit nur eine relative Sittlichkeit erblickt und die Vollendung erst im Jenseits erwartet (s. oben S. 88).

## β. Einzelnes.

Die specielle Ethik des Theophilus bleibt zumeist auf das Gebiet des Dekalogs<sup>1)</sup> beschränkt. Die dekalogische

III, 9. Gerechtigkeit umfasst ihrerseits drei Gebiete:

<sup>1)</sup> Ausdrücklich behandelt wird der Dekalog (*δέκα κεφάλαια*)

1. Das *εἰσεβῆναι*, das Verhalten gegen Gott, das bemerkenswerter Weise unter den Begriff der Sittlichkeit tritt; *εἰσεβῆναι* bedeutet für Theophilus eben nichts Anderes als das principielle Erfüllen der göttlichen Gebote.

2. Das *καλοποιεῖν*, das Verhalten gegen die Eltern, durch einen ästhetischen Einschlag von der gemeinen Sittlichkeit getrennt und vertieft.

3. Das *δικαιοπραγεῖν*, die gewöhnlichen sittlichen Aufgaben in der Beziehung zum Nächsten betreffend. —

Was über die einfache Bestimmtheit des Dekalogs hinausgeht, bewegt sich casuistisch innerhalb der beiden Grundsätze Mt. 7, 12 und Mt. 5, 28, d. h. zwischen der vom Egoismus normirten spätjüdischen Ethik und dem Standpunkte der empfindlichen, nur durch sich selbst normirten christlichen Sittlichkeit<sup>1)</sup>. Im Einzelnen finden sich hier jüdische Rechtliehkeitsforderungen aus dem Alten III, 9. 10. Testament, Warnungen vor heidnischen Lastern aller Art und solche vor groben Charakterfehlern; neben dies Negative I, 2; II, 34; III, 14. treten positiv einmal die *ἔργα ἀγαθά*, in denen es sich I, 14. jüdisch - katholisch um Wohlthun und Barmherzigkeit handelt, sodann specifisch christliche Tugenden, wie Demut, I, 11; III, 14. Unterthanengehorsam mit der Fürbitte für die Obrigkeit, Feindesliebe und endlich *τὸ ἀγαπᾶν πάντας*.

in III, 9. Daneben aber finden sich zahlreiche Stellen, wo die Norm des Dekalogs im Hintergrund steht, zumal in den Ausführungen gegen heidnische Sünden.

- |           |   |
|-----------|---|
| 4. Gebot: | I, 2; II, 25; III, 9  |
| 5. (6.) „ | II, 29. 34. 35; III, 4. 9. 15                               |
| 6. (5.) „ | I, 2. 14; II, 28. 30. 34. 35;<br>III, 3. 4. 5. 6. 9. 13. 15 |
| 7. „      | I, 2. 14; II, 16. 34. 35; III, 9                            |
| 8. „      | I, 2; II, 35. 37; III, 9                                    |
| 9./10. „  | II, 35; III, 9  |

(Das überwiegende Interesse für das specifische Sittlichkeitsgebot (unter 6., von Theophilus meist als 5. gezählt) ist offenbar durch die heidnische Verderbnis in Sachen der Sittlichkeit wie vielleicht durch teilweise Laxheit in christlichen Kreisen veranlaßt.)

<sup>1)</sup> In Erfüllung dieser Sittlichkeit sieht Theophilus den wahren Gottesdienst; cf. II, 35: *θεῶ . . . χρὴ λατρεύειν ἐν ὁσιότητι καρδίας καὶ ἐλλικρινεῖ γνώμῃ . . .* („Prov. 4, 25“).

Wie mit den letzten beiden Worten das oberste Princip der christlichen Sittlichkeit erledigt wird, so verweilt Theophilus auch bei keinem anderen Punkt länger, als das alt- oder neutestamentliche Citat, in dem Theophilus seine ethischen Überzeugungen darzubieten pflegt, es mit sich bringt. Von einer selbständigen Darlegung oder Durchbildung ethischer Gedanken ist keine Rede; und die Liste der 17 *δικαιώματα* <sup>1)</sup> der christlichen *πολιτεία* bietet nicht, was sie zu bieten meint, — Kernsprüche echter christlicher Sittlichkeit. Im Gegenteil, hier dringen mit der *σωφροσύνη* und der *ἐγκράτεια* Grundsätze ein, die einerseits nicht gemein christlich, gesund sittlich sind, andererseits aber auch bei Theophilus selbst fremdartig klingen und nur noch II, 12 und III, 30 Verwandtes finden; zu der optimistischen Tonlage, die wir im Allgemeinen bei Theophilus beobachteten, stimmen sie wenig und können nur aus der pessimistischen Seitenströmung des religiösen Elements erklärt werden (s. oben S. 90).

Was die Ethik des Theophilus bei aller Dürftigkeit im Einzelnen und abgesehen von der geringen asketischen Neigung über jüdisch-pharisäische Sittlichkeit einerseits, über heidnischen Moralismus andererseits hinaushebt, ist das Aufgeben aller Formalgerechtigkeit und dementsprechend das Wertlegen auf die Gesinnung. Beides tritt zwar durch die Hervorhebung der selbst zu beschaffenden Erlösung auf Grund der Lebensgerechtigkeit und ebenso durch die casuistische Behandlung des ethischen Gedankens von der Oberfläche zurück — und darin zeigt sich schon die sich anbahnende katholische Auffassung des Sittlichen —, aber

---

<sup>1)</sup> Die 17 *δικαιώματα* lassen sich folgendermassen zu einander in Beziehung bringen: 1—8 stellen die Grundsätze des individual- und socialethischen Lebens der christlichen *πολιτεία* auf. 9 bringt dies Leben unter den religiösen Gesichtspunkt. 10 formulirt diesen zum Bekenntnis. 11—16 stellen die bleibenden geistigen Principien der Christengemeinschaft auf den Leuchter. 17 endlich verkündet Gott als König des Christenstaates.

doch nicht nur äusserlich stehen an der Spitze die Worte des Eingangs (I, 2; vgl. S. 119 f.) mit ihrer in jener Zeit selten so lebensvollen Gründung der Sittlichkeit in das innerste Leben, in die Seele.

## 6. Die Vergeltung.

### a. Principiell.

Mit dem bisher dargelegten Gedankengut tritt nun der Vergeltungsgedanke in sein engeres Gebiet, in das Jenseits, hinüber. — Da gilt in erster Linie das Princip strengster Rechtlichkeit: „Einem Jeden wird vergolten, wie er es verdient hat.“ Davon ist nichts abzulassen, an dieser Stelle kennt Theophilus nur den gerechten Gott, nicht den barmherzigen, nicht den sündenvergebenden, nur den sündenvergeltenden. Die Vergeltung ist, was sie besagt; sie geht nur nach Verdienst. I, 3. 14.

Und doch heisst, was „Verdienst“ ist, sofort auch „Geschenk“. Warum das bei Theophilus möglich ist, hat uns die Combination von Vergeltungs- und Erlösungs-idee oben gezeigt. Das Ende der sittlich-religiösen Entwicklung des Menschen ist Gotteserlösung und Selbsterlösung, Gottesgericht und Selbstvernichtung in Einem. Dieser Doppelpunkt bleibt am Ende der religiös-sittlichen Gedankenwelt des Theophilus stehen. I, 14.

### β. Eschatologisches.

Gegenüber dem stark bezeugten Interesse an dem principiellen Ausgang im Jenseits tritt das Interesse für eschatologische Einzelheiten sehr zurück. Nicht das Wie, nur das Dass ist dem Theophilus wichtig. Das geringe Vorstellungsmaterial bezüglich des jenseitigen Daseins bedient sich der im Spätjudentum herausgearbeiteten drei bzw. vier Hauptmomente der Eschatologie: der Auferstehung, des Gerichts und des doppelten Endzustandes.

Den Auferstehungsglauben als ein Hauptstück

der neuen Weltanschauung<sup>1)</sup> sucht Theophilus durch Analogiebeweise aus Natur- und Menschenleben bei dem heidnischen Leser zur Annahme zu bringen. Wie die Beweismethode so stammt ebenfalls aus gemeinchristlicher Vorstellungsart die Unklarheit, ob die Auferstehung nur eine solche der Gerechten mit unmittelbarem Anschluss der Seligkeit ist, oder ob sie allen Menschen widerfährt als Erweckung zum Gericht. In der Consequenz der Vergeltungsidee liegt nur die letztere Auffassung, der Universalismus von Auferstehung und Gericht; das Erstere ist nur ein psychologisch gewirktes Ineinanderschieben von Auferstehung und Seligkeit mit Übergang des Gerichts. — Physisch besteht die Auferstehung in der Restauration der *σάραξ* und ihrer Wiedervereinigung mit der im Tod von ihr getrennten *ψυχή* (über deren derweiligen Aufenthaltsort nicht reflectirt wird).

Nach dem Gericht, durch das Gott den Gerechten als Vater, den Ungerechten als zorniger Rächer offenbart wird<sup>2)</sup>, tritt die Vergeltung in Form der Endzustände ein als der ewigen physischen Folgen der sittlichen Betätigung auf Erden.

Das physische Heil besteht in „Unsterblichkeit“, „Unvergänglichkeit“, „ewigem Leben“. Darin ist die Ergänzung aller sittlichen Relativität und aller Mängel der Gotteserkenntnis, überhaupt allseitige „Gesundung“ eingebegriffen. Aber darauf liegt nicht der Nachdruck. Das eigentlich Erstrebte ist die physische Vollendung in der

<sup>1)</sup> Die Notwendigkeit dieses Glaubens als unerlässlicher Vorbedingung der Auferstehung zur Seligkeit betont Theophilus nachdrücklichst I, 8. 13. 14; erst der Glaube, dann das Schauen; Glaube, der erst glaubt, wenn er sieht, wird zum Unglauben angerechnet.

<sup>2)</sup> Das Gericht ist völlig unparteiisch; es ergeht über Alle gleichmässig, denn Alle sind gleich verantwortlich, Niemand entschuldbar; denn Allen, auch den Heiden von ihren eigenen Genossen, ist das kommende Gericht verkündet (*πρὸς τὸ μὴ εἰπεῖν τινας ὅτι „Οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ ἔγνων“*).



Gemeinschaft Gottes im Himmel, das Gottschauen, ja geradezu die Vergottung<sup>1)</sup>. I, 7; II, 24.

Die physische Straffolge ist bald als ewiges Feuer, I, 14.  
 bald als ewige Finsternis gedacht, jedenfalls eine Ewigkeit physischer Qualen, die selbstredend die Seelenqualen mit einschliessen. — I, 14; II, 34.

Christliches an diesem Ausgang der Vergeltungsidee liegt lediglich in dem Optimismus des Heilsglaubens, der für die eigene Person, für Theophilus ganz persönlich, nur die eudämonistische Seite des Endausganges ins Auge fasst und deren gewiss ist. Im Übrigen aber endet die religiös-sittliche Gedankenwelt des Theophilus hier in voller Konsequenz. (Schluss im nächsten Heft.)

## V.

# Die Perikope von der Ehebrecherin.

Von

**Bernhard Weiss.**

In seinem gross angelegten Werke „Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte“, dessen erste Abteilung des ersten Bandes soeben erschienen, hat D. v. Soden an der Perikope von der Ehebrecherin eine Probe seiner Methode in der Textherstellung gegeben. Da ich in meiner Textausgabe des Neuen Testaments die nach meiner Ansicht nicht in den Text des Johannes-Evangeliums gehörige Perikope nur in der Form des *textus receptus* als Anmerkung unter den Text gesetzt habe, giebt mir

<sup>1)</sup> II, 26 begnügt sich mit der Wiedereinsetzung ins Paradies auf Grund des doppelten Berichts in Gen. 1 und 2: *μυστηριωδῶς ἐν τῇ Γενέσει γέγραπται, ὡς δις αὐτοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ τεθέντος κτλ.*

die Textherstellung v. Soden's die erwünschte Gelegenheit, zu prüfen, wie weit eine nach meiner Methode versuchte Textherstellung mit jener übereinstimmt oder nicht. Der Verfasser beginnt damit, die beiden das Mittelalter beherrschenden Formen des Textes der Perikope, die freilich schon mancherlei Textmischungen zeigen, darzustellen (S. 487 ff.), geht dann aber sofort zu der am frühesten bezeugten Form derselben über (S. 490 ff.). Er findet diese in dem Cod. D und einer Anzahl ihm verwandter Textzeugen; da aber auch er der Ansicht ist, dass dieser Cod. (oder seine nächste Quelle) bereits durch ein hohes Maass von Schreiberwillkür entstellt ist (S. 495), so bleibt ihm nichts übrig, als aus inneren Gründen zu entscheiden, ob er oder seine Verwandten im Einzelfalle das Ursprüngliche erhalten haben, und er giebt das Resultat dieser Erwägungen S. 500. Dieses ist es also, das wir zu prüfen haben werden.

Die Perikope beginnt bekanntlich mit Joh. 7, 53. So viel ist ja unzweifelhaft, dass das *και επορευθησαν*, womit dieselbe anhebt, nach dem folgenden *εκαστος* in den Sing. geändert ist. Daneben wurde auch das Verbum selbst in das den Evangelien in dieser Phrase so gebräuchliche *απηλθον εις τον οικον* geändert, in dem erst später ebenfalls der Plural in den Sing. verwandelt erscheint. Nur in dieser verderbtesten Textform hätte man doch darauf verfallen können, das nach v. Soden ursprüngliche *τοπον* (S. 509) nach jenen evangelischen Stellen in *οικον* zu ändern, während er diese Lesart selbst zu denen rechnet, die schon sehr früh aufgekommen sind und sich in allen Typen durchgesetzt haben. Schon Cod. D hat sie. Mir scheint vielmehr das sonst nie mit *εις τον οικον αυτου* verbundene *επορευθησαν* dazu veranlasst zu haben, dass man entweder das Verbum in *απηλθον* oder *οικον* in das bei Johannes so häufige *τοπον* änderte; und hier liegt doch in der That eine Reminiscenz an Act. 1, 25; 12, 17 ungleich näher. Für die Ursprünglichkeit des *τοπον* vermis-

ich jeden Beweis aus äusseren oder inneren Gründen. Wenn zur Änderung in *απηλθ.* das doppelte *επορευθ.* 7, 53; 8, 1 Anstoss gegeben haben sollte, wie v. Soden S. 511 meint, so würde man doch das zweite und nicht das erste geändert haben. Dasselbe gilt von dem *δε* nach *ιησους* 8, 1, das er direct wegen des folgenden *δε* in *και* verändert sein lässt, während doch diese Änderung so oft ohne jeden derartigen Anlass sich findet. Das *επορευετο* statt *επορευθη εις το ορος των ελαιων* ergab sich so leicht aus der Reflexion, dass Jesus auch sonst den Ölberg aufzusuchen pflegte, und sicher nicht aus einem Bedürfnis nach Änderung der Tempusform. Das *ορθρον δε παλιν παραγινεται εις το ιερον* 8, 2 rührt schwerlich von dem Schreiber von D her (v. Soden S. 495), sondern aus einer älteren Textgestalt, in der noch unmittelbar darauf das *αγουσι δε* 8 3 folgte, d. h. die eigentliche Erzählung im Praes. hist. begann. Denn darin muss ich v. Soden Recht geben, dass der ganze Satz *και πας ο λαος ηρχετο προς αυτον και καθισας εδιδασκεν αυτους* aus Marc. 2, 13 stammt, obwohl er m. E. seine Einschaltung S. 510 etwas künstlich erklärt. Man wollte eben wegen des *σησαντες εν μεσω* v. 3 (vgl. v. 9) einen weiteren Zuhörerkreis haben, ohne zu bedenken, dass Jesus sicher von seinen Jüngern umgeben gedacht ist, und dass v. 9 ff. vorauszusetzen scheint, wie nach dem Rückzuge der Ankläger Jesus (mit seinem Jüngerkreise) und das Weib allein zur Stelle waren. Ich muss v. Soden (S. 510) vollkommen darin beistimmen, dass das *πας ο οχλος* leicht genug in das lucanische *πας ο λαος* verwandelt, und das *καθισας* aus Matth. 5, 1; Luc. 5, 3 zugesetzt ward. Auch hier ist natürlich das *προς αυτον* nicht ausgelassen, weil es v. 3 wiederkehrt, sondern weil das Volk doch ohnehin zum Tempel kam und nicht wissen konnte, ob es Jesum dort fand, Jesus aber seinerseits die Gelegenheit benutzte, um es zu lehren. Umgekehrt ist es v. 3 von solchen zugesetzt, bei denen es in v. 2 ursprünglich noch fehlte. Der durchaus willkürliche und übel angebrachte Zusatz

enthielt ursprünglich nur den ersten Satz; denn D hat den zweiten noch nicht.

Die eigentliche Erzählung beginnt erst mit 8, 3: *αγοσυ δε οι γραμματεις και οι φαρισαιοι*, das, wie schon v. Soden S. 508 bemerkt, nach Stellen wie Matth. 4, 24; 8, 16; 9, 32; 14, 35; 22, 19 in *προσιγγεγκαν αυτω* geändert wurde. Dass diese Bezeichnung der Gegner an die Synoptiker erinnert, ist ja zweifellos; aber die ganze Erzählung trägt mehr synoptischen als johanneischen Charakter. Dagegen lag es doch, nachdem die Perikope einmal in das Johannes-Evangelium aufgenommen war, nahe genug, den Ausdruck zwar nicht nach Joh. 11, 47. 57; 18, 3 (v. Soden S. 499), aber nach dem kurz vorhergehenden 7, 32. 45 in *οι αρχιερεις και οι φαρ.* zu ändern. Auch ist v. Soden selbst zweifelhaft geblieben, ob er es der Urform der Perikope zuteilen soll. Dagegen hat er in dieselbe das *γυναικα επι μοιχεια κατειλημμενην* aufgenommen, obwohl es doch sehr nahe lag, dass man das *εν* nach dem v. 4 folgenden *επ αυτοφωρω* conformirte. Dass schon D das *επι* hat, kann nicht in Betracht kommen, da er ganz willkürlich *επι αμαρτια* schreibt, um der näheren Angabe in v. 4 nicht vorzugreifen, und dasselbe höchst unnatürlich vor *γυναικα* stellt. Immerhin kann sein Vorgang auf die späteren eingewirkt haben. Warum v. Soden das *επι* S. 507 f. einer anderen Textform zuschreibt als S. 488. 492, ist mir nicht klar geworden. Dass das Part. Perf. nach v. 4 in *καταληφθεισαν* conformirt ist, springt in die Augen und ist auch von v. Soden anerkannt; dass der nachlässige Schreiber es ist, der in D *ειλημμενην* ohne die Präposition schreibt, erhellt daraus, dass v. 4 noch das *κατειληπται* bei ihm stehen geblieben. Das *και σθησαντες αυτην εν μεσω* ist unbestritten, da das *εν τω μεσω* offenbar aus Matth. 14, 6 stammt. Vielfach aber wurde das Bedürfnis gefühlt, die böswillige Absicht schon hinter *λεγουσιν αυτω* 8, 4, das nur, wie so unzählig oft, neben dem Part. Aor. *σθησαντες* in *ειπον* verwandelt ist, zu markiren, weshalb

man das *πειραζοντες* aus v. 6 bereits hier einschaltete, wofür es doch sicher keiner Reminiscenz an Matth. 16, 1; 19, 3; 22, 35 (v. Soden, S. 509) bedurfte. Es ist nur charakteristisch für den D-Text, dass in ihm aus demselben Motiv, aber viel eingreifender geändert wurde, indem v. 6 ganz weggelassen und sein Inhalt in einem Participialsatz bereits an *λεγουσιν αυτω* angeschlossen ist. Allein hier waltete noch ein anderes Interesse ob. Cod. D liest nämlich *εκπειραζοντες αυτον οι ιερεις*. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass *ιερεις*, wie Act. 5, 27; 19, 14, nur nachlässiger Schreibfehler für *αρχιερεις* ist (v. Soden, S. 498); aber völlig irrig ist es, wenn v. Soden S. 499 daraus schliesst, in dem Urtypus, auf den auch D zurückgeht, dürfte wohl *οι αρχιερεις κ. οι φαρισαιοι* gestanden haben. Es ist doch geradezu undenkbar, dass man in demselben Satze das Subject und zwar nur nach einem Teil wiederholte. Wer hier *οι αρχιερεις* schrieb, las sicher oben *οι γραμματεις και οι φαρισαιοι* und wollte hervorheben, dass natürlich nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, die das Weib nur herbeischleppten und als solche keinerlei Jurisdiction in Israel hatten, sondern die Hohenpriester, welche zunächst über das Weib und nachmals über Jesum zu richten hatten, die versucherische Frage stellten. Dass in jedem ursprünglichen Text die *στησαντες* dieselben sein mussten wie das Subject des *αγοσιν*, und dass damit der ganzen Geschichte ihre eigentliche Pointe genommen wird, übersah „der Erzeuger des D-Textes“, wie bei unzähligen seiner Emendationen.

Die Anklage lautet 8, 4: *διδασκαλε αυτη η γυνη κατεληφθη επ αυτοφωρω μοιχευομενη*. Hier vermutet v. Soden für die Urform *ειληπται* (S. 496), obwohl die nach ihm am frühesten bezeugte Form *κατειληπται* hat. Diese soll nach dem Comp. in v. 3 conformirt sein. Allein, ist hier einmal conformirt, so spricht doch alle Analogie dafür, dass auch das Perf. aus v. 3 stammen wird. Es ist eben in einem Zweige der Emendationen v. 3 das Part. Perf.

in das Part. Aor. geändert nach v. 4, in dem anderen v. 4 der Aor. in das Perf. nach v. 3, wie so unendlich häufig, und deshalb, wie v. 3 *κατελιμμενην*, so hier *κατεληφθη* zu lesen. Ob das *ειληπται* in v. 4 Nachwirkung des nachlässigen *ειλημμενην* in D ist, oder ob man absichtlich den Ausdruck wechselte, mag dahingestellt bleiben; dass man sich an der wörtlichen Wiederholung des Ausdrucks stiess, zeigt die weit verbreitete Lesart *ταυτην ευρομεν κτλ.*, die auch das wiederholte *η γυνη* vermied. Denn dass dieselbe entstand, weil man der Entscheidung zwischen den verschiedenen Varianten (*ειληπται*, *κατελιηπται*, *κατεληφθη*) ausweichen oder die Ankläger activer darstellen wollte (v. Soden, S. 509), ist Beides gleich künstlich, und namentlich das Erste ohne alle Analogie. Dass dies *επ αυτοφορω* orthographische Besserung für *-φωρω* ist (v. Soden, S. 512), wird richtig sein.

Sehr interessant ist die Genesis der Varianten in der Berufung auf Moses 8, 5. Hier kann ich unmöglich mit v. Soden (S. 497) annehmen, dass die Stellen Joh. 8, 17 oder Luc. 10, 26 massgebend gewesen sind für die Voraufnahme von *εν τω νομω*; denn diese Stellen bieten gar keine Analogie. Es handelt sich in ihnen um ein *γεγραπται*, wo dem Context gemäss der Nachdruck darauf lag, dass es sich um ein Schriftwort im Gesetz handelt, und das *εν τω νομω* vorantreten musste. War einmal, wie hier, von einem Befehl Mosis die Rede, so schien doch die Person des Gesetzgebers betont werden zu müssen, weshalb schon D *μωυσης δε εν τω νομω* statt *εν δε τω νομω μωυσης* schrieb. Weiter scheint mir klar, dass die Lesart *εν τω νομω ημων* nur aus einer Vorlage entstand, in der *ημιν* auf *νομω* folgte, und darum diese Stellung das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich hat. Es ist doch keine Erklärung einer Variante, wenn v. Soden S. 497 sagt, es seien die beiden um *ημιν* herumliegenden Begriffe (*μωυσ. δε* und *εν τ. νομω*) vertauscht worden, da diese beiden Begriffe doch jedenfalls die Haupt-

sache waren, *ημιν* nur eine Nebenbestimmung. Wenn v. Soden sagt, dass das *ημιν* ursprünglich hinter dem Subject stand, „wie sich's gehört“, so scheint es mir doch ungleich natürlicher, dass man den Dativ unmittelbar mit dem Verbum verband, sei es, dass man ihn voranstellte oder, da kein besonderer Grund zu einer Betonung vorlag, nachstellte. So entstanden die Varianten *ημιν εντειλατο* und *εντειλατο ημιν*. Erklären sich aber die verschiedenen Stellungen des *ημιν* so leicht, so ist auch keinerlei Grund mehr, mit v. Soden zu vermuten, dass es ursprünglich gefehlt habe. So oft auch in der Textkritik aus der verschiedenen Stellung eines Wortes auf seine Unechtheit geschlossen wird, so ist nach meinen Beobachtungen dieser Canon nur mit der äussersten Vorsicht anzuwenden. Es ist ebenso leicht möglich, dass ein Wort, das seiner Stellung wegen befremdete und darum ausgelassen wurde, nachher an der vermeintlich richtigen Stellung zu restituiren versäumt ist. Hier aber konnte, wie schon seine Verwandlung in *ημων* zeigt, das *ημιν* überhaupt anstössig und darum ausgelassen sein, da, was Moses im Gesetz befahl, doch zunächst Denen befohlen wurde, denen er das Gesetz gab, aber nicht „uns“. Dass darauf wirklich reflectirt wurde, zeigt noch eine andere Variante in unserer Stelle, die ich anders beurteilen muss als v. Soden. Er behauptet nämlich S. 498, das *εντειλατο* sei der im Neuen Testament übliche Ausdruck für Gesetzesbestimmungen, obwohl er dafür nur eine einzige Stelle (Matth. 19, 7 = Marc. 10, 3) anführen kann; denn Hebr. 9, 20 gehört gar nicht hierher, und das *εντελλεσθαι* kommt noch zehn Mal in den Evangelien ganz anders vor. Es ist also gar kein Grund, das so gewöhnliche *εικελευσεν* in D, das bei Matthäus allein sieben Mal, in den Lucasschriften 18 Mal vorkommt, dafür zu substituiren. Vollends aber dafür das ganz vereinzelt und offenbar des Nachdrucks wegen gewählte Comp. *διακαλεσει* der Urform zu vindiciren, liegt doch gar kein Grund vor. Die Hauptsache in dieser

Variante ist ja nicht das Comp., sondern das Praes. statt des Aorists. Hier liegt aber klar genug die Absicht vor, zu betonen, dass das Gesetz Mosis, obwohl der Vergangenheit angehörig, doch noch der Gegenwart gilt. Es wird also ursprünglich gelautet haben: *εν δε τω νομω ημιν μωυσης ενετειλατο τας τοιαντας λιθοβολεισθαι*. Wenn dies der in LXX übliche Ausdruck für die vom Gesetz verlangte Strafexecution ist (v. Soden, S. 508), so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass derselbe vom Erzähler hier gebraucht ist. Dagegen begreift sich leicht, dass, nachdem einmal die Perikope ins Johannes-Evangelium aufgenommen war, man das spezifisch johanneische *λιθαζειν* schrieb, das trotzdem v. Soden vorzieht. Die Variante erklärt sich genau wie das *οι αρχιερεις κ. οι φαρ.* v. 3. Das *ου δε νυν* aus D statt *ου ουν* hat auch v. Soden nicht aufgenommen; aber den Zusatz *περι αυτης* zu *τι λεγεις* braucht man wahrlich nicht erst mit ihm (S. 511) aus Joh. 9, 17 abzuleiten.

Nun erst folgt im ursprünglichen Text die Erläuterung über das Motiv der Gegner 8, 6: *τουτο δε ελεγον εκπειραζοντες αυτον*. Mit vollem Recht vermutet v. Soden (S. 499), dass dies in der Urvorlage stand. Schon der D-Text, der diese Bemerkung so frei in v. 4 anticipirte, muss so gelesen haben, denn in ihm ist sonst sogar das *εκπειρασεις* Matth. 4, 7, wo es in einem Citat sicher echt, in das gewöhnliche Simplex geändert. Er hat also keineswegs eine Vorliebe für das Comp. *εκπειρ.*, so wenig wie irgend eine andere Textform, da nirgends das Simplex ins Comp. verwandelt wird, auch nicht bei Lucas, wo doch 10, 25 das *εκπειραζων* sicher echt ist. Ebenso möchte ich noch sicherer wie er *ινα σχωσιν κατηγορειν αυτου* lesen. Das *συχωσιν* ist nicht nur der Abstammung aus Luc. 6, 7 im höchsten Grade verdächtig (vgl. S. 499); auch das *εψησει ουδεν* Joh. 14, 30 ist doch sicher Erläuterung des *ουκ εχει ουδεν*, wie noch D zeigt, der einfach *εψησει* einfügt. Das *εχωσιν* kann freilich nicht aus Joh. 10, 10; 17, 13 oder



gar aus dem „Tonfall von Luc. 6, 7“ erklärt werden. Ich habe in meiner Textkritik der Evangelien S. 58 gezeigt, dass der Conj. Praes. im Absichtssatz den Abschreibern immer am nächsten lag (vgl. das *ινα εχω* Matth. 19, 16 statt *ινα σχω*); hier aber lag ja die Conformation nach dem präsentischen *εκπειραζοντες* doppelt nahe. Dass aber die Verwandlung des Infinitivs *κατηγορειν* in das Subst. *κατηγοριαν* Erleichterung, liegt auf der Hand und wird durch die gleiche Variante in Luc. 6, 7 bestätigt. Auch im Folgenden schreibt v. Soden mit Recht: *ο δε ιησους κατω κυψας τω δακτυλω κατεγραφεν εις την γην* (vgl. S. 496). Wir haben hier genau denselben Fall wie bei dem *κατειλημμενην* v. 3 — *κατειληφθη* v. 4. Der geschmackvolle Erzähler schildert hier ausführlich das Verhalten Jesu. Wo dieser dasselbe wiederholt (v. 8), wiederholt er nicht in pedantischer Weise dieselben Worte, sondern schreibt einfach: *και παλιν κυψας εγραφεν εις την γην*. Nun haben die Abschreiber vielfach schon unseren Vers nach v. 8 conformirt, am häufigsten das *κατεγραφεν* ins Simplex verwandelt, mehrfach das *τω δακτυλω* weggelassen, und es findet sich sogar die Weglassung des *κατω*. D dagegen, der hier das Ursprüngliche beibehalten, hat (ganz wie in dem *κατειληπται* v. 4) in v. 8 conformirt, nicht nur *κατεγραφεν* geschrieben, sondern auch *τω δακτυλω* hinzugefügt, worin ihm Manche gefolgt sind. Am häufigsten wurde das *κατω* hinzugefügt, während D hier sich zur Conformation nach dem *ανακυψας* v. 7 verleiten liess und *κατακυψας* schrieb, das wieder von Vielen willkommen geheissen ward. Von dem *μη προσποιουμενος* weiss noch D und seine Sippe nichts.

Es folgt nun die Pointe der Erzählung in 8, 7. Auch ich lese mit v. Soden: *ως δε επεμενον ερωτωντες αυτον ανεκνυψεν και ειπεν αυτοις*. Das bei Marcus so häufige *επερωταν* ist nirgends geändert, das *επερωτησατε* Joh. 9, 23 nur nach v. 15. 19. 21 ins Simpl. verwandelt; ein blosses Schreiberversehen, wie es in den älteren Cod. sehr häufig

der Wegfall der Pröp. ist, erscheint bei der Verbreitung des Simpl. gerade in den jüngeren Cod. ganz unwahrscheinlich. v. Soden wird Recht haben, dass sich der synoptische term. techn. für die Interpellationen den Abschreibern sehr nahelegte (S. 509), wenn nicht einfach das *επιμενον* nachwirkte. Auch Joh. 9, 15 und 18, 21 zwei Mal ist das Comp. eingebracht, mehrfach auch sonst, wenn auch meist durch Conformation, besonders in D, der also keinerlei Abneigung gegen das Comp. *επερωτ* hat. Ganz vereinzelt ist der nachlässige Ausfall des *αυτον* danach in D. Auch das wird richtig sein, dass die Verwandlung des *ανεκυψε και* ins Part. stilistische Verfeinerung ist, zumal schon hier das Part. aus v. 10 den Abschreibern vorschweben mochte (vgl. v. Soden, S. 511). Das ausführlichere *προς αυτον* statt des einfachen Dat. nach verb. dic. bieten die Emendatoren sehr häufig. Dagegen kann ich in der Herstellung des Herrnwortes selbst mehrfach v. Soden nicht folgen. Es ist doch klar, dass der Artikel vor *λιθον*, dessen Beziehung auf den Stein, den die Zeugen zu werfen hatten, die Abschreiber nicht verstanden, und das prägnante *επι αυτη* statt des einfacheren *επι αυτην* die schwierigere Lesart ist; das *βαλλετω*, das die unfeinen Abschreiber statt des einzig richtigen Imper. Aor. setzten, hat auch v. Soden nicht aufgenommen. Auch hier zeigt noch das sicher unechte *πρωτον* statt *πρωτος*, dass *τον λιθον* darauf folgte, während v. Soden es mit D artikellos an den Schluss setzt. Dass man das Bedürfnis fühlte, das Object mit dem Verb zu verbinden, zeigt noch die Umstellung desselben hinter *επι αυτη*. Es wird also zu lesen sein: *ο αναμαρτητος υμων πρωτος τον λιθον επι αυτη βαλετω*. Die Varianten in 8, 8 haben wir bereits oben bei v. 6 besprochen. Über den späten Zusatz *ενος εκαστου αυτων τας αμαρτιας*, der enträtseln wollte, was Jesus geschrieben, hat uns v. Soden eine eigene, hoch interessante Geschichte gegeben (S. 514—523).

So zufällig uns oft die Stellen herausgegriffen scheinen, nach denen die Abschreiber geändert haben, so darf man

hier doch nicht Alles für möglich halten. Dass das *οι δε ακουσαντες* 8, 9 lediglich wegen Act. 4, 24 für *ακουσαντες δε* gesetzt sein sollte, ist doch ganz unwahrscheinlich, da nichts die Abschreiber auf jene ganz fernliegende Stelle führen konnte; und dass gar das *εις καθ εις* aus dem völlig einzigartigen Ausdruck der Stelle Marc. 14, 19, den schon Matthäus in der Parallele änderte, entnommen sein sollte (v. Soden, S. 509), ist einfach undenkbar. Umgekehrt liegt nichts näher, als dass dieser so seltene Ausdruck in das *εις εκαστος αυτων* (Luc. 4, 40; 16, 5 und noch drei Mal in den Act.) geändert wurde, das D auch Matth. 26, 22 aus dem einfacheren *εις εκαστος* herstellt. Wohl ist Marc. 14, 19 schon früh nach der Parallele bei Matth. geändert; aber Matth. 26, 22 nach Marc. zu ändern, ist doch Keinem eingefallen. Auch das *εκαστος* in D lässt sich gar nicht dafür anführen, da dies damit zusammenhängt, dass er, der ja nach v. 3. 4 neben den Schriftgelehrten und Pharisäern die Hohenpriester auf die Bühne gebracht hatte, nun alle Gegner Jesu unter das specifisch johanneische *των ιουδαιων* zusammenfasst, um einfach jeden von ihnen fortgehen zu lassen. Hätte er in seiner Vorlage *εις εκαστος* gehabt, so hätte er das ja ebenso gut gebrauchen können. Dagegen ist die Art, wie er das allgemeine *οι δε* durch das bestimmtere *εκαστος των ιουδ.* ersetzte, worüber das *ακουσαντες* natürlich fortfallen und der Singular des Verbs geschrieben werden musste, zugleich die einfachste Erklärung dafür, warum man dies *οι δε* überhaupt entfernte und einfach *και ακουσαντες* schrieb. Da in *εις καθ εις* (oder *εις εκαστος αυτων*) noch ein näher bestimmtes Subject, und zwar im Singular, folgte, so erschien jenes pluralische *οι δε* entschieden störend. Finden wir doch schon im Majuskeltext und vielen Minuskeln deshalb auch das *ακουσαντες* mit entfernt und das *εξηρχοντο* in den Sing. verwandelt. Auch dass man das Imperf. in den einfachen erzählenden Aorist verwandelte, braucht doch wirklich nicht aus dem *εξηλθον οι φαρισ.*

Marc. 8, 11 (v. Soden, S. 507) erklärt zu werden; man übersah eben, dass die Schilderung, wie die Gegner allmählich fortgingen, erst durch das *εις καθ εις* ihre Erläuterung empfängt, während das *εις εκαστος αυτων* sehr wohl auch ein gemeinsames einmaliges Fortgehen bezeichnen kann. Freilich wurde nun das pluralische *αρχαμενοι* ganz haltlos, das ja Cod. E sogar ganz sinnlos in *αρχαμενος* verwandelt, während Andere das *εξηρχοντο* hinter das *εις καθ εις* oder *εις εκαστος αυτων* stellten, um einen Anknüpfungspunkt dafür zu gewinnen. Es ist sehr charakteristisch für D, dass er, der so oft mit seinen willkürlichen Änderungen die Construction zerstört (vgl. oben zu v. 3), daran noch keinen Anstoss nahm, dass durch sein *εκαστος* — *εξηρχετο* das *αρχαμενοι* denselben ganz und gar verliert. Der Text lautet also: *οι δε ακουσαντες εξηρχοντο εις καθ εις, αρχαμενοι απο των πρεσβυτερων*. Denn darin hat v. Soden natürlich ganz Recht, dass das *και υπο της συνειδησεως ελεγχομενοι* eine nähere Motivirung des Abzugs der Gegner ist, die sicher nicht entfernt wäre, wenn sie ursprünglich dastand; und dass das *εως των εσχατων*, wofür er — vielleicht unnötig — S. 510 auf Matth. 20, 8 verweist, nur eine andere Form wie das *ωστε παντας εξελθειν* in D ist, um die Vollständigkeit ihres Rückzugs zu markiren.

Auch darin möchte ich v. Soden Recht geben, dass es ursprünglich einfach hiess *και κατελειφθη μονος*, wie noch D hat, da es zu nahe lag, dies durch das näher bestimmende *ο ιησους* zu ersetzen, das dann bald vor, bald hinter *μονος* hinzugefügt wurde. Allein ebenso gewiss ist doch das *και η γυνη εν μεσω εστωσα* eine Näherbestimmung, da Niemand auf das farblose *ουσα* (D) gekommen wäre, wenn es nicht ursprünglich dagestanden hätte. Es ist doch wieder nur höchst seltsam, wenn v. Soden S. 509 dafür auf das völlig fernliegende, ganz andersartige *γυνη ουσα* in Marc. 5, 25 verweist. Sehr ansprechend scheint es, dass 8, 10 das *ανακνυσας δε* nach v. 7 conformirt ist, wie dort das *αναβλεψας* nach unserer Stelle. Allein der einzige

Majuskelcodex, der *αναβλεψας* hier hat, hat es auch dort; und das *ανεκυψεν και*, das dort, wie wir sahen, echt und überwiegend bezeugt ist, findet sich hier nirgends. Es muss also diese Annahme aufgegeben werden. Wie das *αναβλεψας* entstand, das dann erst in v. 7 anticipirt wurde, erhellt ja noch klar aus dem *ειδεν αυτην και*, das Cod. A neben *αναπλεψας* hat, und statt dessen Andere *και μηδεν θεασαμενος πλην της γυναικος* hier einsetzten. Man fühlte eben das Bedürfnis, die Frage Jesu noch näher zu motiviren, und mit vollem Recht hat v. Soden Beides aus dem Text entfernt. Übrigens wird hier definitiv bestätigt, dass die Anklänge an den johanneischen Sprachgebrauch in unserer Perikope, wie das *τοπον* 7, 53, das *αρχιερεις κ. φαρισαιοι* 8, 3, das *λιθαζειν* v. 5, das *τ. ιουδαιων* v. 9, nicht ihrem ursprünglichen Text angehören, da das specifisch johanneische *θεασαμενος* hier aus einem späteren Zusatz stammt. Auch darin stimme ich v. Soden bei, dass es ursprünglich hiess *ο ιησους ειπεν τη γυναικι* (D). Dass dies nach *πλην της γυναικος* in *αυτη* verwandelt werden musste, ist klar; und nach dem *ειδεν αυτην* wurde es gänzlich überflüssig und daher weggelassen. Dann aber musste natürlich das Wort Jesu mit einer Anrede beginnen und zu diesem *γυναι* bedurfte es wahrlich nicht der von v. Soden angezogenen Parallelen. Auch darin wird v. Soden Recht haben, dass das einfache *που εισιν* (D), das durch das folgende *ουδεις σε κατεκρινεν* seine ausreichende Erklärung empfängt, durch *οι κατηγοροι σου*, das wieder keiner Erläuterung durch Act. 23, 35 (v. Soden, S. 510) bedarf, mit oder ohne das zurückweisende *εκεινοι*, näher bestimmt wurde.

Zum Abschluss der Erzählung leitet auch nach v. Soden 8, 11 das einfache *η δε ειπεν ουδεις κυριε. ο δε ειπεν* über. Wie D das *η δε* durch *κακεινη* näher bestimmte und nach *ειπεν* ein *αυτω* hinzufügte, so die Späteren das *ο δε* durch *ιησους* und das *αυτη* nach *ειπεν*. Die Näherbestimmung des *ο δε* durch ein Substantiv ist so

naheliegend, dass es schwerlich der Annahme bedarf, man habe das *ο δε* in Bezug auf Jesum respectwidrig gefunden (v. Soden, S. 497); und dass das griechische Sprachgefühl das *δε* zwischen Artikel und Hauptwort nicht liebte (ebendasselbst), ist doch wohl schwerlich erweislich, da an dem *ο δε ιησους* v. 6, wie auch hier so Viele schreiben, Niemand Anstoss genommen hat. Es lag doch so nahe, wenn man einmal das *ο δε ειπεν* näher bestimmte, zuerst Die zu bezeichnen, über die Jesus mit seinem Schlusswort den letzten Entscheid gab, und dann erst das Subject folgen zu lassen, das ja auch am Schlusse eine Tonstelle hat, wodurch ausserdem die Verbindung des Dat. mit dem Verb. erhalten blieb (vgl. zu v. 5). So entstand das verbreitetste *ειπεν δε αυτη ο ιησους*. Auch die Erklärung des *κρινω* statt des ursprünglichen *ουδε εγω σε κατακρινω* aus einer Reflexion auf Matth. 7, 1 (v. Soden, S. 508) scheint mir sehr künstlich; es lag doch so nahe, Jesum jedes Urteil in der Sache ablehnen zu lassen, worauf ja eigentlich die ganze Erzählung hinaus will. Dagegen erklärt v. Soden S. 510 sicher zutreffend die schon so frühe Einschaltung des *απο του νυν* (D) vor *μηκει*. Es scheint mir nur so einfach, dass dadurch das *και* davor verdrängt wurde, und ich sehe keinen Grund, es für einen Zusatz zu halten, bei dem ein ähnliches Stilgefühl wie Luc. 10, 37 wirksam gewesen sein soll (v. Soden, S. 509). Es kommt doch auch umgekehrt vor, dass das *και* nach *πταγετε* ausgelassen wird, um den Hauptbefehl energischer hervortreten zu lassen (Luc. 19, 30).

Ich habe in der Beurteilung der irgend der Erwähnung werten Varianten fast ebenso oft von v. Soden abweichen müssen als ihm zustimmen können. Ich glaube nicht, dass dadurch das Lob, das er S. 523 der Erzählung in der von ihm angenommenen Urgestalt spendet, irgend verkürzt wird. Allein für den Aufbau seiner Textgeschichte sind diese Differenzen nicht ohne Bedeutung. Verstehe ich ihn recht, so hat er gründlich mit der Vorstellung gebrochen,

als entscheide die Erhaltung einiger echten Lesarten über Verwandtschaft und Wert eines Zeugen. Wir haben viele Codices, die unter einer Überfülle von Emendationen und willkürlichen Änderungen noch einen guten Bestand echten Textes erhalten zeigen, und selbst ganz vereinzelt haben sich echte Lesarten in die spätesten und wertlosesten hinüber gerettet. Auch aus v. Soden's Nachweisungen liessen sich Beispiele dafür aufzeigen. Eine Textgeschichte beginnt meines Erachtens erst mit der Untersuchung über die Verbreitung der Textfehler resp. ihrer Wiederausmerzung. Dann muss man aber freilich erst wissen, welche Lesarten fehlerhaft sind und welche ursprünglich. Ich muss, so oft man wegen dieser Ansicht meine ganze Methode der Textkritik schlechthin verurteilt hat, bei dieser Ansicht bleiben und kann sie durch die Probe seiner Methode, die v. Soden an der Perikope von der Ehebrecherin gegeben hat, nur bestätigt finden.

Mit höchstem Interesse, ja mit einer gewissen Spannung verfolgt man den Weg, auf dem v. Soden uns zur Kenntnis der verschiedenen Textformen und schliesslich zur vollständigen Genealogie derselben führt. Nun wird er ja selbst nicht behaupten, dass alle Folgerungen, die er aus seinen mühevollen und scharfsinnigen Beobachtungen zieht, von gleicher Evidenz sind, dass nicht vielfach schon manche dieser Beobachtungen sie durchkreuzen und zur Vorsicht mahnen, so dass sich schliesslich doch auch andere Combinationen derselben versuchen liessen. Dazu kommt, dass, wenn auch nur ein Teil der oben dargelegten Erwägungen sich bewähren sollte, doch manche seiner Ansätze geändert werden müssten, da es sich dann nicht um Textfehler handelt, die eine Textgestalt aus der anderen überkam, sondern um einen Bestandteil des echten Textes, der doch immer noch in ihnen erhalten, oder umgekehrt. Aber wir wollen einmal annehmen, dass sich die Genealogie S. 524 in allen Punkten bewähren sollte, wollen einmal die Unterscheidung von Textfehlern und echten Lesarten ganz bei

Seite lassen und nur von verschiedenen Lesarten reden, wenn das auch immer mehr oder weniger auf eine Illusion herausläuft, da doch über die Fehlerhaftigkeit vieler von ihnen wirklich kein Zweifel sein kann. Es ist ja auch möglich, dass man von diesen zweifellosen Fehlern ausgehen und mit ihrer Hülfe die Textgeschichte construiren kann. Immer bleibt es doch dabei, dass erst, wenn die Genealogie der verschiedenen Textzeugen gegeben, die Verwertung der Textgeschichte für die Textkritik beginnen kann. Dann würde es gelten, die irgend zweifelhaften Lesarten von dem Punkte aus, wo sie am gangbarsten geworden sind, hinauf zu verfolgen bis zu dem Punkte, wo ihre Quelle aus dem Auftreten anderer Lesarten, als deren Abwandlung sie sich am einfachsten erklären, sichtbar hervortritt und durch Alter und Wert der Textzeugen, in denen sich die Gegenlesart befindet, als solche bestätigt wird. Ich finde nicht, dass v. Soden diesen oder einen ähnlichen Weg gegangen ist und die Textgeschichte irgend für seine Textkritik verwertet hat. Thatsächlich geht doch auch er S. 490 von der am frühesten bezeugten Form unserer Perikope aus, erwägt dann rein aus inneren Gründen, welche der in ihr noch vorliegenden verschiedenen Lesarten der Urform nicht angehört haben (S. 495—499), und kommt so zu der erreichbaren Urform auf S. 500. Alles Übrige ist für die Textgeschichte höchst interessant, indem es zeigt, wie von dieser Urform sich allmählich die verschiedenen Textgestaltungen abgezweigt haben bis zu den das Mittelalter beherrschenden Textformen, die er gleich im Voraus festzustellen gesucht hat (S. 487—490); für die Textkritik bringt diese mühevollen Untersuchung kaum noch Frucht. Es wird ja bei der Zusammenstellung und Charakterisirung der reconstruirten Texttypen S. 507—512 vielfach auf die Motive für die einzelnen Textfehler hingewiesen, aber dass es Fehler sind, steht bereits lange fest.

Ich wüsste wirklich nicht, wie sich diese Methode der Textkritik von meiner S. 10 f. so hart verurteilten wesent-



lich unterscheidet; denn um diese allein handelt es sich. Auf eine Textgeschichte habe ich nun einmal verzichtet, nicht weil ich sie für wertlos halte, sondern weil ich meine, dass unsere Quellen nicht ausreichen, um sie mit einiger Sicherheit zu geben, und dass jedenfalls der Raum eines Menschenlebens für diese Riesenarbeit nicht genügt. Auch v. Soden beschränkt sich für seine Ermittlung der uns erreichbaren Urform auf die mit Cod. D verwandten Zeugen, mit welchen die Bezeugung der Perikope von der Ehebrecherin überhaupt erst beginnt, und sucht auf diesem Gebiet aus inneren Gründen festzustellen, welches die Textfehler sind, die sich am frühesten eingeschlichen haben. Ebenso habe ich aus unseren Textzeugen die nachweisbar der ältesten Zeit angehörigen Codices ausgesondert, deren sicher vorliegender Text am leichtesten eine Charakterisierung der verschiedenen Varianten gestattet, und deshalb die Versionen und Väterzeugnisse, deren Text doch nicht so unmittelbar feststeht, und die Minuskeln, weil sie im Grossen und Ganzen einer späteren Zeit angehören, bei Seite gelassen oder doch nur gelegentlich herangezogen. Daraus ergab sich mir ein sehr viel umfassenderes Beobachtungsgebiet, und vielleicht zeigen meine obigen Auseinandersetzungen mit v. Soden, dass ich mir auf demselben doch einen nicht zu unterschätzenden Blick für die Art und die Motive unserer Textfehler erworben habe.

Natürlich sehe auch ich wie Jedermann der Fortsetzung dieses mit so reichen Mitteln unternommenen und mit so staunenswertem Fleiss und Scharfsinn durchgeführten Werkes mit grosser Spannung entgegen. Über den Gewinn, den dasselbe der Textgeschichte bringen wird, enthalte ich mich jedes Urteils, weil dazu meine Kenntnisse und Beobachtungen auf diesem Gebiete nicht ausreichen. Von dem Ertrage für die Textkritik, welchen dasselbe bringen wird, werde ich gern lernen. Es ist mir ja nie eingefallen, den von mir hergestellten Text für die Urform der neutestamentlichen Schriften auszugeben, ich habe stets,

genau wie v. Soden, die „älteste erreichbare Textgestalt“ feststellen wollen; und es soll mich aufrichtig freuen, wenn wir derselben durch seine Bemühungen noch näherkommen, und ich danach meinen Text verbessern kann. Es kommt ja nicht darauf an, dass Einer Recht behält und über die Arbeiten Anderer vornehm abspricht, sondern darauf, dass durch gemeinsame Arbeit unsere Erkenntnis gefördert wird.

## A n z e i g e.

Johannes Dräseke, Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke *De divisione naturae libri V* (Studien z. Geschichte d. Theol. u. d. Kirche, herausgeg. von Bonwetsch u. Seeberg, IX, 2). Leipzig 1902. 67 S. 8<sup>o</sup>.

Veranlasst ist die vorstehend genannte Schrift durch die wichtigen Mitteilungen A. Schmitt's (Programm d. Kgl. neuen Gymn. in Bamberg v. J. 1900, in dieser Zeitschrift XLIV, S. 478—480 von mir zur Anzeige gebracht) über den neu aufgefundenen Cod. Bamberg., der einzigen in Deutschland vorhandenen und zugleich ältesten und wertvollsten Hs. des Hauptwerks des Johannes Scotus Erigena „*De divisione naturae libri V*“. Der Wert dieser Mitteilungen liegt in erster Linie in dem von Schmitt an lehrreichen Beispielen gegebenen Nachweise der Wechselbeziehung zwischen dem Text des Erigena in seinen Anführungen und den uns heute noch zugänglichen griechischen Vorlagen derselben bezw. in dem Nachweise zahlreicher Irrtümer in Erigena's Übersetzungen, die teils auf die Fehlerhaftigkeit des Textes der von ihm benutzten Hss., teils auf seine mangelhafte Kenntnis des Griechischen zurückzuführen sind. Angeregt durch diese Gedanken, machte ich mich daran, die Quellen jenes bedeutenden Werkes möglichst vollständig zu ermitteln. Von den bisherigen Herausgebern desselben, Gale, Floss, Schlüter, den Darstellern des Lebens und der Philosophie Erigena's, Christlieb und Huber, sowie seinem Übersetzer, Noack, war für diese Frage so gut wie nichts gethan. Man zählte die in Betracht kommenden Schriftsteller im allgemeinen richtig und vollständig auf, vermerkte aber nirgendwo die angeführten Stellen genauer. Ich ging zunächst darauf aus, sämtliche Gewährsmänner Erigena's und seine Anführungen aus ihnen, besonders aus den wichtigsten der von ihm benutzten griechischen Väter, ihrem Fundorte nach möglichst zuverlässig festzustellen. Die lateinischen Schriftsteller verzeichnete ich zwar gleichfalls alle, bemühte mich jedoch nicht überall, die Stellen, die Erigena bringt, sämtlich nachzuschlagen, eine Arbeit, die von jedem weniger mit Schularbeit belasteten und bequemerer Bibliotheksverhältnisse als ich sich erfreuenden Forscher leicht nachgeholt werden kann. Bei

den lateinischen Schriftstellern gelang es mir, über Virgilius (S. 10), im allgemeinen auch über Plinius (S. 11) bezw. Martianus Capella, auf den wohl die Erwähnung des Eratosthenes und Ptolemäus zurückgeht, ferner über Hilarius von Poitiers (S. 12), Boethius (S. 12), bei dem ich, ausser der Herleitung der bei Erigena sich findenden Kunde von Aristoteles (S. 12) und Pythagoras (S. 14) aus seinen Übersetzungen und Erläuterungen aristotelischer Schriften, ein für die Klarstellung der Sachlage betreffs seiner theologischen Schriften wichtiges Zeugnis ans Licht zog (S. 14—20), sowie über die Anführungen aus Augustinus' Confessiones und De civitate dei (S. 24—27) Genaueres zu ermitteln, während ich die weiteren Anführungen aus anderen Schriften des Augustinus (S. 23/24), sowie die aus Hieronymus (S. 20) und Ambrosius (S. 20—22) zwar sämtlich suchte, ihren genaueren Nachweis in heutigen Ausgaben mir aber versagen musste. Erigena's Bildung ist eine so ausschliesslich auf lateinischen Quellen ruhende, dass man bei allen Anführungen aus griechischen Vätern zunächst fragen muss, ob ihm nicht schon irgend eine lateinische Übersetzung vorgelegen hat. Das ist sicher der Fall bei Aristoteles, der ihm durch Boethius, sowie bei Plato, der ihm durch Chalcidius oder Cicero (S. 27/28), und ebenso bei Origenes, der ihm durch Rufinus vermittelt worden ist (S. 28—32. Dass durch letzteren Erigena im Abendlande noch eine Kenntnis von Origenes' *Περί ἀρχῶν* verrät — eine Stelle (Buch III, Redepening S. 321, 11 bis S. 324, 14), die ich S. 29—32 mit den Abweichungen Erigena's zum Abdruck gebracht habe —, ist eine sehr beachtenswerte und bisher kaum bekannt gewesene Thatsache. Auch für Basilius (S. 32) und Chrysostomus (S. 33) kommen lateinische Übersetzungen in Betracht. Selbständige Kenntnis des griechischen Urtextes dagegen tritt bei Erigena, wie es scheint, zuerst in den Anführungen aus Epiphanius zu Tage (S. 33—40). Ich habe gerade bei mehreren dieser genau nachgewiesenen Anführungen zu zeigen gesucht, in welcher Weise die Vergleichung der Urschrift mit dem Übersetzer für dessen Beurteilung sowohl wie insbesondere für die Verbesserung seines Textes nutzbar zu machen ist. Zudem dürften diese meine Ermittlungen eine ungefähre Anschauung davon geben, eine wie grosse Summe von Vorarbeiten für eine neue Ausgabe des Erigena auch auf diesem Gebiete noch zu erledigen ist. Auch der Überzeugung wird sich niemand verschliessen können, dass Floss' in vielen Fällen ganz einseitige Bevorzugung der Codd. CF philologisch nicht zu rechtfertigen ist. Im Gegenteil: der von Gale 1681 seiner Erstlingsausgabe zu Grunde gelegte Cod. A verdient für eine neue Ausgabe ganz anders, d. h. weit höher als bisher, bewertet zu werden. Und damit ist zugleich die Brauchbarkeit der einzigen bisher in Deutschland erschienenen Ausgabe des Hauptwerkes Erigena's, der von Schlüter (Münster 1838, Aschendorff'sche Buchhandlung, daselbst noch zu haben) erwiesen, die, obwohl nur eine Wiederholung der editio princeps von Gale, durch die in so vielen Stücken überaus flüchtige und unwissenschaftliche Ausgabe von Floss in keiner Weise überholt oder überflüssig gemacht worden ist. Auch bei Gregorius von Nyssa (S. 40/41) ist die Sache zunächst nicht zu entscheiden. Es möchte sich daher verlohnen, den lateinischen Wortlaut bei Erigena mit der griechischen Urschrift von *Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*, einer Schrift, um die sich's hier allein handelt, einmal genauer zu vergleichen. Aus gelegentlicher Heranziehung des griechischen Textes hat Schmitt wenigstens schon an einigen Stellen gezeigt,

wie eine solche Vergleichung für die Gestaltung des Textes bei Erigena, mit besonderer Beachtung des Cod. B, zu verwerten ist. Die wichtigste Frage aber von allen ist die nach dem Masse der Abhängigkeit des Erigena von Dionysius und Maximus Confessor. Für ersteren, den ja Erigena übersetzte und commentirte, habe ich sämtliche Stellen verzeichnet. Bekannt ist, dass an seiner Dionysius-Übersetzung schon Zeitgenossen Schwerfälligkeit und Dunkelheit tadelten. Um so mehr ist daher die Frage berechtigt, ob und inwieweit Erigena den Dionysius recht verstanden, und inwieweit seine Anführungen etwa für die Textgestaltung seines Werkes zu beachten sind. Das ist natürlich eine Aufgabe, die längst hätte in Angriff genommen sein können. Sie ist aber auch heute noch nicht so schnell zu lösen, da sie durch den Mangel einer handlichen, zuverlässigen Ausgabe des Dionysius, auf deren Notwendigkeit ich seit vielen Jahren hingewiesen habe, nicht unerheblich erschwert ist, und ausserdem die Anführungen aus Dionysius mit Erigena's eigener Übersetzung vielfach nicht übereinstimmen. Die Frage, die ich endlich zuletzt behandelt habe, die aber für mich eigentlich bei der ganzen Arbeit im Vordergrund stand, ist die nach der Abhängigkeit Erigena's von Maximus Confessor, den er gleichfalls übersetzte. Dessen „Ambigua“ vermittelten dem Erigena, wie es scheint ausschliesslich, die Kenntnis des Gregorius von Nazianz (S. 44–52), auch des Clemens Alexandrinus (S. 28). Mit Ausnahme weniger Stellen, die auch Schmitt nicht gefunden, gelang es mir, Erigena's zahlreiche Anführungen in Ohler's Ausgabe (Halle 1857), die schon Floss, Christlieb und Huber zur Verfügung stand, ohne dass sich diese im geringsten um sie gekümmert hätten, nachzuweisen und an einige in der Weise der zuvor gegebenen Proben textkritische Bemerkungen und Ausführungen zu knüpfen (S. 52–63). Ich habe diese Nachweise ausdrücklich nur als eine Vorarbeit bezeichnet; die Untersuchung darüber, wie weit Erigena als Übersetzer des Maximus — die Übersetzung liegt uns nur in Bruchstücken vor — diesen verstanden, steht ebenso wie die für den Areopagiten noch aus. In beiden ist ein tüchtiges Stück Arbeit beschlossen. Mit diesen Bemerkungen glaube ich auf meine eigene Arbeit hinweisen zu dürfen. Ich habe hier, wo es galt, eine neue wissenschaftliche Aufgabe richtig zu erfassen und in Angriff zu nehmen — wie ich selbst am besten weiss —, nur Stückwerk gegeben, ja nur geben können. Vollkommenes auf diesem Gebiete zu erreichen, wird erst durch weitere, thatkräftige Mitarbeit von Seiten anderer Fachgenossen möglich sein.

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

## VI.

# Die Parabel bei Paulus.

Von

Lic. theol. Johannes Albani

in Arriach (Kärnten).

Es giebt bekanntlich bei Paulus keine Parabeln im gebräuchlichen Sinne, wohl aber eine ganze Reihe grösserer Bildzusammenhänge von rhetorisch merkwürdig gemischtem Charakter, wie Röm. 11, 16 ff. und andere. Da es sich zweifellos um eine rhetorische Eigentümlichkeit Pauli handelt, so ist eine kurze Besprechung des hergehörigen Stoffes gewiss am Platze. —

Im 3. Hefte von 1902, S. 421, habe ich das Verhältnis von Parabel zu Metapher und *εἰκῶν* so bestimmt, dass Parabel und Metapher aus der Vergleichung hervorgehen, die Parabel aber scheinbar die Vergleichung aus sich erwachsen lässt, indem sie ohne formellen Anspruch auf Verständnis nur das eine der beiden verglichenen Vorstellungsgebiete schildert, das dem anderen dann zugleich zu Übertragungen zur Verfügung stehen kann. Zur Beobachtung dieses Vorgangs ist das in Frage stehende Material von besonderem Interesse.

### *Κεραμεύς.*

Röm. 9, 20—23 haben wir einen bildlichen Beweis ad absurdum. Ein Töpfer kann seine Gefässe bilden, wie  
(XLVI [N. F. XI], 2.)

er will, das ist der Grundgedanke. Oder besser eine Rätselfrage: Der Topf spricht zum Töpfer: „Warum hast du mich so gemacht?“ — keine Parabel, sondern ein *ἀνίγμα*<sup>1)</sup> ein *ὑπόμνημα* im engeren Sinne. Mit der Frage *ὃν τίς ἐποίησεν* etc. v. 20<sup>a</sup> nimmt Paulus den Grundgedanken vorweg und wahrt so für das folgende Bild die parabolische Form, die sich, um die Behauptung zu verstärken, als rhetorische Frage giebt. „Wird etwa das Gebilde zum Bildner sagen: ‚Was machtest du mich so?‘ Oder hat nicht der Töpfer Gewalt über den Lehm, aus demselben Teige zu machen das eine Gefäß zu Ehre, das andere zu Unehre?“ Der Begriff der Ehre ist an das Gefäß herangedacht und bereitet die im nächsten Verse folgende metaphorische Verwendung von *σκεῦος* vor; durch ihr gleiches Geschick lassen sich *σκεῦος* und Mensch gleichsetzen. Der Beweis darf mit *σκεῦος* weitergeführt werden. Damit ist, gemäss dem Ansehen, das Analogieschlüsse bei Paulus beanspruchen, die Undurchsichtigkeit der göttlichen Gnadenwahl nicht etwa beschrieben, nein, im Sinne Pauli begründet. Die weiter folgende Tröstung *ἵνα γνωρίσῃ* etc. kommt für das Bild nicht in Frage.

Das Gleichnis ist Citat von Jes. 29, 16; Sir. 33, 13. Vgl. auch Jes. 45, 9; Jer. 18, 6; Sap. 15, 7; Jes. 44, 21; 46, 11, ferner die formell Röm. 9 eng verwandte Umbiegung des Gedankens 2. Tim. 2, 21 (vgl. Heft I, S. 56).

### *Ἀργιέλαιος* und *καλλιέλαιος*.

Zwei für die Zeit des Verfassers ebenso gültige wie für uns grundlose gnomische Thesen bilden den Unterbau zu der Röm. 11, 17—24 sich findenden Deduction: „Wenn aber der Anbruch heilig ist, ist's auch der Teig,“ die alte sacrale Anschauung Num. 15, 19—21 (vgl. Gregor v. Nazianz *Εἰς Καισάριον*: *ἐξ ἁγίας ἀπαρχῆς ἅγιον φύραμα*.

<sup>1)</sup> Aristot. poet. 22: *ἀνίγματος τε γὰρ ἰδέα αὐτὴ ἐστὶν τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάφαι.*

Damascen. de fide orthod. 3, 49 von Christus: ἀπαρχὴν γὰρ ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φυράματος), und „wenn die Wurzel heilig ist, sind's auch die Zweige“. Der letztere Satz ist mehr im Sinne der vorangehenden sacralen Parallele gemeint und durch sie gestützt, als dass er für das natürliche Leben Geltung behauptete (Mal. 4, 1; Sir. 23, 35; 40, 15). Mit der zweiten These beginnt die Parabel. „Wenn aber einige von den Ästen abgeholt wurden“, noch scheint die Rede in Parabelform fortzugehen, da durchbricht der Apostel, auf den v. 15 abgebrochenen Zusammenhang zurückgehend, mit einem gewaltsamen σὺ (eine ähnliche Technik Joh. 15, 1. 2) die Bilderzählung und beginnt, den parabolischen Schleier, der über κλάδων 17\* noch lag, zerreissend, den Lesern ihre Rolle im Bildganzen anzuweisen und Alles zu metaphorisiren; — „du aber als Wildölbaum in sie eingepropft und Mitteilnehmer an der Wurzel der Fettigkeit (hebrais. Genetiv) des Ölbaums wurdest, so verachte nicht die Äste“. In τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν v. 20 zeigt sich eine Verstärkung des metaphorischen Charakters und damit Annäherung an die bildlose Rede. Als Parabel würde sich das Ganze vielleicht so anhören: Aus guter Wurzel wuchs ein Ölbaum. Aber die Fruchtbarkeit seiner Zweige enttäuschte den Gärtner. Drum brach er diese aus und pflanzte Zweige vom Oleaster auf (Dan. 4, 11; Jes. 9, 14). Doch endlich jammerte ihn der edlen Äste und er setzte sie wieder ein. Das unerhörte Verhalten des Gärtners giebt auch diesem Bilde etwas von dem Charakter des αἶνιγμα (Trypho Trop. 733 ff.); ordine commutato res magis causis quam causas rebus aptat. Origenes.

Vgl. übrigens die einzige metaphorische Parallele zu ἐγενετο Sap. 16, 11: Durch Gottes Erbarmen werden die υἱοὶ τοῦ Θεοῦ εἰς ἐπόμνησιν τῶν λογίων Gottes angenommen. Die Wiederherstellung des fahrlässig verlorenen Zusammenhangs mit Gott ist ein ἐγενετοίεσθαι. — Die Väter haben ἀργιέλαιος und καλλιέλαιος gern citirend übertragen.

*Γεωργός.*

1. Ko. 3, 6—9\* ist die Form der Parabel bezw. des Gleichnisses nicht gewahrt. Und doch hätten die einzelnen Metaphern nicht wohl ohne den Bildzusammenhang bestehen können. Das zeigt z. B. die Deutung der Väter, die *ποτίζειν* auf die Taufe, *φύτεύειν* auf die Bekehrung bezogen. Die anbahnende und erhaltende Thätigkeit des Paulus und des Apollos wird beschrieben. „Ich pflanzte, Apollos begoss, aber Gott liess wachsen, so dass weder wer da pflanzt, etwas ist, noch wer begiesst, sondern wer das Gedeihen giebt, Gott“ (Mt. 15, 13; Mc. 12, 1; Lc. 20, 9) — „denn wir sind Gottes Gehülfen, Gottes Acker . . . seid ihr“.

Zu *γεώργιον* vgl. LXX Pro. 24, 30 (L. van Ess., 1835, S. 656 oben) *ὡσπερ γεώργιον ἀνήρ ἄφρων*; Vita Luc. 1010; *Πλὴν ἀλλὰ τῆς θείας ὀμιλίας ταύτης τί τὸ γεώργιον*; Apo. 14, 15, 16; Mt. 13, 39; Röm. 7, 4, 5; 2. Ko. 9, 10<sup>b</sup>.

*Ἀρχιτέκτων.*

„Gottes Acker, Gottes Gebäu seid ihr.“ So verklammert sich das Gleichnis vom *ἀρχιτέκτων* mit dem vorhergehenden vom *γεωργός*. „Gleichsam ein weiser Baumeister, habe ich den Grund gelegt, ein Anderer aber baut darauf. Jeder aber soll zusehen, wie er darauf baut.“ Bis hierher steht Paulus noch in den bildlichen Beziehungen, mit denen er so wie mit dem vorhergehenden Bilde sein Verhältnis zu Apollos darstellen will. Jetzt aber erwächst ihm aus dem neuen Bilde eine willkommene Kennzeichnung der unbedingten Gemeinsamkeit aller apostolischen Arbeit. Es giebt nur eine einzige Grundlage, Jesus Christus. v. 12—15 kommt er ganz in die Parabelform hinein. Das mag durch den feierlichen, eschatologischen Ton veranlasst sein, in den er durch den Inhalt geführt wird. „Welcher Art eines Jeden Werk ist, das Feuer wird es erweisen.“



Der metaphorische Gebrauch von *οικοδομεῖν* etc. ist eine geistige That Pauli. Diese im wahrsten Sinne reiche Metapher, die den Gedanken des Kosmischen, des Gegenseitigen, des Unterordnenden im Christentum treffend abbildet, orientirt sich an dieser Ausführung 1. Ko. 3, 9 ff. Vgl. Act. 9, 31; 20, 32; Jes. 28, 16; 1. Pt. 2, 5—7, ferner die wenig glückliche Verwendung von *ἐποικοδομεῖν* Eph. 2, 20—22 (Zeitschr. f. w. Theol. 1902, S. 428). — Boisserée, Gregor II papa in epist. ad Leonem Isaurum: *δακτύλω δεικνυντες τὰς ἱστορίας οὕτως αὐτοὺς οἰκοδομοῦσιν*. S. Dufresne zu aedificare. Édifier, edify, erbauen.

### Ζύμη.

Die längst übliche Metapher *ζύμη* (Mt. 13, 33; Mc. 8, 15; Lc. 13, 21) verständlicht Paulus den Korinthern I, 5. 6 durch Voransetzung des grundlegenden „*ὅτι*“: *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ*. Die Art der Metaphorisierung hat hier grosse Ähnlichkeit mit Röm. 11. Auch hier durchbricht der Apostel die Parabelform durch die Anrede *ὡς ἴτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι* und verstärkt die Metaphorisierung durch die Attribute *κακίας καὶ πονηρίας*; vgl. Röm. 11, 20: *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν*. Kurz und treffend wendet er v. 6<sup>b</sup>, 7<sup>a</sup> die natürliche Eigenschaft des Sauerteigs paränetisch, um dann, mit 7<sup>b</sup> eine kurze Hülllinie ziehend, seinem sacralen Charakter eine schöne, symbolische Deutung zu geben, doch so, dass das sacrale und natürliche Moment ein wohl zusammenstimmendes Gesamtbild geben.

Auch Gal. 5, 9 bezeichnet der Sauerteig üble Wirkungen, ähnlich wie Mt. 16, 6; Mc. 8, 15. Hierzu Theophylakt p. 230: *ζύμην ὀνομάζει τὴν διδασκαλίαν τῶν Φαρισαίων καὶ Ἑρωδιανῶν ὡς ὀξύδη οὖσαν καὶ παλαιᾶς κακίας γέμουσαν*. In gutem Sinne steht *ζύμη* Mt. 13; dort sagt derselbe: *ζύμην τοὺς ἀποστόλους λέγει· ὡς περὶ οὗ ἡ ζύμη μικρὰ οὔσα ὅλον τὸ ἄλευρον εἰς ἑαυτὴν μεταποιεῖ, οὕτω καὶ*

ἡμεῖς ὅλον τὸν κόσμον μεταποιήσετε κὰν ὀλίγοι ἔστέ. —  
τινὲς δὲ ζύμην νοοῦσι τὸ κήρυγμα.

Στάδιον.

Mit *οὐκ οἴδατε*, das fast den Sinn unseres „habt ihr noch nicht darüber nachgedacht“ hat, nämlich über den tiefen Sinn des Wettlaufs in der Rennbahn, macht Paulus 1. Ko. 9, 24 auf die Bildlichkeit des Folgenden aufmerksam, überlässt dem Leser die Deutung und schliesst gleich die paränetische Folgerung an: „lauft so, dass ihr (es) erlanget.“ Im 25. Verse leitet ein *ἐκεῖνοι* — *ἡμεῖς* die Deutung und den Schluss ad maius ein. Und im 26. Verse kommt er aus der parabelartigen Rede in das kühnste Metaphorisiren: *Τρέχω* — *πυκτεύω*, nach wohlbekanntem Grundsätzen laufe ich. Mit der treffsicheren Kampftechnik des geübten Faustkämpfers beschreibt er die Zielsicherheit und Klarheit seiner eigenen religiösen Wege. *Ἵπωπιᾶζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ* des 27. Verses hält uns halb im Bilde des sich trainirenden Wettkämpfers fest, halb führt es uns wieder heraus zu den wirklichen Verhältnissen des Apostels. So schliesst er das Bild mit einem geistvollen Doppelsinn ab, um mit dem Nebensatze *μή πως* den realen Boden wieder endgültig zu sichern. Die berühmte Stelle Phil. 3, 12—14 reiht sich schwesterlich an. Hier wird umgekehrt die Einführung des Bildes durch den Doppelsinn von *καταλαμβάνω* und *διώκω* ermöglicht. Das *ὀπίσω* v. 13 führt schon mitten ins Bild hinein. Aber die Form, in der Paulus es bringt, kann nicht parabolisch genannt werden. Trotz dem (übrigens neuen) *ἐπεκτείνεσθαι, κατὰ σκοπόν, βραβεῖον* bleibt der Apostel durch die Wucht des Zusammenhangs in der ersten Person, und das Ganze wird eine reich ausgeführte Metaphernreihe.

Ähnliches findet sich z. B. Herodot 8, 74: *Τοιοῦτω πόνῳ συνίστασαι ἅτε περὶ τοῦ παντός ἤδη δρόμον θέοντες*; Aristoph. Vesp. 376: *τὸν περὶ ψυχῆς δρόμον δραμεῖν*; Plato

Theaet. p. 173 A: *πολλάκις δὲ καὶ περὶ ψυχῆς ὁ δρόμος.* — Wie gern man dem Apostel später auch in seine feineren Besonderheiten folgte, zeigt u. a. Greg. Nyss. vol. I p. 41 D: *ὁ μέγας ἀπόστολος ὁ πᾶσι τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτείνων;* vol. I p. 5 B: *ὁ πᾶσι τοῖς ὑψηλοῖς ἐπεκτείνόμενος;* Basiliius M. vol. 2, p. 20 B: *ἐν τοῖς δρόμοις τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτείνου.*

### Σῶμα.

Die Liv. 2, 32 berichtete Fabel des Menenius Agrippa, die sicher Gemeingut des Altertums war, findet sich 1. Ko. 12, 12—27 auf christliche Verhältnisse bezogen. Es liegt ein Zum-Entschlusse-drängen, Missionskunst in der Art, wie es geschehen ist. — Mit dem auf vielerlei Vergleichsmomente zielenden *καθάπερ* wird das Bild in eikonischer Form begonnen. „Gerade wie der Körper ein Eines ist und dabei vielerlei Glieder hat, die Glieder aber, so viele es ihrer giebt, ein Leib sind, so auch der Christus.“ Der 13. Vers erübrigt in v. 15—26 jede Deutung und erlaubt so dem Apostel, ganz im Bilde zu bleiben und es nach allen Richtungen zu Beweisansätzen auszubeuten, die sich von selbst zu zwingenden Folgerungen fortsetzen. Er thut das, indem er eine Reihe Complicationen im Bildganzen hypothetisch vorführt und so der fabelhaften Zwietracht im Körper, die einen Sonderwillen der einzelnen Glieder voraussetzt, ihre Unsinnigkeit nachweist. Er benutzt, um aristotelisch zu reden, die *ἐνέργεια*, die Lebendigkeit der Fabel, zum Beweis ad absurdum. Die Frage ist: Was kann in solchem Falle alles geschehen? — Die Möglichkeit thatsächlicher Veränderungen im Bildganzen, die die Beweiskraft steigern, muss die Phantasie anregen und ihr Spielraum gewähren, das Bild in seinen Lebensverhältnissen auszuführen, die beabsichtigten metaphorischen Argumente zu kräftigen<sup>1)</sup>. Wir haben es in der That

<sup>1)</sup> Diese *ἐνέργεια* erklärt Aristoteles für besonders wesentlich

nach der Einleitung (v. 12—14) in den Versen 15—26 mit einer ununterbrochenen Reihe von Metaphern zu thun. Von einer Parabel kann trotz des ausgedehnten, einheitlich bildlichen Zusammenhangs nicht geredet werden, und durch *ἀτιμότερον* etc. schwindet vollends der parabolische Schein, bis Paulus durch die rein geistigen Begriffe *πάσχει — συμπάσχει, δοξάζεται — συγκαίρει* die Möglichkeit erhält, ohne rhetorischen Sprung die zusammenfassende Deutung zu bringen, *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους*, um dann der bildlichen Ausführung eine kurze thatsächliche Parallele nachfolgen zu lassen.

Röm. 12, 4. 5 bringt Paulus dasselbe Bild, ebenfalls mit *καθ' ἅπαντα* einleitend, aber ohne nähere Ausführung nur an die Einheit des Leibes und die Vielheit der Glieder erinnernd. Auch hier verwendet er sofort im Nachsatze die metaphorische Form, „so sind wir —“.

Das Bild vom Leibe, die Gegenseitigkeit in den Functionen der einzelnen Glieder ist weiter verwendet Eph. 4, 16; Kol. 2, 19. Vgl. auch 1. Ko. 6, 15, wo den *μέλη* noch andere Verpflichtungen zugeschrieben werden als die Einmütigkeit. Im Ganzen kommt *σῶμα* im Neuen Testament (nur bei Paulus und Eph.) in bildlichem Sinne 17 Mal, *μέλος* 7 Mal vor.

#### Σωματικά.

Mit dieser Überschrift suche ich den 1. Ko. 15, 35—49 vorliegenden Zusammenhang zu bezeichnen. Mit gnomischer Kürze belegt Paulus durch den *ἔπη*: *οὐ δὲ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ* — charakteristisch für Paulus ist hier die gedankenmässig nicht erforderliche zweite Person (vgl. Röm. 12, 4 *ἔχομεν*) — die Notwendigkeit des Sterbens, wenn ein Wechsel der Körperlichkeit stattfinden soll. In feierlichem Parallelismus zeigt er dann, wie es

bei Anwendung von Metaphern. Trypho, Trop. 747, führt sie irrtümlich als besonderen Tropus auf.

in Gottes Hand liegt, Menschen und Tieren verschiedenartige Körperlichkeit zu verleihen; er veredelt seinen Bildbeweis dann durch die Anführung der verschiedenartigen *δόξα* der Gestirne und erwirbt sich durch diese Analogie gewiss vor jedem antiken Menschen das Recht, die Reihe seiner Gnomen mit der Behauptung abzuschliessen: *οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις νεκρῶν*. Das *οὕτως* verleiht dem Vorhergehenden den Charakter des *εικῶν* und fasst den nunmehr als bewiesen geltenden Doppelgedanken des notwendigen Sterbens und der sicheren Körperlichkeitsveränderung in sich zusammen. Dann lässt es ihn in vierfacher, prächtiger Antithese gleichsam neu aus sich erblühen. Gibt es etwas Wirkungsvolleres als dieser architektonische Abschluss des Analogienunterbaues, als dieses vierfache *σπείρεται — ἐγείρεται*! Die Metapher *σπείρεται* variirt das Motiv des 36. Verses, während sich *ἐγείρεται* in bildlose Klarheit erhebt.

In der Art von 1. Ko. 15, 36 findet sich noch manches Parabelartige, so Röm. 7, 1—3. 1. Ko. 9, 7. 9. 10; Gal. 4, 1. 2; 1. Thess. 5, 7, doch nichts, was unsere Beobachtungen wesentlich bereicherte. Typischer Art ist die Parabel 1. Ko. 9, 13.

Röm. 7, 1—3 erinnert in der Einführung *ἢ ἀγνοεῖτε* an 1. Ko. 9, 24. Das *ὥστε* v. 4 legt auch hier eikonischen Charakter nahe. Wir erwarten (vgl. auch Gal. 4, 3) *οὕτως*, Paulus setzt *ὥστε*, weil ihm die vorangehenden Verse in höherem Grade als uns den Charakter des Beweises, in geringerem den des Gleichnisses haben (vgl. *ἕνα* Röm. 9, 23).

1. Ko. 9, 7. 10 erinnern im Aufbau an 1. Ko. 12, 35 ff.

Fassen wir das Beobachtete kurz zusammen.

Technisch reine Parabeln finden sich bei Paulus nur in aller kürzester, gnomischer Form. Doch neigen auch diese sich durch die gewöhnlich anschliessende Erklärung dem *εικῶν* zu. Er zeigt immer den Drang, den Leser

möglichst am Bilde zu beteiligen (1. Ko. 15, 36; Röm. 12, 4). Noch mehr tritt das hervor, wenn es sich um einen ausführlicheren Bildzusammenhang handelt. Da durchbricht er die Form der Fabel, der Parabel, des *εικῶν* und weist dem Leser seinen Platz im Bildganzen an: *σὺ ἀγριέλαιος*, wohl um in höherem Grade sein Interesse zu gewinnen, aber auch um das Bild in der Beweisführung handlicher zu machen. Die Parabel, die Vergleichung sind ihm nicht aggressiv, nicht zwingend genug; er ist, besonders im brieflichen Verkehr, ihrer Wirkung nicht so ganz sicher. So entsteht eine gewaltsame Art der Metaphorisierung, die zunächst nur innerhalb ihres Bildzusammenhangs, dann vielleicht unter Kundigen in citirender Form verstanden werden kann. Zweifellos orientiren sich aber an diesen rhetorisch so merkwürdigen Bildzusammenhängen eine ganze Reihe unserer bezeichnendsten christlichen Metaphern und werden durch sie vor dem Verblassen bewahrt. Ich erinnere an *οἰκοδομεῖν, ζύμη, μέλος, ἀγωνίζεσθαι, σκεῦος*, für die patristische Zeit *ἐπεκτείνεσθαι, ἀγριέλαιος, καλλιέλαιος*.

Die Art, wie Paulus die Bilder einführt, kehrt hier und da wieder.

Die rhetorische Gemischtheit der in Frage stehenden Stellen ist eine Besonderheit Pauli; und es ist zweifelhaft, ob er dabei orientalische Parabelrede hellenisirt oder sich der Ausdrucksweise der gern bildlich deducirenden niederen Volksclassen anpasst. Auch Johannes liebt das Metaphorisiren (*ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος, τὸ φῶς, ἡ θύρα, ὁ ποιμὴν, ἡ ὁδός, ἡ ἄμπελος*), doch sind seine Bildzusammenhänge rhetorisch einheitlicher gefasst. Die synoptischen Bildreden dagegen bleiben in der reinen Form der Parabel.

Um sich zwanglos in den gewohnten bildlosen Redefluss zurückzufinden, ist es dann im Allgemeinen Pauli Art, Geistiges und Bildliches zu mischen und allmählich durch Verstärkung des ersteren das letztere zu beseitigen.

Dass Paulus (mit dem gesamten Altertum) die Beweiskraft der Bilder, überhaupt der Analogien anders wertete, als wir es thun, kommt dann und wann zur Geltung.

---

VII.

## Die Ignatius-Briefe und ihre neueste Verteidigung ihrer Echtheit.

Von

A. Hilgenfeld.

Der Erste, welcher über meine in der Mitte des Juli 1902 erschienene Ausgabe der Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria öffentlich geurteilt hat, ist Adolf Jülicher in der Deutschen Litteraturzeitung 1902, Nr. 42, vom 18. October. In Kriegstellung zu mir ist der Marburger Theologe von Anfang an getreten. Als A. Harnack (1888) den unter Cyprian's Schriften erhaltenen Libellus de aleatoribus für „die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.)“ erklärt hatte, hinsichtlich Victor's und seiner Zeit kein Sieger, gab ich 1889 diese merkwürdige Rede gegen das Hazardspiel heraus und führte dieselbe zurück auf den novatianischen Bischof von Rom, Acesius (um 325), oder auf dessen Vorgänger, allerdings hinsichtlich des Acesius als römischen Bischofs nicht siegreich, aber hinsichtlich der Zeit und Partei des Verfassers bis jetzt nicht widerlegt. Den Acesius von Rom brachte Jülicher, damals noch ein angehender Schriftsteller, zur Strecke in der Theolog. Litteraturzeitung 1890, Nr. 2, neben einigen für die Sache selbst unerheblichen Schreib- und Druckfehlern. Ich beleuchtete seine Haltung

in der *Protest. Kirchenzeitung* 1890, Nr. 12, und konnte ihm auch in dieser Zeitschrift 1890, III, S. 382—384, den, mit ihm zu reden, „un glaublichen Lapsus“ nachweisen, dass er unter Cyprian's Briefen den achten, welchen die gefangenen Confessoren in Karthago nach dem Weggange des Bischofs Cyprianus geschrieben haben, für „den Brief des römischen Klerus an Cyprian“ erklärt hatte.

Zum zweiten Mal rief Jülicher mich in die Schranken, nur nicht in ritterlicher Weise durch Hinwerfen des Fehdehandschuhes, sondern durch Ausweisung aus dem Turnier. Wollte er doch in der zweiten Auflage des ersten Teiles seines Werkes über „Die Gleichnisreden Jesu“ (1899, S. 309) unter „die Epigonen der vornehmsten kritischen Dynastie“ auch mich stellen, welchen der zweite Teil, „Die Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien“, nicht der geringsten Beachtung würdigte. Durfte ich nach damals 45jähriger Arbeit auf diesem Gebiete nicht, bei aller Anerkennung seiner sorgfältigen Arbeit, das Ungenügende seiner Beschränkung auf das gewöhnliche Leben in der Deutung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (in dieser Zeitschrift 1901, IV, S. 548—555), dann auch von dem verlorenen Sohne (ebendasselbst 1902, IV, S. 449 bis 464) sachlich nachweisen?

Jülicher hat nun in seiner bisherigen Weise den Krieg fortgesetzt durch die erste Besprechung meiner Ausgabe des Ignatius et Polycarpus, deren Mängel er möglichst hervorzuheben befiessen ist, ohne das Neue, was sie bietet, irgend anzuerkennen, am Ende gar, ohne zu stehen, was er selbst aus ihr gelernt hat. Was hat er auf diese Weise herausgebracht?

Neu ist es doch, dass ich in der ersten Gestalt der 7 Ignatius-Briefe (ich sage: bei Ignatius I) den Text der englisch-lateinischen Übersetzung entschieden zu Grunde gelegt habe. Selbst Jülicher lässt es wenigstens dahingestellt bleiben, „ob H. nicht Recht hat, wenn er den Lateiner bei Constitution des Textes noch etwas stärker



bevorzugt als seine Vorgänger“. Dagegen den Apparat, welchen ich gegeben habe, nennt er „ein Muster von Unübersichtlichkeit, Neues und längst Anerkanntes bunt durcheinander gemischt“. Wie hätte ich aber anders verfahren sollen? Die verschiedenen Lesarten biete ich unter dem Text der *Ἰγνατίου ἐπιστολαί* (p. 1—34), welchen das *Μαρτύριον Ἰγνατίου* folgt (p. 34—43). Dann die *Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους ἐπιστολή* in der überlieferten und in der, wie ich nachgewiesen zu haben meine, ursprünglichen Gestalt (p. 44—55) und das *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου* (p. 56—70). Ferner lateinisch die Briefe des Ignatius I nebst Martyrium (p. 71—105) nach der versio anglo-latina, welche ich nicht, wie noch Lightfoot, mitunter nach dem Griechischen des cod. Medic. verändert habe, dann Polycarpus ad Philippenses, anstatt der nicht treuen lateinischen Übersetzung das Martyrium Polycarpi secundum Eusebium (p. 106—121). Unübersichtlich ist es doch nicht, dass ich den Apparat schloss mit der alten syrischen Übersetzung des Ignatius I, deren Bruchstücke ich, gewiss Manchen zu Dank, zum ersten Mal nach den Stellen der Briefe zusammengestellt habe (p. 122—131). Auch für die Textgeschichte meine ich etwas geleistet zu haben durch die „Ignatii VII epistularum et Polycarpi epistulae testimonia“ (p. 133—162). Ich habe nicht nur zu den bisherigen Sammlungen Einiges hinzugefügt, sondern auch hier die Ordnung nach den Stellen der Briefe eingeführt, also die 7 Ignatius-Briefe und den Polykarp-Brief, wie sie durch die Benutzung der Kirchenväter gegangen sind, zum ersten Mal übersichtlich dargestellt. Zur Vervollständigung des Apparates dient doch auch der längst als Spätling erkannte Syrus Curetoni (p. 163—172). Findet Jülicher „überall nur Materialsammlung“, so wird dieselbe doch schwerlich Allen als „ein Muster von Unübersichtlichkeit“ erscheinen. An solchen Mitforschern, welchen „weitaus das Meiste darin überflüssig oder gar störend“ ist, kann nicht viel gelegen sein.

Als neu werden Unbefangene wohl auch meine Behandlung der übrigen Ignatius-Briefe gelten lassen, welche man bisher als „epistulae interpolatae et suppositae vel fictae“ ohne alle Rücksicht auf Ort und Zeit zusammengestellt hat, ein wahres „Muster von Unübersichtlichkeit“, welches ich zum ersten Mal beseitigt zu haben meine. Ort und Zeit (wie sie angegeben werden) und die Sache selbst habe ich für mich in der Unterscheidung der „Ignatii VII epistularum supplementa“ (p. 177—211: Ignatii I<sup>a</sup> epistulae V; I<sup>b</sup> epistula ad Philippenses) und der altera recensio (p. 212—262; Ignatius II). Den Brief an die Philipper, dessen Eigenart schon Usher erkannt hat, weiter zu untersuchen, habe ich Anderen überlassen (p. 353). Soll man denn Alles zu Ende führen? Hier vermisst Jülicher in hohem Grade Akribie der Arbeit, soweit er sie nachgeprüft hat. Was bringt er aber jetzt zur Strecke? Nichts als in dem Briefe ad Tars. II, 2, p. 183, 10 nach ἀπὸ Ἱεροσολύμων die Auslassung von μέγρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ (Röm. XV, 19). Ich habe von Jülicher's bis in das Kleinste geltender Akribie keine geringe Meinung. Aber einige „Akribie“ besitzt doch auch Joh<sup>s</sup>. Dräseke, welcher die Güte gehabt hat, vom 3. Bogen an bis zum Register genau zu corrigiren, und sicher kein erhebliches Versehen stehen gelassen hat. Ich selbst schreibe die Texte, welche ich herausgeben will, meist vorher ab und gerate da allerdings in Gefahr, bedeutungslose Kleinigkeiten auszulassen, gewinne aber auch die Heilung mancher Schäden, welche Jülicher in meiner Ausgabe nicht erwähnt (z. B. Ign. II. Smyrn. VI, 3, p. 255, 4). Darf man Theodor Zahn deshalb Mangel an „Akribie“ vorwerfen, weil er Ign. Eph. XII, 1 in der versio anglo-latina und Philad. VII, 1 syr. fragm. p. 375, 14 etwas weggelassen hat? Auch bei Lightfoot habe ich in dem Apparat mitunter kleine Versehen gefunden, aber meist nicht vermerkt. Hat doch selbst Constantin Tischendorf in der

kleinen Ausgabe seiner Octava Lips. 1873 τοῦ πατρὸς Joh. VIII, 44 aus Versehen weggelassen.

Wie sehr Jülicher darauf ausgeht, meiner Ausgabe etwas anzuhaben, geht auch daraus hervor, dass er von den zahllosen Mängeln des Registers redet. Meinerseits habe ich die Indices als eine Nebensache betrachtet, welche ich des Gebrauchs wegen doch nicht ganz weglassen wollte. Von der Arbeit an dem Werke selbst ganz erschöpft, habe ich die Indices angefertigt, um das Erscheinen nicht zu verzögern, und Herrn D. Dräseke nicht mehr zugeschickt. Einige Dienste werden sie schon thun.

Übrigens, hat denn Jülicher von meiner Arbeit gar nichts gelernt? Noch in der 3. und 4. Auflage seiner Einleitung in das Neue Testament, 1901, S. 375, schrieb er: „Die ignatianischen Briefe, die vor dem Polykarpbrief, wohl ca. 115, geschrieben worden sind“. Jetzt schreibt er: „Ich gehöre nicht zu Denjenigen, für welche die ignatianische Frage schon entschieden wäre,“ was doch der Fall sein würde, wenn die 7 Ignatius-Briefe vor dem Polykarpbrief, wie er vorliegt, geschrieben wären.

Am Ende habe ich der „rückläufigen Bewegung zur Tradition“ auf diesem Gebiete doch nicht ohne Erfolg gesteuert. Dieselbe ist so stark geworden, dass selbst Otto Pfleiderer in der „zweiten, neu bearbeiteten und erweiterten“ Auflage seines inhaltreichen und anziehend geschriebenen Werkes über „Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren im Zusammenhang beschrieben“ (Bd. I, II, 1902) ein ebenso entschiedener Verteidiger der Echtheit der kürzeren 7 Ignatius-Briefe und der Unversehrtheit des Polykarp-Briefes geworden ist (II, S. 226—262), wie er Beides in der ersten Auflage (1887), auch in dem Buche über den Paulinismus (1873, 2. Aufl. 1890) entschieden verworfen hat. Als er 1902 die ignatianischen Briefe und den Brief des Polykarp an die Philipper behandelte, war meine Ausgabe noch nicht erschienen. Eingedenk alter Bundesgenossenschaft und Jenaischer Collegialität versuche

ich eine sachliche Verständigung mit ihm, zu welcher ich schon durch sein wohl erworbenes Ansehen verpflichtet zu sein meine<sup>1)</sup>.

Pfleiderer beginnt mit der äusseren Bezeugung der Ignatius-Briefe, welche so entschieden für die Echtheit spreche, „dass nur die dringendsten inneren Zweifelsgründe als Gegeninstanz aufkommen könnten“. Fürwahr, die stattliche Reihe der Zeugen beginnt schon mit einem Zeitgenossen, mit Polykarp von Smyrna, welcher in seinem Briefe an die Philipper, schon ehe er von dem Lebensausgange des Ignatius nähere Kunde hat, Briefe desselben auf Verlangen zuschickt. Aber Zeugnisse soll man auch prüfen. Dieses Zeugnis ist schon 1666 von Jean D'Aillé beanstandet worden, dann 1850. 1857 von A. Ritschl, 1885. 1886 von G. Volkmar, welchem Pfeleiderer 1887 unbedenklich zustimmte, und mir. Muss es nicht von vorn herein Verdacht erregen, dass Polykarp wohl schon von dem durch Philippi abgeführten Ignatius (nebst Zosimus und Rufus) den Lebensausgang (in Rom) voraussetzt (IX, 1. 2), aber noch nichts Näheres weiss (XIII, 2), dass er in dieser kurzen Zeit schon eine Sammlung von vor wenigen Wochen geschriebenen Briefen des Ignatius besitzt, welche er den Philippem auf Verlangen zuschickt und empfiehlt (XIII, 2)? Daher die Wahrnehmung einer Überarbeitung des Polykarp-Briefes zur Empfehlung der Ignatius-Briefe. Jetzt schliesst sich Pfeleiderer unbedenklich an Zahn und Lightfoot an und schreibt (II, 228): „Polykarp besass also ausser den beiden an ihn und seine Gemeinde (in Smyrna) gerichteten Briefe an die Epheser, Magnesier, Trallianer und

<sup>1)</sup> Schon über die erste Auflage des genannten Werkes habe ich mich freimütig ausgesprochen in dieser Zeitschrift 1888, IV, S. 397—434, und namentlich die Herabsetzung des Matthäus zum dritten und letzten Synoptiker, welche in der zweiten Auflage wiederholt wird, bestritten. Solche Zurücksetzung des Matthäus hat auch jetzt noch wenig Aussicht auf Erfolg.

Römer, von denen vor ihrer Absendung die Smyrnäer Abschrift genommen haben werden.“ Nur der von Troas aus geschriebene Brief des Ignatius an die Philadelphener werde dem Polykarp noch nicht bekannt gewesen sein. Warum denn nicht? Hatten die Christen von Smyrna den Ignatius vier Briefe nicht absenden lassen, ohne von denselben Abschriften genommen zu haben, so sieht man nicht ein, weshalb die Christen von Troas den bei ihnen geschriebenen Brief des Ignatius an die Philadelphener ohne solche Vorkehrung hätten abgehen lassen. Philo, Rheos Agathopus und Burrus hatten doch den gefangenen Ignatius von Smyrna nach Troas begleitet (Philad XI) und sollten den Christen von Troas nichts mitgeteilt haben von der löblichen Gewohnheit der christlichen Smyrnäer, von den Briefen des auf der Todesreise begriffenen Ignatius, ehe sie abgesandt wurden, Abschriften zu nehmen? Der ephesische Burrus wird auch als Ehrengesandter der Smyrnäer bezeichnet und hatte nicht bloß den 5. Brief des Ignatius von Troas nach Philadelphia zu überbringen (Philad. XI, 2), sondern auch den 6. Brief, an die Smyrnäer (vgl. Smyrn. XII, 1), deren Vorliebe für Duplicate ihm wohl bekannt war. Burrus musste doch wissen, dass er die Smyrnäer hoch erfreuen würde, wenn er ihnen eine Abschrift von Ignatii epistula ad Philadelphenos mitbringen würde. Dann würde auch Polykarp von Smyrna, an welchen Ignatii epistula septima (quam iam Iacobus Usserius tanquam spuriam condemnavit) gerichtet ist, schon ehe er über das Lebensende des gefeierten Märtyrers genaue Nachrichten hatte, das ganze Corpus Ignatianum bei sich gehabt haben. Die Philipper würden wohl Kunde erhalten und sich schon vor dem Tode des Ignatius dessen „nachgelassene Briefe“ als erste Abnehmer bestellt haben bei deren Sammler Polykarp, welcher die gleichzeitige Übersendung angiebt in seinem durch Crescens (c. XIV) überbrachten Briefe XIII, 2: *Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθεῖσας ἡμῖν ὑπ’ αὐτοῦ*  
 (XLVI [N. F. XI], 2.) 12

(ad Smyrnaeos et ad Polycarpum ipsum) καὶ ἄλλας, ὅσας εἶχομεν (descriptas epistulas ad Ephesios, ad Magnesios, ad Trallianos, ad Romanos, vix excepta epistula ad Philadelphenos), ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε. So vereinfachen lässt sich die Duplicatenhypothese freilich nicht, dass Ignatius selbst von seinen Briefen, ehe er sie absandte, Abschriften verfertigen liess und schon in Troas deren Sammlung abschloss, weil er sie dann doch wohl den Philippern selbst überbracht haben würde. Bezeichnend genug ist es, dass man zu solcher Duplicatenhypothese seine Zuflucht nehmen muss, um der Anerkennung zu entgehen, dass in dem Briefe Polykarp's, wie er vorliegt, der Ignatius der 7 Briefe nicht etwa bezeugt wird, sondern sich selbst empfehlend bezeugt.

Vorher geht in dem Briefe Polykarp's an die Philipper XIII, 1: Ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα εἴ τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομιση γράμματα, was Polykarp entweder selbst oder durch einen Gesandten thun will. Unverkennbar ist die Beziehung auf den Auftrag des Ignatius ad Polyc. VIII, 1 (vgl. Smyrn. XI, 1), die Gemeinde von Antiochien wegen des Aufhörens der Verfolgung zu beglückwünschen, wenigstens durch Briefe. Spricht es nun wirklich für die Echtheit, nicht vielmehr für die spätere Einschaltung dieser Stelle in den echten Brief Polykarp's, dass eine flüchtige und für sich allein dunkle Andeutung des Polykarpbriefes „ihre Erklärung aus den Ignatius-Briefen findet“? Die Ignatius-Briefe sind doch dem Polykarp-Briefe beigegeben, um gelesen zu werden.

Nur wenn man das Ignatianische in dem Briefe Polykarp's als mehr oder weniger störende Zuthaten beseitigt, erhält man einen einheitlichen Brief mit vollem Gepräge der Echtheit, wie ich ihn in meiner Ausgabe (p. 51—55) herzustellen versucht habe. Lässt man dagegen das Ignatianische in diesem Briefe, welcher doch von dem monarchischen Episkopate des Ignatius noch keine Spur

zeigt, so kommt man zu solcher Zerfahrenheit, wie Th. Zahn (Ign. v. Ant., S. 499 f.) mit der Behauptung dreifacher Veranlassung dieses Briefes: 1) Aufforderung der Philipper, ihr Glückwunschsreiben nach Syrien (Antiochien) zu befördern, 2) bei dieser Gelegenheit doch ein eigenes Wort christlichen Zuspruchs zu geben, also überhaupt nur zu schreiben<sup>1)</sup>, 3) gelegentliche Mitteilung des ärgerlichen Falles, der von dem Presbyter Valens und seiner Frau begangenen Unterschlagung. Wie wenn nicht auf diesen Fall der ganze (von Ignatianischem gereinigte) Brief von vorn herein abzielte!

Die Ignatiana in dem Briefe Polykarp's hängen offenbar zusammen mit dem Briefe des Ignatius an Polykarp, dessen Echtheit schon Usher verwarf. Wozu auch nach einem Briefe an die Gemeinde von Smyrna noch ein eigener Brief an deren Bischof, in welchem das schon an die Gemeinde Geschriebene grossenteils wiederholt wird? Für die Abfassung eines besonderen Briefes des Ignatius an Polykarp hat man bis jetzt noch keinen triftigen Grund nachgewiesen. Da bleibt nichts Anderes übrig als das Bestreben, zu einer den 7 Ignatius-Briefen sehr nötigen Bezeugung durch den allgemein anerkannten Polykarp überzuleiten. Dass der Brief Polykarp's mit solchem Zeugnisse für die Ignatius-Briefe schon dem Irenäus *adv. haer.* III, 3, 4 vorgelegen habe, erscheint mir etwas zweifelhaft. Die Stelle des Polykarp-Briefes (VII, 1. 2), welche ganz in der Weise der Ignatius-Briefe die Irrlehrer verwirft, wird doch von Irenäus nicht aus diesem Briefe angeführt. Das um 155

---

<sup>1)</sup> Auch nach Pfliegerer (II, S. 257) hatten die Philipper den Wunsch geäußert, von dem hochangesehenen Bischof Polykarp einen Brief zu ihrer Belehrung und Erbauung zu erhalten. Warum haben sie diesen Wunsch nicht schon damals geäußert, als er, wie er XIV, 1 schreibt, bei ihnen war? Damals wäre der Wunsch, mit dem würdigen Manne in brieflichem Verkehr zu bleiben, begreiflich gewesen. Aber eine briefliche Bitte um einen Brief überhaupt ist doch seltsam, folgt auch nicht aus III, 1.

gegen Marcion mündlich gerichtete Wort von dem „Erstgeborenen des Satanas“ berichtet Irenäus vielmehr ganz unabhängig von dem Briefe Polykarp's, welchen er erst bald darauf besonders erwähnt. Von den Briefen des Ignatius hat Irenäus (adv. haer. V, 28, 3) freilich schon den an die Römer angeführt, aber dieser Brief ist in mancher Hinsicht sehr eigenartig. Sicher bezeugt erst Eusebius K.-G. III, 36, 13—15 die ignatianischen Stellen in dem Briefe Polykarp's, welche möglicher Weise noch bei dessen Lebzeiten eingeschaltet worden sind. Dionysius von Korinth beklagt sich ja bei Eusebius, K.-G. IV, 23, 12, dass Briefe an ihn durch Weglassungen und Zuthaten verfälscht wurden.

Der Brief Polykarp's kann frühestens 20 Jahre nach Trajan's Tode verfasst sein, weil er bereits kaiserliche Mitregenten voraussetzt<sup>1)</sup>, weiss aber noch nichts von dem monarchischen Episkopate, welchen die Ignatius-Briefe vorschreiben. Diese bedurften mit ihrer über alle Wirklichkeit hinausgehenden Überspannung einer empfehlenden Bezeugung, welche wohl alsbald nach dem Märtyrertode Polykarp's (165) in dessen Brief an die Philipper eingetragen ward<sup>2)</sup>.

Solcher Art ist das vermeintlich älteste Zeugnis für die 7 Ignatius-Briefe, in Wahrheit eine Selbstbezeugung ihres Verfassers. Die auf Irenäus folgenden Kirchenväter bieten kein von diesen Briefen unabhängiges Zeugnis dar.

Dem directen Zeugnisse des Polykarp-Briefes für die Echtheit der Ignatius-Briefe, welches thatsächlich das

<sup>1)</sup> Pfleiderer wird es doch nicht bestreiten, dass Polyc. ep. XII, 3 'pro regibus' hinausgeht über 1. Petr. II, 17 (τὸν βασιλέα τιμάτε) und bereits zusammentrifft mit 1. Tim. II, 2 (ὑπὲρ βασιλέων).

<sup>2)</sup> Der Vorsatz des Ignatius ad Rom. V, 1, die wilden Tiere, zu deren Frass er verdammt ist, auch wenn sie ihn nicht fressen wollen, an sich heranzuzwängen, erinnert ganz an Germanicus in dem Martyr. Polycarpi c. III, welcher εὐαιτῶ ἐπεσπάσατο τὸ θηρίον προσβιασάμενος.



Gegenteil bezeugt, schliesst Pfleiderer (II, 230 f.) das indirecte Zeugnis des heidnischen Lucianus in der Schrift über den (165 erfolgten) Tod des Peregrinus als gleichwertig an. Aber sollte Peregrinus wirklich mit Zügen des Ignatius ausgestattet sein? Lucian lässt ihn wohl von den Christen, als er ihnen beigetreten war, *ὡς θεὸν* geachtet sein. Folgt daraus, dass ihm schon *Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος* bekannt war? Die christlichen Beamten sollen sich durch Bestechung der Wächter Eingang in das Gefängnis des Peregrinus verschafft, dort übernachtet und heilige Mahlzeiten gefeiert haben. Das ist den Ignatius-Briefen nicht entnommen. Allerdings lässt Lucian gerade von den Städten Asiens auf Gemeindkosten Christen zu dem gefangenen Peregrinus gesandt werden zu seiner Hülfe, Unterstützung und Ermunterung. Aber sollte so etwas nur bei Ignatius vorgekommen sein? Beweisend ist dieser indirecte Zeuge auf keinen Fall.

Gänzlich übergeht Pfleiderer ein Zeugnis gegen die Echtheit der Ignatius-Briefe, welches der früher von ihm auf diesem Gebiete so unbedenklich anerkannte Gustav Volkmar<sup>1)</sup> nachdrücklichst geltend gemacht hat. Die Chronographie des Johannes Malalas ist wohl erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts geschrieben und enthält krauses Zeug genug, aber auch wertvolle, aus alten Schriften, namentlich antiochenischen Erinnerungen, geschöpfte Angaben und hat uns gewissermassen gerade die Stadtchronik von Antiochien bewahrt. Wäre nun die Abführung des von dem anwesenden Kaiser Trajan ad bestias verurteilten Ignatius von Antiochien nach Rom zu seinem dort nach dem (briefstellerisch fruchtbaren) Landwege über Kilikien, Asien, Makedonien u. s. w. erfolgten Märtyrertode wirklich geschehen, wie es die Ignatius-Briefe voraussetzen, so könnte gerade in dieser antiochenischen Chrono-

<sup>1)</sup> Handbuch und Einleitung zu den Apokryphen, I. Judith, 1860, S. 49 f. 121 f.

graphie die Romreise des Ignatius von Antiochien nicht fehlen. Anstatt derselben wird hier aber bestimmt berichtet, dass Ignatius in Antiochien nach dem furchtbaren Erdbeben des Jahres 115 ebendasselbst von Kaiser Trajan, welchen er schmähte, verurteilt und in Antiochien (nicht in Rom) Märtyrer ward. Sollte der antiochenische Chronograph sich erküht haben, trotz der auf den Briefen fussenden allgemeinen kirchenväterlichen Überlieferung den Märtyrertod des Ignatius von Rom nach Antiochien zu verlegen? Oder hat er vielmehr die alte Erinnerung Antiochiens gegen die beliebt gewordene Romreisedichtung noch bewahrt?

Zum Bischof von Antiochien lässt Malalas den Ignatius 59 oder kurz zuvor von Petrus eingesetzt<sup>1)</sup>, also 56 Jahre lang in diesem Amte geblieben sein. In seinem 12. Kaiserjahre (862 u. c., 109 a. D.) sei Trajan im October von Rom ausgezogen gegen die Perser [in Wirklichkeit erst 866 u. c., 113 a. D.], im December in Seleucia angelangt, dann am 7. Januar des folgenden Jahres (863 u. c., 110 a. D., in Wahrheit 868 u. c., 115 a. D.), einem Donnerstage, zur 4. Tagesstunde (etwa 10 Uhr Vormittags) in Antiochien feierlich eingezogen durch das Daphne-Thor<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Chronogr. X, p. 252, 5 sq.: Ἐπὶ δὲ τῆς βασιλείας τοῦ αὐτοῦ Νέρωνος ἀπῆλθεν ἐν Ῥώμῃ (= εἰς Ῥώμην) Σίμων τις ὀνόματι Αἰγύπτιος μάγος, ποιῶν διὰ γοητείας φαντασίας τινὰς καὶ λέγων ἑαυτὸν Χριστόν. ἀκούσας δὲ ὁ ἅγιος Πέτρος ὁ ἀπόστολος περὶ αὐτοῦ ἀνῆρχετο ἐν τῇ Ῥώμῃ (= εἰς τὴν Ῥώμην). ἐν δὲ τῷ ἀνιέναι αὐτὸν ἐν τῇ Ῥώμῃ (= εἰς τὴν Ῥώμην) διερχομένῳ δι' Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης συνέβη τελευτήσαι Εὐδοκὸν τὸν ἐπίσκοπον καὶ πατριάρχην Ἀντιοχείας, καὶ ἔλαβε τὸ σχῆμα τῆς ἐπισκοπῆς Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης Ἰγνάτιος, τοῦ ἁγίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου χειροτονήσαντος. P. 258, 12 sq.: Ὁ δὲ ἅγιος Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἐμαρτύρησε σταυρωθεὶς κατακέφαλα . . . καὶ ἐτελειώθη ὁ ἅγιος Πέτρος ἐπὶ τῆς ὑπατείας Ἀπρωνιανοῦ καὶ Καπίτωνος (812 u. c., 59 a. D.).

<sup>2)</sup> Chronogr. XI, p. 272, 18 sq.: Καὶ κατῆλθεν ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Τραϊανὸς ἀπὸ Λαύνης καὶ εἰσῆλθεν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας διὰ τῆς χρυσεᾶς τῆς λεγομένης, τοῦτ' ἐστὶ τῆς Λαφνητικῆς, φορῶν ἐν τῇ αὐτοῦ κεφαλῇ στέφανον ἀπὸ ἐλαιοκλάδων, μὴν Ἀθηνᾶν τῷ καὶ Ἰανουαρίῳ

Hat Malalas diesen Einzug um 5 Jahre verfrüht, so füllt er wenigstens zwei Jahre aus durch den auch bei Suidas bezeugten Bericht des Tiberianus über die Christenverfolgung in Palästina, von dessen Echtheit nicht die Rede sein sollte<sup>1)</sup>, und Kriegsthaten Trajan's gegen die Perser, so dass er das schreckliche Erdbeben in Antiochien erst zwei Jahre später, aber richtig und mit ausdrücklicher Angabe der antiochenischen Zeitrechnung ansetzt. Dieses Erdbeben, welches den anwesenden Kaiser in Lebensgefahr und den Consul M. Vergilianus Pedito um das Leben brachte, wird berichtet als der dritte Gotteszorn gegen die Stadt<sup>2)</sup>, geschehen am 13. December des Jahres 868 u. c., 115 a. D., an einem Sonntag nach dem Hahnenschrei<sup>3)</sup>. Das Jahr ist unbestritten, die Zeit nach dem Hahnenschrei wird

*ἐβδόμη ἡμέρα (die Iovis) ἐ ὥρα ἡμερινῇ δ'.* Zur Sache thut es nichts, dass der Name des „goldenen“ Thors erst von Kaiser Theodosius II. (408—450) stammt. Die Zeit des kaiserlichen Einzugs in Antiochien wird bis zum Wochentage (Donnerstag) und bis zur Tagesstunde (10 Uhr Vormittags) genau angegeben. Nach dem Pascha-Pinax des Hippolytus (vgl. mein Buch über den Paschastreit d. a. K. zu S. 334 und diese Zeitschrift 1892, S. 262 f.) wird die quarta decima des Jahres 980 u. c., 227 a. D., welchem das obige Jahr entspricht, angesetzt auf den 18. März, einen Sonntag. Dann muss der 7. Januar wirklich ein Donnerstag gewesen sein. Die Angabe des Malalas wird also in dieser Hinsicht genau bestätigt und wird die Erinnerung der Antiochener treu bewahrt haben.

<sup>1)</sup> Vgl. Franz Görres in dieser Zeitschrift 1878, I, S. 38 f.

<sup>2)</sup> Chronogr. X, p. 243, 10 sq.: *Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ (Caio u. c. 790, a. D. 37) ἐπαθεν ὑπὸ θεομητίας Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη μηνὶ Δύστῳ τῷ καὶ Μαρτίῳ κατὰ τὸ αὐγῶν (matutino tempore) τὸ δεύτερον αὐτῆς πάθος τοῦτο τὸ μετὰ τοὺς Μακεδόνας, ἔτους χρηματίζοντος πέντε κατὰ τοὺς Ἀντιοχείς.* Auch hier eine genaue Stadterinnerung.

<sup>3)</sup> Chronogr. XI, p. 275, 3 sq.: *Ἐπὶ δὲ τῆς βασιλείας τοῦ αὐτοῦ θεοτάτου Τραϊανοῦ ἐπαθεν Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη ἢ πρὸς Ἀθήνην τὸ τρίτον αὐτῆς πάθος μηνὶ Ἀπελλαίῳ τῷ καὶ Δεκεμβρίῳ γ', ἡμέρα α' (die solis) μετὰ ἀλεκτηρόνα, ἔτους χρηματίζοντος ρξδ' κατὰ τοὺς Ἀντιοχείς (868 u. c., 115 a. D.) μετὰ δὲ β' ἔτη τῆς παρουσίας τοῦ θεοτάτου βασιλέως Τραϊανοῦ τῆς ἐπὶ τὴν ἀνατολήν.*

treue antiochenische Erinnerung sein. Aber der Monat December kann nicht richtig sein, schon weil der 13. December ein Sonnabend gewesen sein würde, mehr noch, weil Trajan im Frühling dieses Jahres in den Krieg zog, den Namen des Parthicus erwarb, dann wohl in dem verödeten Babylon verweilte, in Ktesiphon einzog, aber unseres Wissens nicht wieder in dem durch das Erdbeben verwüsteten Antiochien überwinterte, vielmehr nach Indien ziehen wollte (Cass. Dio LXVIII, 28. 29). Volkmar hält freilich für das Erdbeben den 13. December fest, um den Märtyrertod des Ignatius am 20. December erfolgt sein zu lassen. Aber dieser Tag entspricht nicht der ursprünglichen Überlieferung (vgl. Lightfoot II<sup>2</sup>, 418 sq.). Ward er auch meist angenommen, so erklärt es sich am Ende, dass der December in die Chronographie des Malalas, seiner Vorgänger oder Abschreiber hineingekommen ist. Das würde eine gewisse Abhängigkeit von der damals herrschenden Überlieferung sein, aber die Ausschliessung der Romreise um so bedeutsamer erscheinen lassen. Setzen wir als ursprünglich den 13. Januar (τῷ μηνὶ Ἀδηναιῶ τῷ καὶ Ἰανουαρίῳ) und erkennen wir an, dass der Tag A' (Sonntag) aus A' (Mittwoch) verschrieben ist (s. meine Prolegomena p. XII), so stimmt Alles.

Das Erdbeben 115 am 13. Januar, einem Mittwoch, am frühesten Morgen, erkannten die heidnischen Antiochener als den dritten über ihre Stadt ergangenen Gotteszorn; ebenso die christlichen Bewohner Antiochiens, diese aber als Erweisung des göttlichen Zornes über die heidnische Weltherrschaft, deren Oberhaupt gerade unter ihnen weilte<sup>1)</sup>. Kein Wunder, wenn Ignatius, das Oberhaupt

<sup>1)</sup> Vgl. Offbg. VI, 12 f. Nach Eröffnung des 6. Siegels σεισμὸς μέγας. Da verbergen sich die Könige der Erde, die Gewaltigen, ja jeder Knecht und Freie in den Klüften u. s. w. Der σεισμὸς μέγας, wie er seit Menschengedenken nicht gewesen, hat zur Folge, dass die grosse Stadt (Babylon-Rom) zu drei Teilen wird, καὶ αἱ πόλεις

der antiochenischen Christen, im Geiste der Johannes-Apokalypse<sup>1)</sup> Schmähungen gegen Trajan ausstieß, welche dieser nicht ungestraft lassen konnte. Allen Glauben verdient es, was Malalas berichtet, dass Ignatius, weil er den Kaiser schmähte, vor dem in Antiochien anwesenden Trajan Märtyrer ward<sup>2)</sup>. „Vor ihm“ (*ἐπὶ αὐτοῦ*) kann nun einmal nicht bezeichnen die blosse Herrschaftszeit Trajan's (*ἐπὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ*), was mitten in der Erzählung seines Aufenthaltes in Antiochien sich von selbst versteht, zumal da *τότε* unmittelbar folgt. Malalas berichtet, dass Trajan sich in Antiochien aufhielt, als das den göttlichen Zorn bekundende Erdbeben eintrat, und dass „coram eo tunc“ Ignatius Märtyrer ward. So schliesst er die Fortschaffung des in Antiochien verurteilten Ignatius nach Rom und seine unterwegs geschriebenen Briefe bestimmt aus. Anders kann ihn auch Lightfoot (II<sup>2</sup>, 445 sq.) nicht verstehen. Dieses Zeugnis gegen die Romreise und Briefschreiberei des Ignatius sucht er aber zu entkräften durch die Annahme einer missverständlichen Wiedergabe irgend einer benutzten älteren Chronographie, etwa *ἐπὶ τούτου [τότε] ἐμαρτύρησεν Ἰγνάτιος ὁ τῆς Ἀντιοχείας ἐπίσκοπος*. Das eingeklammerte *τότε* möchte er erklären durch Zonaras XI, 22 *τούτου [Τραϊανῶ] κρατοῦντος Συμεῶν ὁ τοῦ Κλωπᾶ . . . ἐμαρτύρησεν . . . τότε καὶ ὁ Θεοφῶρος Ἰγνάτιος κτλ.* Diesem *τότε* geht aber kein *ἐπὶ αὐτοῦ* unmittelbar vorher. Und sollte gerade in Antiochien, der Stadt des Ignatius, das Gedächtnis des gefeierten Märtyrers so erloschen gewesen sein, dass Malalas irgend eine andere Chronographie hätte zu Hülfe nehmen müssen, nur um zu

*τῶν ἐθνῶν ἐπεσαν* (XVI, 18. 19). Der *σεισμὸς μέγας* in der grossen Stadt (Jerusalem) und seine Folgen (XI, 13 f.) kommen hier nicht in Betracht.

<sup>1)</sup> Siehe die vorige Anmerkung.

<sup>2)</sup> Chronogr. XI, p. 276, 9 sq.: *Ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Τραϊανὸς ἐν τῇ αὐτῇ πόλει διῆγεν, ὅτε ἡ θεομηρία ἐγένετο. ἐμαρτύρησε δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας· ἠγανάκτησε γὰρ κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδορεῖ αὐτόν.*

berichten, dass Ignatius unter Kaiser Trajan Märtyrer geworden sei? Die Verurteilung des Ignatius durch den in Antiochien anwesenden Kaiser liegt schon den 7 Briefen zu Grunde und wird durch das Martyrium Antiochenum bestätigt. Wie kann solche Verurteilung besser erklärt werden als durch das von den Heiden und den Christen daselbst als göttliche Zornerweisung angesehene Erdbeben des Jahres 115? Liess der gerechte Trajan den ihn lästernden Ignatius sofort hinrichten, so verleugnet er nicht seine um 112 an C. Plinius erlassene Verfügung, dass die Christen wohl zu strafen sind, wenn sie angegeben und überführt werden, aber weder aufgesucht noch auf namenlose Anzeigen hin gestraft werden dürfen, „nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est“. Ein so schlechtes, seiner Zeit unwürdiges Beispiel wie die Abführung des ad bestias verurteilten Ignatius durch Kilikien, Asia proconsularis, Makedonien u. s. w. nach der Welthauptstadt, zum Ergötzen des römischen Volkes, hat Trajan nach Malalas nicht gegeben.

Auch was Malalas über weitere Hinrichtungen durch den in Antiochien weilenden Trajan berichtet, beruht durchaus auf antiochenischer Überlieferung und Auffassung, bestätigt dagegen keineswegs die grosse Christenverfolgung in Antiochien, welche in den Ignatius-Briefen (ad Smyrn. XI, ad Polyc. VII, 2. VIII, 2) vorausgesetzt wird. Fünf ehernen Säulen bei dem öffentlichen Bade wurden gedeutet auf Trajan's Verspottung fünf auferstehungsgläubiger Christinnen in Antiochien<sup>1)</sup>. Der Kaiser fragt: „Was ist eure Hoffnung,

<sup>1)</sup> Chronogr. XI, p. 276, 12 sq. (unmittelbar nach der S. 185 Anm. 2 angeführten Stelle): *συνέσχε δὲ τότε καὶ πέντε ὀνόματα χριστιανῶν γυναικῶν Ἀντιοχισσῶν καὶ ἐξήτασεν αὐτὰς λέγων τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς ὑμῶν, ὅτι οὕτως ἐκδίδοτε ἑαυτὰς εἰς θάνατον; αἱ δὲ ἀπεκρίθησαν λέγουσαι ὅτι Φονευομένης παρ' ὑμῶν ἀνίστασθαι ἡμᾶς πάλιν ὡς ἔχομεν σώματι εἰς αἰωνίαν ζωὴν. καὶ ἐκέλευσεν αὐτὰς πυρικαύστους γενέσθαι καὶ τὸν χοῦν αὐτῶν συνέμιξε χαλκῷ καὶ ἐποίησε τὸν χαλκὸν εἰς ὃ ἐποίησε δημόσιον χαλκία τοῦ θερμοῦ. καὶ ὅτε ἤρξατο παρέχειν*

dass ihr so euch selbst hergebt zum Tode?“ Sie antworten: „Dass wir, getötet von euch, auferstehen wiederum, wie wir sind, im Leibe zu ewigem Leben.“ Trajan verurteilt sie zum Feuertode und mischt den Schutt ihrer Leiber mit dem Erz für Geschirre des warmen Bades. Als er aber erfährt, dass die Badenden geschädigt werden, vertauscht er die Geschirre mit anderen aus reinem Erz. Die mit dem Schutte der Märtyrerinnen gemischten Erzgeschirre aber lässt er umgiessen zu fünf ehernen Säulen, mit den Worten: „Siehe, ich habe sie (die Weiber) auferstehen lassen, wie ich sagte, und nicht ihr Gott.“ Indem Malalas bemerkt, dass diese Säulen bei dem öffentlichen Bade „bis jetzt“ stehen, giebt er eine eigentümlich antiochenische Sage wieder. Dahin gehört auch die weitere Angabe, dass Trajan einen Feuerofen errichten liess, in welchen die Christen nicht etwa geworfen werden sollten, sondern sich freiwillig stürzen möchten, was Viele thaten; endlich der Märtyrertod der sonst ganz unbekanntenen Drosine und vieler anderer Jungfrauen. Alles eigentümlich antiochenische Sagen.

Mit seiner Ausschliessung der Romreise und der Reisebriefe des Ignatius steht Malalas auch nicht allein. In einer syrischen Chronik des Brit. Mus. Add. 14, 643, deren Inhalt und Handschrift in die Mitte des 8. Jahrhunderts gehört, ist zu lesen: „Anno 419 [aer. Seleuc., 108 a. D.]

τὸ δημόσιον, εἴ τις ἐὰν ἐλούετο εἰς αὐτὸ τὸ δημόσιον, ἐσκοτοῦτο καὶ ἐπιπτε καὶ ἐξήρχετο βασταγμῶ. καὶ μαθὼν ὁ βασιλεὺς Τραϊανὸς τοῦτο ἤλλαξε τὰ αὐτὰ χαλκία καὶ ἐποίησεν ἄλλα ἀπὸ καθαροῦ χαλκοῦ λέγων ὅτι Καλῶς (lege Κακῶς vel Οὐ καλῶς) ἐποίησα χοῦν σωματῶν συμμίξας αὐτοῖς καὶ κοινώσας τὰ θερμὰ ὕδατα. ταῖτα δὲ ἔλεγεν, ἐπειδὴ οἱ Χριστιανοὶ ὑπέριζον (ὑπεξένιζον?) τοῖς Ἕλλησι καυχώμενοι. τὰ δὲ πρῶτα χαλκία ἀναχώσας ἐποίησε στήλας χαλκᾶς πέντε ταῖς αὐταῖς γυναιξὶ λέγων ὅτι Ἰδοὺ ἐγὼ αὐτὰς ἀνέστησα, καθὼς εἶπον, καὶ οὐχὶ ὁ θεὸς αὐτῶν. αἵτινες στήλαι εἰς αὐτὸ τὸ δημόσιον λουτρον ἴστανται ἕως ἄρτι. ἐποίησε δὲ καὶ κάμινον πυρὸς καὶ ἐκέλευσε τοὺς βουλομένους Χριστιανούς βάλλειν ἑαυτοὺς ἐν προθέσει. καὶ πολλοὶ ἔβαλλον ἑαυτοὺς καὶ ἐμαρτύρησαν. ἐμαρτύρησε δὲ τότε ἡ ἀγία Δροσινὴ καὶ ἄλλαι παρθένου πολλαί.

Traianus Armeniam subiecit, eodem anno Ignatius Antiochiae (in Antiochia) martyrium subiit, qui discipulus erat Ioannis evangelistae.“ Lightfoot kann sich auch hier nicht anders helfen als durch die Vermutung, dass ein Missverständnis oder ein Schreibfehler (ϛ statt ϗ) zu Grunde liege. Bei Malalas würde selbst ein Missverständnis nur bestätigen, dass ihm bei guter Bekanntschaft mit antiochenischer Überlieferung nichts bekannt war von der Romreise des Ignatius.

Die Fortschaffung des Ignatius nach Rom, für welche das Vorbild des Paulus vorlag, musste aber eingeführt werden, wenn in einer Christenverfolgung, wie die unter M. Aurelius, zum Martyrium angefeuert werden sollte. Der Weg durch Asia proconsularis war gut gewählt, damit der Märtyrer von Antiochien mit dem ehrwürdigen Polykarp von Smyrna in nähere Berührung gebracht, die in seinem Namen verfassten Briefe durch den überarbeiteten Brief Polykarp's beglaubigt und empfohlen werden könnten. So ward es auch möglich gemacht, die Asien bewegenden Gegensätze des in der Landeskirche des Apostels Johannes immer noch mächtigen Judenchristentums<sup>1)</sup> und des aus dem Gnosticismus hervorgegangenen christologischen Doketismus durch den Gottesträger Ignatius verurteilt werden zu lassen. Auch Pfeleiderer (II, S. 254 f.) versucht es freilich, die judaistische und die doketische Irrlehre in Asien in einer und derselben Häresie jüdischer Gnostiker zusammenzufassen, was doch auch A. Harnack (Chronologie der altchristl. Litt. I, 389, Anm. 3) mit Recht nicht gutheisst. Ausserdem lässt Pfeleiderer aber auch, wie Joh. Kreyenbühl behauptet, den Ignatius der Briefe die in Antiochien blühende Schule des Gnostikers Menander, ver-

---

<sup>1)</sup> Das Judenchristentum, welches Ignatius ad Philadelphenos in Philadelphia voraussetzt, wird um so begreiflicher durch die dort mächtige ungläubige Judenschaft (Apoc. Ioan. III, 9) und stimmt auch zu der von den Montanisten gefeierten Prophetin Ammia daselbst (vgl. Euseb. K.-G. V, 17, 3. 4.



treten durch Saturninus und Basilides unter Kaiser Hadrian, mit ihrem doch keineswegs judaistischen Dokerismus berücksichtigt haben. Dass Ignatius aber erst gegen 130 Märtyrer geworden sei (II, S. 246), streitet gegen alle Überlieferung, welche ihn schon durch Kaiser Trajan verurteilt sein lässt, ist auch nicht glaublich, wenn Ignatius allgemein als der zweite (oder, Petrus mit gerechnet, dritte) Bischof von Antiochien, des Euodios Nachfolger, noch von Petrus eingesetzt, seit etwa 59 im Amte gewesen sein soll. So wird es sich nicht erklären lassen, dass in den Briefen des Ignatius, wie Pfeleiderer (II, 244 f.) zugeben muss, öfters gnostische Termini vorkommen. So arglos ist das Gnostische in den 7 Ignatius-Briefen dem Ignatius II, dem Semiarianer, welcher diese Briefe im 4. Jahrhundert bearbeitete, auch keineswegs erschienen, dass er nicht darauf ausgegangen wäre, es zu beseitigen. Die erst nach ihm schwach bezeugte, dann gegen Ende des 19. Jahrhunderts hervorgesuchte Beseitigung der valentinianischen *Σιγή* Magn. VIII, 2 ist wohl in der rückgängigen Bewegung unserer Zeit durchgedrungen, aber gänzlich unberechtigt.

Den monarchischen Episkopat, welchen die Ignatius-Briefe so dringlich empfehlen, aber keineswegs als schon überall eingeführt bezeugen (Magn. IV), sucht auch Pfeleiderer (II, 247 f.) schon im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts denkbar zu machen, schwächt ihn aber thatsächlich ab und nimmt ihm den katholischen Charakter. Das Monarchische soll man nicht als Autokratie verstehen. „Der Bischof war der Vorsitzende des Collegiums der Presbyter, die sein ‘Synedrium’, seinen ‘geistlichen Kranz’ bildeten und mit dem Collegium der Apostel verglichen werden, wie der Bischof mit Christus oder Gott.“ (II, 250.) Von einem *συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου* ist nur Philad. VIII, 1 die Rede, aber nicht so, dass man den Presbytern mehr als eine beratende Stimme zuschreiben dürfte. Führt der Bischof den Vorsitz *εἰς τόπον (τύπον) Θεοῦ* (Magn. VI, 1) oder wie Jesus Christus (Trall. III, 1), so ist er als ab-

soluter Monarch gedacht. Den Laien aber oder einfachen Gemeindegliedern steht er so gegenüber, dass sie nicht einmal Urteil über das Edle haben sollen<sup>1)</sup>. Hat dieser Ignatius von Antiochien nicht von allen Christen dem Bischöfe gegenüber denselben Cadavergehorsam verlangt, zu welchen Ignatius von Loyola die Jesus-Compania verpflichtete? Und dem Bischöfe der Ignatius-Briefe, welche (Smyrn. VIII, 2) bereits die „katholische Kirche“ nennen<sup>2)</sup>, sollte man nicht einmal katholischen Charakter zuerkennen, da er vielmehr dem Pastor einer pietistischen Gemeinde vergleichbar sei? Ich glaube kaum, dass ein solcher Pastor blinden Gehorsam fordern würde. Noch weniger glaube ich, dass „die katholische Kirche“ einen Bischof in solchem Sinne zulässt. Pfleiderer behauptet wohl (II, 251): „Dieses Wort hat hier noch seinen ursprünglichen Sinn: die allgemeine Kirche, im Unterschiede von den besonderen Ortskirchen (vgl. Magn. III: Gott der Bischof Aller); erst später erhielt es den technisch-symbolischen Sinn: die auf der apostolischen Succession der Bischöfe und der apostolischen Lehrtradition beruhende wahre, orthodoxe Kirche, im Gegensatz zu der häretischen.“ Kann Ignatius aber wirklich mit der katholischen Kirche nur rein quantitativ die Gesamtheit der Einzelgemeinden gemeint haben, das, was Paulus 1. Kor. I, 2 ausdrückt durch die den Namen Christi Anrufenden ἐν παντί τόπῳ? Rein quantitativ nennt er das πλήθος (vgl. Magn. VI, 1; Trall. VIII, 2) an den einzelnen Orten. Aber diese Menge ist doch die Einzelgemeinde, welche er anerkennt, erst dann, wenn sie sich zu dem Bischöfe hält, was er keineswegs als an allen Orten thatsächlich voraussetzt, sondern als Wunsch oder Befehl ausdrückt. Soll die μερικὴ ἐκκλησία ein Glied der καθολικῆ ἐκκλησία sein, so ist in ihr erst zu überwinden

<sup>1)</sup> Magn. VII, 1: μηδὲ πειράσσητε εὐλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῶν, von Pfliegerer nicht einmal berücksichtigt.

<sup>2)</sup> Smyrn. VIII, 2: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλήθος ἔστω ὡσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

der *μερισμός*, durch welchen Häresie (Eph. VI, 2; Trall. VI, 1), Heterodoxie (Magn. VIII, 1; Smyrn. VII, 2; ad Polyc. III, 1) und Spaltungen entstanden sind<sup>1)</sup>. Ein qualitativer Gegensatz des Meristischen zu dem Katholischen. „Wo Christus ist, da ist die katholische Kirche.“ Sie ist keineswegs die Allerortskirche, die Gesamtheit aller Ortskirchen, wie sie sind, sondern die Gesamtheit der Einzelkirchen, wie sie sein sollen. Die Einzelgemeinde, wie sie durch Anschluss an den Bischof die Teilung überwunden, die Läuterung vollzogen hat, entspricht dem Ideale der katholischen Kirche, welche überall dort ist, wo Christus ist. Dazu gehört aber unerlässlich das *βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* (Magn. XIII, 1); vgl. Trall. VII, 1 *οὔσιν ἀχωρίστοις θεοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων*. Kann die apostolische Lehrüberlieferung noch mehr hervorgehoben werden, als es hier geschieht? Freilich, im Verhältniß zu den Aposteln werden die Bischöfe nicht als Nachfolger, sondern als deren Vertreter bezeichnet. Aber fehlt die *successio apostolica* etwa den Bischöfen des Ignatius deshalb „noch vollständig“, weil „überhaupt das kirchliche Einheitsideal des Ignatius sich nicht über den engsten Kreis der Einzelgemeinde hinaus erstreckt hat“ (II, 252)?

<sup>1)</sup> Ignat. Magn. VI, 2 *μηδὲν ἔστω ἐν ὑμῖν, ὃ δυνήσεται ὑμᾶς μερίσαι*. Rom. inscr. *ἀποδιῦλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἄλλοτριου χρώματος*. Ausserhalb Roms wird die Läuterung von Fremdartigem noch keineswegs überall vorausgesetzt. Die Gemeinde von Philadelphia hat thatsächlich einen *μερισμός* erfahren. Nach Philad. VII, 2 hegte man dort gegen Ignatius, als er in Geistesrede den Anschluss an den Bischof und das *τοὺς μερισμοὺς φεύγειν* verkündigte, den Argwohn, *ὥσπερ εἰδύτα τὸν μερισμὸν τινων λέγειν ταῦτα*. Ignatius schreibt wohl den Philadelphenern III, 1: *οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὔρον, ἀλλ' ἀποδιῦλισμὸν*, gesteht aber hiermit, dass ein *μερισμός* daselbst stattgefunden hat, und ermahnt I, 1: *φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας*. Der *μερισμός* hängt also zusammen mit Irrelhre. Noch Philad. VIII, 1 *οὐ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ*. Smyrn. VII, 2 *τοὺς δὲ μερισμοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν*.

Dem Ignatius der Briefe sind doch schon bekannt *οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα (τῆς γῆς) ὀρισθέντες* (Eph. III, 3) und ein Vorsitz der Gemeinde der Welthauptstadt Rom (Rom. inscr.), deren bereits geschehene Läuterung von aller fremdartigen (häretischen) Tonweise ihn in der Voraussetzung bestärken konnte, dass auch die Bischöfe des orbis terrarum Christi Sinn darstellen (Eph. III, 3). Dass diese Bischöfe ebensowohl Christi<sup>1)</sup> als der Apostel<sup>2)</sup> Stuhl einnehmen, lehrt der Clemens der Recognitionen und der Homilien, welche unmöglich bis in das vierte<sup>3)</sup>, auch nur in das dritte Jahrhundert<sup>4)</sup> herabgesetzt werden können. Die Beziehung der Bischöfe zu den Aposteln wird wohl ausgedrückt durch ihre Nachfolgerschaft, aber doch auch

<sup>1)</sup> Clem. Rom. ep. ad. Iac. c. 17; Recogn. III, 66; Hom. III, 60. 61. 70.

<sup>2)</sup> Clem. Rom. ep. ad. Iac. c. 2; Hom. III, 60.

<sup>3)</sup> Kürzlich hat A. Harnack (Th. Lztg. 1902, 21, Sp. 570) zu John Chapman (Origin and the date of Pseudo-Clement, in: Theological Studies, 1902, April, p. 431—441) bemerkt: „Jeder Gelehrter, der sich mit der apokryphen Apostellitteratur beschäftigt, wird erleichtert aufatmen, dass er die Rec. u. Hom. für das 3. Jahrhundert nun glücklich los geworden ist, denn sie bildeten für die Aufhellung und Chronologie der Petruslegenden ein schweres Hindernis, solange man sie auf den Anfang des 3. Jahrhunderts datiren musste.“ Aber die Anführung von Rec. X, 10 sq. in Orig. Philocal. c. 23 kann Chapman nur „wahrscheinlich“ dem Origenes absprechen, die anderen Anführungen (Orig. comm. ser. 77) nur „nach inneren Merkmalen“ dem lateinischen Übersetzer zuschreiben, welcher das Stück aus dem sog. Opus imperfectum in Matth. übernommen habe. Es ist für Harnack ebenso bezeichnend, dass er die das Judenchristentum noch ernstlich bekämpfenden Ignatius-Briefe bis in das erste Viertel des 2. Jahrhunderts hinaufsetzt, als dass er die das Judenchristentum gegen Paulus verfechtenden Pseudo-Clementinen bis in das 4. Jahrhundert herabsetzen möchte, obwohl beide Schriften in dringlicher Empfehlung des Episkopats zusammentreffen. Welcher Eiferer für den Episkopat konnte im 4. Jahrhundert den Paulus noch als den Magier Simon darstellen?

<sup>4)</sup> Auch Pfleiderer (II, 596—614) hält sich zu sehr an Uhlhorn, als dass er dem höheren Alter der Recognitionen und der Homilien (welche auch er voranstellt) gerecht würde.

übertragen auf die Presbyter, wie deren Zwölfzahl lehrt<sup>1)</sup>. Ignatius hat also nur schärfer abgegrenzt. Den Bischöfen hat er das Höchste, die Vertretung Gottes und Christi, zugewiesen, ohne die *successio apostolorum* nebenbei zu erwähnen. Den Presbytern hat er die Vertretung der Apostel ungeteilt überlassen. Das ist doch eher eine Steigerung der Episkopatsidee als ein Zeichen ihrer Anfänge.

In der Persönlichkeit des Ignatius der Briefe verkennt Pfeleiderer (II, S. 252 f.) nicht ganz den Widerspruch ungemainer Anmassung und unwürdiger Selbsterniedrigung, welchen ich in dem Werke über die apostolischen Väter S. 219 f. dargelegt habe. Er findet es freilich nicht wahrscheinlich, „dass ein Fälscher, der doch sonst seinen Helden in den Augen der Leser zu erhöhen sucht, den gefeierten Märtyrer Ignatius in solchem Ton von sich selbst hätte reden lassen.“ Aber war Ignatius auf der einen Seite gesteigert zu dem Gottesträger, welcher sein Leben für die Gemeinden dahingeben will, so musste er auch nach der anderen Seite dahin gesteigert werden, dass er sich den Gemeinden als einen Auswurf gegenüberstellt, welcher der Reinigung von ihren Mitgliedern bedarf, überhaupt der Letzte von Allen ist. Das ist, wie Baur (Episkopat S. 184) treffend bemerkte, schon auf der einen Seite der Statthalter Gottes und Christi, auf der anderen der *servus servorum dei*. In dem Briefe an die Römer meine ich die Unnatur dieses Ignatius noch weiter nachgewiesen zu haben, da er in dem glühendsten Verlangen nach dem Märtyrertode, welches den grellsten Abstich von der Gottergebenheit Jesu Mt. XXVI, 39 darstellt, sich gleichwohl in philosophischen Terminis ergeht.

Als reine Narrenspossen darf man freilich diese Briefe nicht mit Calvin verwerfen. Sie sind nicht bloß ein wichtiges Denkmal fieberhaft bewegter Zeit, ich meine: M. Aurel's, sondern würden auch nicht so tiefen und nach-

<sup>1)</sup> Clem. Rec. III, 66. VI, 15; Hom. XI, 36.  
(XLVI [N. F. XI], 2.)

haltigen Einfluss ausgeübt haben, wenn sie ganz ungeschickt und geistlos geschrieben wären. In dieser Hinsicht sind sie zu vergleichen mit den pseudo-isidorischen Decretalen. Daillé hat die den Namen des Ignatius führenden Schriften zusammen mit den des Areopagiten Dionysius Namen tragenden behandelt und den Process, welchen er bei diesen glänzend gewonnen hat, bei jenen keineswegs nach dem Auftreten von Pearson, Zahn und Lightfoot verloren. Von den beiderseitigen Schriften, deren Unechtheit er grundlegend nachwies, machen allerdings einen wohlthuenderen Eindruck die mit dem Namen des Areopagiten geschriebenen. Führen uns die den Namen des Ignatius tragenden Schriften in den Kampf ums Dasein gegen die heidnische Weltmacht und spaltende Lehrgegensätze, welchen die Christenheit in fester Zusammenschliessung zu der katholischen Kirche siegreich bestehen sollte, so zeigen uns die den Namen des Areopagiten als blosse Etikette führenden Schriften ebensowohl die Abendröte griechischer Philosophie als auch den Aufgang des stillen Mondes christlicher Mystik.

---

Nachtrag. Für die Ignatius-Frage ist es nicht zu übersehen, dass noch dem Theophilus, welcher nach Heron (dem unmittelbaren Nachfolger des Ignatius), Cornelius, Eros um 180 Bischof von Antiochien war, wie Otto Clausen in der nachfolgenden gründlichen Abhandlung S. 207 nachweist, das Bewusstsein der Katholicität der Kirche fehlt, welches doch bei dem Ignatius der 7 Briefe so stark hervortritt. Sollte dieses Bewusstsein schon 115 von dem gefeierten Vorgänger so entschieden ausgesprochen sein?

---

VIII.

**Die Theologie des Theophilus  
von Antiochien.**

Von

Otto Clausen-Kiel, Vicar in Hademarschen.

(Schluss.)

**B. Offenbarungsvorstellungen.**

Die Wahrheiten des Christentums sind göttlich offenbart, — unter diese Überzeugung des Theophilus fallen alle einzelnen im vorangehenden Abschnitt aufgezeigten Gedanken und Sätze des Theophilus über Gott, die Welt, den Menschen und ihr gegenseitiges Verhältnis; sie gelten dem Theophilus als Inhalt der Offenbarung. Und doch fehlt in Wahrheit jenen Sätzen die innere Verbindung mit dem Offenbarungsgedanken — Rationalismus, wie er im Vorstehenden herrscht, und Offenbarungstheologie passen innerlich nicht zusammen. Um den Offenbarungsgedanken sammelt sich ein Kreis von Vorstellungen, die zugleich mit jenem Gedanken durchaus gesonderte Betrachtung verlangen.

Verglichen mit Justin, Irenäus und anderen gleichzeitigen Theologen lässt Theophilus die Offenbarungsidee als solche freilich recht zurücktreten; nur an einzelnen Stellen, besonders II, 9, verweilt Theophilus bei der Offenbarung, für die er einen selbständigen Ausdruck überhaupt nicht hat. Der Sinn wie die grosse innere Bedeutung des Offenbarungsgedanken für die Person des Theophilus wird erst klar an seiner Stellung zum Heidentum als dem Zustand ohne Offenbarung, in dem er selbst einst befangen gewesen und der ihm immer in der Erinnerung blieb in je länger je grelleren Farben.

## 1. Der Zustand ohne Offenbarung.

- I, 9—11;  
II, 2—8. 33.  
III, 2—8. 16.
- Tiefwurzelnde Verachtung, in schneidendster Form geltend gemacht, kennzeichnet die Stellung des Theophilus zum Heidentum. Sie gründet sich auf seine eigene Erfahrung vom geistigen Zustand des Heidentums. Das
- III, 16. 2. Im-Finstern-Heruntappen nach der Wahrheit, das Hin und Her der Meinungen, das Entbehren aller Autorität hat er praktisch mit durchgemacht und gekostet; es hat ihn schliesslich Alles mit Widerwillen erfüllt, weil nichts ihm innerlich Befriedigung brachte. Das giebt ihm das Recht, in beissendem Hohn nach dem Wert aller und jeder geistigen Bemühungen im Heidentum, der Dichter wie der Philosophen, zu fragen. Es ist ja Alles, was sie hervorgebracht, wertlos, Geschwätz, Thorheit, eitle Mühe, Phrasengetöne, ja Lüge und was der Ausdrücke mehr sind, — der Eine redet dies, der Andere das, und oft widersprechen sie sich selbst, was der beste Beweis dafür ist, dass nichts Wahres daran ist. Bei dieser Beurteilung ist dem Theophilus ganz einerlei, ob Mythologie oder Philosophie, ob dichterisches oder nüchtern-schriftstellerisches Erzeugnis, ob uralte oder moderne Anschauung, — er misst Alles mit einem Massstab; ihm musste ja Alles gleich gelten, da ihm Alles gleich fade erschien.
- II, 2. 6;  
III, 7.
- II, 12.

Dieser Zustand allgemeiner Vernunftverwirrung macht ihm den Eindruck, planmässig und auf übernatürliche Weise gewirkt zu sein. Zur Erklärung dient ihm die II, 8; I, 10. volkstümliche Vorstellung von den Dämonen, den bösen Geistwesen. Sie sind es, die in die Heiden fahren, sie aufblähen und zu wahnwitzigen Reden wider die Wahrheit bethören. Ihr böses Treiben ist durchaus bewusst, ja, sie rühmen sich offen ihrer Erfolge. — Ihr persönliches Oberhaupt ist dem Theophilus wahrscheinlich der Satan<sup>1)</sup>, ihr oberstes Princip die vernunftwidrige *πλάνη*,

<sup>1)</sup> Für den Satan hat Theophilus ein besonderes theologisches



die an einzelnen Stellen persönlichen Anstrich hat; von ihr heissen die Dämonen auch *πλάνα πνεύματα*. Auch werden sie, indes nicht durchgeführt, zu den Göttern in Beziehung gebracht. Während diese dem Theophilus meist als blosse Idole aus Holz, Stein oder Metall, oder nur als Namen toter berühmter Menschen gelten, erscheinen sie II, 10 als die Masken der Dämonen, die sich aus den menschlichen Verehrern ihrer selbst, der vermeintlichen Götter, recrutiren. — Der Volkstümlichkeit der Dämonenvorstellung entspricht die offenbar gemeinte Materialität der Geister, ihr auch alle Unregelmässigkeiten der Vorstellung, so vor Allem das Wechseln zwischen Freiheit und Unfreiheit der Besessenen, zwischen Verführung und Vergewaltigung.

Wo Theophilus hier und da Wahrheitsmomente im Heidentum anerkennen muss, so die Erkenntnis der Vor-  
 s<sup>I, 14; II, 8.</sup>  
 sehung, des Gerichts und der Weltkatastrophe, da hilft er  
 sich, wie üblich damals, auf eine doppelte Weise: Ent-  
 weder haben die Heiden jene Wahrheiten einfach aus den  
 Propheten gestohlen, Gift mit Honig mischend, oder es  
 liegt ein ungewollter Durchbruch der Vernunft, eine augen-  
 blickliche Überführung von dem Wahren vor (so vor  
 I, 14;  
 II, 12. 37.  
 II, 37.  
 II, 38.  
 II, 8. 37.  
 II, 8. 9. 31.  
 36. 38.  
 36. 37. 38;  
 III, 7;  
 III, 6. 16. 17.

— Volle Anerkennung wird nur der Sibylle zu Teil, die ihm als eine mit den alttestamentlichen Propheten gleichwertige „Prophetin unter Griechen und den übrigen Heiden“ gilt<sup>1)</sup>. Teilweise Achtung zollt er auch dem Plato und

Interesse, dem allerdings in dem vorliegenden Werk nicht ausführlicher Raum gegeben wird; nur II, 28 und 29 redet von ihm (II, 28 bringt Theophilus wieder eine seiner beliebten etymologischen Deutungen: *Δαιμων δὲ καὶ δράκων καλεῖται* [scil. ο σαταν] *διὰ τὸ ἀποδεσφραξέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ· ἄγγελος γὰρ ἦν ἐν πρώτοις*). Im Übrigen verweist er auf bezügliche Erörterungen in einem früheren Werk.

<sup>1)</sup> II, 3 und 31 bringen kleinere Citate, II, 36 ein grosses, nur von Theophilus überliefertes Stück, wahrscheinlich aus dem Anfang des 3. Buches der Sibyllinen (cf. Cornill, Einleitung ins Alte Testament, S. 296).

den griechischen und römischen Gesetzgebern, sofern sie es wenigstens gut meinten. Aber die Grundauffassung ist doch die der völligen Verwilderung und Verwirrung der heidnischen Vernunft in Sachen der Wahrheit.

## 2. Die Offenbarung.

### α. Principiell.

Die vorstehende Auffassung vom Zustand im Heidentum lässt im Voraus erkennen, was es um das Offenbarungsbewusstsein des Theophilus sein muss. Theophilus ist sich offenbar eines Umschwunges in geistiger Beziehung<sup>1)</sup> bewusst; er weiss sich nunmehr im Besitz der sicheren Wahrheit und zugleich einer hinter ihr stehenden unbedingten Autorität; seine Vernunft fühlt er befreit von der Thorheit, von der *πλάνη*, um deretwillen eben Offenbarung vernünftiger Wahrheiten nötig war. Dies neue, befreite Bewusstsein gründet sich auf die durch Weissagung und Erfüllung hervorgerufene Überzeugung, dass die „Wahrheit“ — dies Zeitschlagwort spielt auch bei Theophilus seine grosse Rolle<sup>2)</sup> — von oben her, aus der göttlichen Sphäre, nicht nur autorisirt, sondern unmittelbar geflossen ist. Wie in Sachen des Heils die Erlösungshoffnung den Charakter des Theophilus als einen optimistischen bestimmt, so in Sachen der Wahrheit der Erlösungsbesitz.

### β. Die Offenbarungsmitteilung.

Die wenigen zerstreuten Bemerkungen hierüber zeigen ebenso wenig Consequenz und ebenso viel religiöse Volkstümlichkeit wie die Vorstellungen von den Dämonen.

<sup>1)</sup> Vgl. die I, 1; II 1; II, 8 zu 9; II, 33; III, 8 zu 9; III, 16 zu 17 scharf gezeichneten Gegensätze.

<sup>2)</sup> *Ἀλήθεια* (τὸ ἀληθές) meist in absolutem Sinn von dem ganzen christlichen Glaubenscomplex (I, 1; II, 1. 12. 14. 15. 16. 23. 33. 34. 35. 38; III, 3. 4. 15. 17. 23. 26. 30).

Durch die Propheten ist Theophilus zum Christentum gebracht. Sie sind die Antipoden der heidnischen Philosophen und Poeten; ihre Weissagungen mit deren Erfüllung, ihre Einhelligkeit in allen Wahrheitsfragen haben ihn angefasst und überzeugt, ihr sittlicher Ernst ihm Achtung abgezwungen.

Die Einheit der prophetischen Aussagen ist dem Theophilus ebenso wenig zufällig wie die Verwirrung in den Köpfen der Heiden. Wie dort die „Irrgeister“, so ist hier der „heilige Geist“ die gleichartig wirkende Ursache; auch er handelt bewusst, auch er spielt ins Materielle hinüber, wenn die Propheten gerade wie die Dämonischen als *ἐμπνευσθέντες* erscheinen und offenbar nicht nur bildlich *πνευματοφόροι* heissen. Das Verhältnis von Activität und Passivität der im Geiste Redenden ist noch weniger geregelt als dort. Bald sind es die Propheten persönlich, die „durch den Geist“ Zeugnis ablegen; bald ist der Geist das Subject, das „durch die Propheten“ redet; bald auch verschwindet das Trägeramt ganz, der heilige Geist erscheint unmittelbar als Lehrer der Christen. Mit diesen drei Modificationen vergrößert sich die Mechanik der Offenbarung<sup>1)</sup> und wächst andererseits gleichzeitig die Bedeutung des Geistes, der Persönlichkeit sich nähernd, wächst auch die Sicherheit der Offenbarungswahrheiten.

Auf dem Offenbarungsgebiet also sehen wir erst den Geist zu einer Bedeutung gelangen, wie er sie in der Kosmologie nicht fand. Offenbarungsmittler war der Geist schon in der palästinensischen Theologie, aber noch in Rivalität mit der Weisheit, im Hellenismus dann auch in Rivalität mit dem Logos, der bald in kosmologischer wie offenbarungstheologischer Beziehung die erste Stelle einnahm. Bei Theophilus dagegen tritt eine Umkehrung in der Wertung der Offenbarungsmittler ein; Logos und

<sup>1)</sup> Die Propheten werden zu Werkzeugen, *ὄργανα*, Gottes (II, 9. 10).

Sophia treten hier in demselben Masse zurück, wie das Pneuma hervortritt.

Freilich weiss auch Theophilus von dem offenbaren Logos, der „in die Propheten hinabstieg und in ihnen redete“, oder in der „Rolle“ des Vaters, von ihm gesandt, hier und da auf Erden erschien. Aber sofern nicht Formeln wie „das heilige Wort (*λογος*) lehrt“ (III, 13), „das göttliche Wort gebietet“ (III, 14) ebenfalls vom persönlichen Logos zu verstehen sind, so sind die erstgenannten Stellen die einzigen, die von einer Offenbarerqualität des Logos reden. Und diese sind dann keinesfalls als Ansätze aufzufassen, den Logos aus der kosmologischen Sphäre in die der Offenbarung hinüberzuziehen, sondern im Gegenteil als die Reste der in den apologetischen Kreisen vor Theophilus vollzogenen Combination zwischen dem speculativen Logos und dem geschichtlichen Offenbarer Christus. So sicher diese Combination (deren charakteristisches Merkmal die Übertragung der persönlichen Sohnschaft Christi auf den präexistenten Logos ist [cf. II, 22]) auch bei Theophilus im Hintergrunde steht, so sehr legt Theophilus doch nur Wert auf die speculative Seite. Alles geschichtliche wie religiöse Verständnis der apologetischen Logos-Christus-Idee mangelt dem Theophilus, die geschichtliche Person Jesu ist ihm vor dem heidnisch-philosophischen Logos fast völlig, ja von aussen gesehen spurlos verschwunden.

Wenn einmal auch noch die Sophia als Offenbarungsmittlerin auftritt, so ist das nur Nachklang aus der jüdischen Weisheitslehre.

#### γ. Weiterungen

ergeben sich dem Theophilus aus der Notwendigkeit, bei der zur Zeit fehlenden unmittelbaren Offenbarung die früher offenbarten Wahrheiten durch objective Offenbarungsinhaber bewahrt und vermittelt zu wissen. Solcher Art ist

1. die Schrift, d. h. das „Gesetz“ und die „prophetischen Schriften“, und dazu noch das „Evangelium“ bzw. „die Evangelien“ (vgl. unten S. 209). Wo die geistigen Urheber und damit auch die Unterscheidung der einzelnen „Schriften“ sowie die Sammelbezeichnungen „Gesetz“ und „Propheten“ zurücktreten, wird die „Schrift“ oder „Heilige Schrift“ schlechthin (jedoch bei diesem Gebrauch nur aufs Alte Testament bezogen [s. unten S. 209]) als redend eingeführt. Doch ist nicht zu pressen, als ob diese Umbildung der Ausdrucksweise in jedem Augenblick dogmatisch empfunden wäre; aber dass sie vollzogen ist, zeugt allerdings von einer Umbildung des Offenbarungsgedankens im Sinne einer unbezweifelbaren Offenbarungsqualität des Schriftinhaltes, der „Schrift“. Diese Wertung der Schrift ist bei Theophilus noch nicht ganz kritiklos, wenn er im „Evangelium“ eine schärfere Anspannung des sittlichen Gedankens gegenüber dem Alten Testament, der „Schrift“, zu bemerken vermag (III, 13)<sup>1)</sup>. Es ist dies die einzige Stelle, die von einem qualitativen Unterschied innerhalb der Offenbarungssphäre weiss. Sonst gilt Alles gleicher Weise als „Wahrheit“. Neben die *προφήται τῆς ἀληθείας* treten die *ιστορίαι τῆς ἀληθείας*, zu denen insbesondere die Schöpfungsberichte und Urgeschichten gehören<sup>2)</sup>.

II, 13, 19.  
24, 35.

II, 35.  
III, 30;  
II, 1.

<sup>1)</sup> III, 13. Vergleicht Theophilus Prov. 4, 25, 26 mit Mt. 5, 28, so kommt er zu dem Ergebnis, dass *ἡ εὐαγγέλιος φωνὴ ἐπιτακτικώτερον διδάσκει περὶ ἀγγελίας*.

<sup>2)</sup> Die Schöpfungsberichte verwertet er einerseits buchstäblich, andererseits typologisch. Der Ertrag seiner typologischen Deutungen (II, 14—17) ist in theologischer Beziehung sehr geringfügig („Trias“ II, 15; vgl. voriges Heft S. 115) und bietet offenbar meist nur Augenblicksproductionen, die Theophilus indes eben so sehr als Offenbarungswahrheiten der Schrift wertet wie alle übrigen Berichte derselben als geschichtliche Thatsachen. (So sieht er sich z. B. II, 30 veranlasst, den Lamech Gen. 4, 19 ff., wo es vielmehr sein Sohn Jubal ist, als den Erfinder der Musik lebhaft wider heidnische schwätzerische Anmassungen [Apollo, Orpheus] zu verteidigen.)

Der im Übrigen bei Theophilus nicht vorliegenden Annahme wörtlicher Schriftinspiration kommt indes II, 10 mit der Behauptung sehr nahe, die Schrift sei bis in die einzelnen Sätze ein von der „Weisheit“ Gottes hergestelltes Kunstwerk, angelegt zur Widerlegung aller künftigen, von der Weisheit vorausgewussten Angriffe und Leugnungen der Gottesfeinde. Damit ist das geschichtliche Verständnis der Entstehung und des Inhaltes der alttestamentlichen Schriften grundsätzlich aufgegeben und die Schrift zu einem greifbaren Stück aus göttlicher Sphäre geworden.

2. Offenbarungsinhaberin ist neben der Schrift die Kirche, Hüterin der Wahrheit. Sie ist es einerseits ideell, sofern das leitende Princip der christlichen *πολιτεία* eben die absolute *ἀλήθεια* ist. Andererseits praktisch, sofern ihr, der christlichen Gemeinschaft (Theophilus: „uns“), eben die die Offenbarung enthaltende Heilige Schrift gehört; so werden die über die Welt zerstreuten „Kirchen“ (s. S. 207) um des in dem Besitz der Schrift gewährleisteten Besitzes der *διδασκαλία τῆς ἀληθείας* willen ihrerseits Offenbarungshüter und -Vermittler, Retter aller Derer, die die *ἀλήθεια* suchen. Die Idee von der Kirche stellt den äussersten Punkt der Vorstellung von Offenbarung bei Theophilus dar.

### 3. Die Offenbarungsaneignung.

Ganz entsprechend der Anschauung von der Offenbarung vernünftiger Wahrheiten ist auch die Offenbarungsaneignung, der „Glaube“, rational gedacht. Nicht der Begriff, nur die Sache ist es, die deutlich bei Theophilus heraustritt.

Zunächst handelt es sich um ein „Hinzugehen zur Wahrheit“, äusserlich durch das Lesen der Offenbarungsschriften, innerlich durch aufrichtige Wahrheitsliebe geleitet. Die Entstehung des Glaubens, der vor Allem die Weissagungen mit ihrer Erfüllung förderlich sind, wird

von hier aus durchweg als Wechselwirkung von „Lehre“, gegeben in der Schrift von Gesetz und Propheten, und „Lernen“ seitens des die Wahrheit Suchenden vorgestellt; das Lernen ist dann das willige „Sich-überzeugen-lassen<sup>1)</sup>, auch ausserhalb der Schrift fördert durch Beweise aller Art, die an die Vernunft appelliren<sup>2)</sup>. Der Erfolg, der Glaube, ist demgemäss theoretisch-rationales Verstehen, Erkennen, Wissen, inneres Sehen<sup>3)</sup> und bedingt ohne Weiteres sittlich-rationale Lebensführung.

I, 2.

Nur stellenweise vertieft sich der Glaubensbegriff, und zwar in doppelter Weise: Einmal durch Rückgang auf die Psychologie, sei es auf die oben dargestellte, aus der rationalen Selbstbetrachtung erwachsene Seelenlehre, sei es auf eine dämonologisch modificirte. In jenem Fall ist der Unglaube Unreinheit und Blindheit der Seele (vgl. voriges Heft S. 120); der Glaube entsteht demgemäss auf die Weise, dass der Spiegel der Seele gereinigt wird, die Augen der Seele und Ohren des Herzens sich den göttlichen Wahrheiten erschliessen. Im anderen Fall wird der Unglaube — unter Beeinträchtigung des Freiheitsgedankens — gedacht als Vergewaltigung, Berausung der Seele durch die Dämonen; von hier aus erscheint das Gläubigwerden als augenblickliches Erlebnis, als plötzliches

I, 2.

II, 8. 28.

<sup>1)</sup> Zu betonen ist das willige Sich-überzeugen-lassen. Das „Überführt-werden“ von der Wahrheit (II, 38; III, 3) gilt dem Theophilus nicht als Glauben; dazu gehört wie zur sittlichen Umkehr unbedingt der Wille zur Wahrheit.

<sup>2)</sup> Vgl. die Vernunftbeweise für die Vorsehung I, 5. 6, für die Auferstehung I, 8. 13, ferner die typologischen „*δείγματα*“ und „*τύποι*“ II, 14—17. 20 und sonst, in denen bestimmte Wahrheiten dargestellt sind.

<sup>3)</sup> II, 35 *γνώναι τὸ ἀληθές*; III, 3. Speciell hinsichtlich der Gotteserkenntnis: *επιγνώναι, θεασασθαι, βλέπειν, ὁρατ, νοεῖν, θεωρεῖν τὸν θεόν* I, 5. 7; II, 17. 34. 38. Ferner *επιστάσθαι τὸ ἀληθές* II, 9. 38; III, 9. 17. — *συνετοί* bezüglich der Glaubenswahrheiten II, 38; III, 7. 8. Auf solches „Verstehen“ gründet sich das *ομολογεῖν* II, 4. 38; III, 9. 15. 16.

- Aufblitzen der Wahrheit in der gequälten Seele, als Befreitwerden von dämonischem Taumel, so dass die Seele
- II, 8. sich nun „hinaufschwingen“ kann zur Sphäre der Wahrheit.
- II, 17. Ist dies noch rational gedacht, wenn auch weit über dem kalten Lehr- und Lerngedanken stehend, den wir oben im Glaubensbegriff fanden, so tritt eine zweite Vertiefung in die religiöse Sphäre ein —, da wo
- I, 8. 13. 14. der Glaube als Auferstehungsglaube gemeint ist. Hier ist die πίστις (πιστεύειν) das Vertrauen auf Gott,
- I, 7. das „Sich-ihm-anvertrauen“ als dem Arzt des Leibes und der Seele, ohne welches Zutrauen Gott seine heilende Kraft an dem Menschen nicht wirksam machen kann. Das ist wieder ein Stück christlichen Elements in Theophilus, insbesondere ein Rest des christlichen Gottesgedankens, der an ein inneres Verhältnis anknüpft<sup>1)</sup>. Und auch hier zeigt es sich wieder, wie solcher Rest immer noch eine mitbestimmende, ja charakterverleihende Grösse ist, ohne die Theophilus' Persönlichkeit eine andere, ärmere wäre.

#### 4. Die Wahrheitsbeweise.

Die Offenbarung beweist sich für Theophilus im Grunde selbst, denn sie ist vernünftig. Weiterer Beweis bedarf es nur für Den, der die Vernünftigkeit nicht einsieht oder nicht einsehen will, weil er ihrem Vertreter, dem Christentum, von vorn herein mit Vorurteil gegenübersteht. Um solches Vorurteil zu zerstreuen und den Glauben in einem Nichtchristen anzuregen (bezw. in dem Gläubigen zu befestigen durch einen Rückhalt), dazu dienen dem Theophilus und seinen christlichen Streitgenossen insonderheit zwei Beweise: der Weissagungs- und der Altersbeweis; durch sie setzte man das Christentum,

<sup>1)</sup> Hierher gehören auch vereinzelte Verbindungen wie I, 7 *πιστις και φοβος ο του θεου*, die beide *εν τη καρδια* wurzeln sollen. I, 3 . . . *τοδς αγαπωντας και φοβουμενους αυτον*.



vornehmlich dessen schriftliche Urkunden, von vorn herein in eine dem heidnischen Standpunkt überlegene Stellung. Während meist mehr der Weissagungsbeweis in den Vordergrund tritt, widmet Theophilus sein Interesse mehr dem Altersbeweis.

#### a. Der Weissagungsbeweis

weist auf die Correspondenz von prophetischer Weissagung und bisheriger Erfüllung und zieht daraus einerseits den Schluss weiterer Erfüllung des noch Ausstehenden, andererseits den der Wahrheit aller übrigen prophetischen und überhaupt Schriftaussagen, mithin der Wahrheit aller christlichen Sätze, des Christentums. Derart ist das von Theophilus drei Mal benutzte Beweisschema<sup>1)</sup>. — Die grosse praktische Bedeutung dieses Beweises, dessen Wirkungskraft Theophilus seine eigene Bekehrung zuschreibt, kommt bei Theophilus freilich nicht zu ihrem Rechte. Auf die Ausfüllung des Schemas mit den Thatsachen der Geschichte, zumal der Geschichte Christi, lässt Theophilus sich an keiner Stelle ein, — ein Umstand, der für den inneren Reichtum und Wert der Theologie des Theophilus, insbesondere für seine Logosvorstellung, von nachteiligstem Einfluss gewesen ist. Der Grund für dieses Unterlassen entzieht sich, soweit wir auf Theophilus alleine sehen, unserem Blick; wir wissen nicht, was er an Christus und seiner Geschichte innerlich besessen oder nicht besessen hat, — nach aussen hin gar nichts! Bekannt aber ist uns die allgemeine Neigung der Zeit zum Zurückdrängen des Geschichtlichen und Vordrängen des

I, 14;  
II, 9. 33.

<sup>1)</sup> I, 14 lautet das Schema: *προεῖπον* (scil. *περὶ τῆς κτίσεως καὶ τῶν λοιπῶν* II, 9) . . . *τὰ προγεγονότα, ᾧ τρόπῳ γέγονεν, καὶ τὰ ἐνεστώτα τίνι τρόπῳ γίνεται, καὶ τὰ ἐπερχόμενα ποίᾳ τάξει ἀπαρτιοθήσεται. Ἀπόδειξιν οὖν λαβὼν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων οὐκ ἀπιστῶ, ἀλλὰ πιστεύω* (scil. an die Erfüllung der weiteren Verheissungen und an die Wahrheit ihrer Offenbarungen überhaupt). Ähnlich II, 9. 33.

Speculativen; trotz alledem hält sich der Weissagungs-  
beweis, der doch auf der Geschichte gründet, auch bei  
den Theologen noch lange als der entscheidende Schlag.

III, 1.  
16-29.

β. Der Altersbeweis

- will, auf der Voraussetzung *ἀρχαιότερον* = *ἁληθέστερον*  
fussend, durch den Nachweis des unerreicht hohen Alters  
der heiligen Schriften und der in ihnen enthaltenen  
Offenbarungen gegenüber den so viel jüngeren Geistes-  
erzeugnissen des Heidentums die Wahrheit des Christen-  
tums erweisen. Geschichtliches Interesse liegt auch hier  
in den bezüglichen chronologischen Untersuchungen, wie  
es bei der Ausdehnung derselben scheinen könnte, durch-  
aus nicht vor. — Noch mehr als der erste Beweis ist  
dieser nur Vorarbeit für den Glauben, mit dem er  
an sich in keiner Beziehung steht. Erst durch den Vor-  
wurf der Neuheit des Christentums ist er auch dem Theo-  
philus aufgedrängt; er weiss sehr gut, dass einem Christen  
die Altersfrage für die Wahrheitsfrage ganz gleichgültig  
ist. Nur um ein hemmendes Vorurteil bei den Gegnern  
zu beseitigen, ist die Altersfrage ihm doch wichtig genug,  
um zehn Capitel ihr zu widmen und wiederholt Gottes  
Beistand bei der schweren Arbeit, bei der es so sehr auf  
Genauigkeit im Einzelnen ankommt, zu erbitten, was  
immerhin ein Licht darauf wirft, wie hoch Theophilus die  
Zugkraft dieses Beweises einschätzt und wie doch auch  
dem überzeugten Christen das hohe Alter seiner Glaubens-  
wahrheiten Genugthuung und Rückhalt ist.

III, 1. 16.  
23. 26.

Wie beide Beweise an der Peripherie der Offen-  
barungstheologie stehen, so ist diese selbst wiederum  
nur die schliessende Kreislinie um das Gesamt-  
bewusstsein des Christen und Theologen Theophilus; in-  
haltlich thut sie nichts, vor Allem nichts specifisch Christ-  
liches hinzu, nur formell. Das Christliche an der Persön-  
lichkeit des Theophilus, wie wir es zu Anfang fanden,

kommt nicht aus der Sphäre des Offenbarungsglaubens, sondern aus der Sphäre lebendiger Gesinnung und Geistesstimmung, die ihrerseits aus einer doppelten Quelle fließt: einmal aus dem christlichen Gemeingeist, der auch damals noch das Leben der Gemeinden wie eine Höhenluft durchwehte, die jeder Christ atmen musste, sodann aus dem Inneren der eigenen Persönlichkeit, ihrer eigensten religiösen Bedürfnisse heraus. Hier liegen die Quellen des christlichen Bewusstseins des Theophilus, deren helle Wasser nur hier und da unter der harten Vernunftdecke hervorbrechen, deren innere Wirkungsweise in der Persönlichkeit des Theophilus aber über das hinaus, was wir oben als das religiöse und christliche Element erkannten, uns verschlossen bleibt.

### C. Bruchstücke und Ansätze.

Es erübrigen der Besprechung noch einige Punkte, die in dem uns erhaltenen Werk des Theophilus nur gestreift sind, sei es, weil Theophilus keine Veranlassung sah, näher darauf einzugehen, sei es, weil es sich überhaupt erst um Ansätze zu einer bewussten Stellungnahme zu dem betreffenden Punkte handelt. Immerhin dürfen diese Stücke nicht übersehen werden, da sie uns doch einen Blick thun lassen auf die Stellung des Theophilus zu kirchlich-theologischen Fragen seiner Zeit.

#### I. Kirche und Härese.

II, 14.

Die hohe Wertung der Kirche als alleiniger Offenbarungs- und Wahrheitsinhaberin und alleiniger Anstalt zur Rettung aus Welt und Gericht trat uns schon in den Weiterungen der Offenbarungstheorie entgegen. Dieser sachlich vorgeschrittenen Entwicklung des Kirchengedankens gegenüber steht der formelle Begriff noch zurück: Theophilus redet nur erst von über die Erde verstreuten *ἐκκλησῆται*, welches die Bezeichnung sei für die christlichen *συναγωγαί* (so fügt er erklärend hinzu); eine einheitliche „Kirche“ kennt er offenbar noch nicht. Indes fehlt doch das Bewusstsein der Katholicität, des Zusammenschlusses der Kirchen unter die gleiche Wahrheit nicht, und der begriffliche Rückstand ist auf die langsamere Entwicklung des Orients zum Gedanken und zum Factum der Einheitskirche zurückzuführen.

Von der Härese wird nur einmal kurz in Antithese zur Kirche gesprochen. Die Beurteilung derselben fällt noch schärfer aus als die des Heidentums. War dieses in der Hauptsache nur Heimstätte von Thoren, kümmerlichen Schwätzern, Gewirr vernunftloser Meinungen, so ist die Härese vielmehr gegen die wahren Gläubigen gerichtetes heimtückisches *Piraten*tum, das die Seelen der Christen ins Verderben einzufangen sich müht. Und um so gefährlicher wird es wegen seiner der Gestalt der wahren Kirchen so ähnlichen Organisation: Wie die Kirchen, so sind die *αἵρεσις* über die Erde verstreut, gleich jenen wie „Inseln“ im heidnischen Weltmeer, aber sie die gefährvollen Klippeninseln, während jene sichere Eilande; ihre *διδασκαλῆαι τῆς πλάνης* sind das trügerische Zerrbild der kirchlichen *διδασκαλῆαι τῆς ἀληθείας*. Theophilus denkt offenbar an ausgebildete häretische Gemeinschaften mit systematischer Propaganda, was auf die dem gemeinkirchlichen Christentum auf den Tod verhasste marcionitische Gekenkirche hinweisen könnte.

Dass Theophilus auch sonst in seinen Ausführungen antihäretisch beeinflusst ist, ist wahrscheinlich und in der Urstandslehre auch mit Sicherheit hervorgetreten, wenn auch die dortigen gegnerischen *τινες* nicht näher bestimmt waren. Wie weit indes die Beeinflussung der theologischen Positionen des Theophilus durch antihäretische Motive reicht, lässt sich aus dem vorliegenden antihaidnischen Werk allein nicht bestimmen.

## 2. Clerus und Sacramente.

Eine Unterscheidung von Clerus und Laien scheint an zwei Stellen vorzuliegen, an denen Theophilus Interesse für den Priesterstand zeigt: II, 31 leitet alle (wahre) Priesterschaft von Melchisedek her als dem „ersten aller Priester Gottes“. III, 21 erwähnt, nicht recht motiviert und doch mit Interesse, ein Beispiel treuer priesterlicher Berufserfüllung, und zwar der alten Priesterschaft Jerusalems. Danach gilt der geistliche Stand in der Christenheit dem Theophilus als aus dem Laientum herausgehoben in Fortsetzung der wahren alttestamentlichen Priesterschaft. Wenn der Verfasser wirklich Bischof war, so ist das Interesse für diesen Punkt von selbst gegeben, auch ohne durch eine vorgeschrittene allgemeine Auffassung hierüber veranlasst zu sein.

An die Sacramente als solche wird nicht geführt. Nur gestreift wird in II, 16 die Taufgnade mit den Worten von Tit. 3, gelegentlich der typologischen Deutung des Segens Gottes über die Wassertiere als des Typus des Wasserbades der Wiedergeburt. Um das Abendmahl handelt es sich in der Abweisung der gegen die Christen gerichteten Verleumdung bezüglich ihres Genusses von

Menschenfleisch. — Der Grund für das Stillschweigen über die heiligen Handlungen als solche liegt jedenfalls nicht in einem Mangel an Hochschätzung oder in mangelndem bezw. geringem kirchlichem Gebrauch der Sacramente, sondern in der wachsenden Mysteriosität der Heiligtümer, die man gerade zu jenen Zeiten in steigender Angstlichkeit vor Profanierung den Blicken der Ungläubigen zu entziehen suchte.

### 3. Das Neue Testament.

Gilt das Alte Testament dem Theophilus als festes Eigentum der Christenheit (vgl. Ausdrücke wie „die bei uns geltenden, uns gehörigen Schriften“), und zeugen die zahlreichen alttestamentlichen Schriftcite von der hohen Wertung des Alten Testaments, so steht der neutestamentliche Schriftenkreis bei Theophilus noch ausserhalb des Begriffes und der Autorität der „Schrift“, aber doch schon inmitten der Entwicklung zur Canonicität. II, 80, 81;  
III, 26.

Die evangelischen Stücke nähern sich offenbar schon einer canonischen Autoritätsstellung, wenn II, 22 und III, 12 neben die „heiligen Schriften“ und „Propheten“ schon die „Evangelien“ und ihre Verfasser (II, 22 wird Johannes genannt) als die „Geistesträger“ treten, ohne dass ein Unterschied in der Art ihres Trägeramtes gegenüber dem der Propheten oder hinsichtlich ihrer Offenbarung gemacht würde. Die Unterscheidung von „Evangelien“, die ein Kennzeichen fortgeschritteneren Stadiums ist, findet sich indes ausdrücklich nur einmal; im Übrigen bleibt es bei der älteren Rede-weise vom „Evangelium“. Das Evangelium gilt in seinen Einzelheiten als Lehre und Befehl des „göttlichen Wortes“ bezw. „der evangelischen Stimme“ und beansprucht demgemäss eine ähnliche Autorität wie das „Schrift“wort, ja führt — wie sich uns oben zeigte — schon über letzteres hinaus zu schärferer sittlicher Anspannung, eine Erkenntnis und eine Anerkennung, mit der Theophilus unbewusst seine durchgehends herrschende Ansicht von der Gleichwertigkeit alles göttlichen Schriftwortes durchbricht. III, 18.

Wie hier das Streben der Evangelien nach canonischer Geltung offen vorliegt, ohne schon am Ende zu sein, so blickt ein Gleiches bezüglich der Brieflitteratur wenigstens an einer Stelle durch: III, 14 werden die Paulusworte 1. Tim. 2, 1 und 2 und Röm. 13, 7. 8 als Befehle des heiligen, göttlichen Wortes gewertet. Daraus gleich auf canonische Autorität der paulinischen Litteratur und wo möglich auf ein abgeschlossenes Neues Testament zu schliessen und nun den Theophilus als ersten Zeugen des neutestamentlichen Canons hinzustellen, wie es geschehen ist, ist verfehlt. Dem steht sowohl die Art dieser beiden Pauluscitate wie überhaupt die ganze Art der Ver-

wertung neutestamentlichen Materials seitens Theophilus entgegen. Eigentliche, genaue „Citate“ aus der ausserevangelischen neutestamentlichen Litteratur kommen, auf Citatformel wie Wortlaut gesehen, gar nicht vor. Die Bekanntschaft mit der neutestamentlichen Litteratur wird nur an dem ihr entnommenen Ausdrucksmaterial, an Umschreibungen und an Anklängen erkennbar<sup>1)</sup>. Hier liegt nicht litterarische Benutzung eines Neuen Testaments, sondern Reminiscenzen aus dem kirchlichen Gebrauch eines offenen Complexes von Vorlesungsschriften vor, deren Sprüche als „Wort“ und „Stimme“ Gottes geachtet zu werden begannen. In theologischer Beziehung ist der Einfluss der neutestamentlichen Schriften auf Theophilus ausser im ethischen und eschatologischen Gedankenkreis nicht von nachweisbarer Wirkung.

Im Ganzen genommen steht Theophilus im Punkt des „Neuen Testaments“ ebenso sehr wie in dem der „Kirche“ hinter dem gleichzeitigen Stand im Abendlande zurück, wo schon Irenäus mit dem „Neuen Testament“ dogmatisch operirt. Theophilus geht auch hier mit dem Orient die langsamere Entwicklung.

---

Was die „drei Bücher an Autolyceus“ zur Kenntnis der Theologie des Theophilus von Antiochien beizutragen vermögen, dürfte mit Vorstehendem sich erschöpfen. Werfen wir einen Blick auf den theologischen Besitz des Theophilus zurück, so werden wir auf der einen Seite nicht verkennen können, dass Theophilus' Theologie im Ganzen eines bestimmten Charakters nicht entbehrt: sie ist vom Vernunftprincip beherrscht, sie ist rationalistisch. Auf der anderen Seite aber werden wir doch vergeblich nach einem durchgehenden persönlichen Charakter der Theologie des Theophilus — hier abgesehen von dem weniger theologischen als unbewusst religiösen, gefühlsmässigen Motiv des christlichen Optimismus (vor. Heft S. 97) —, nach einer selbständigen theologischen Durchbildung suchen. Die rationalistische Theologie des Theophilus löst sich in Einzelheiten auf, die der-

---

<sup>1)</sup> Darnach sind die Stellenangaben bei Otto (Theophilus-Ausgabe, S. 354—355) zu verstehen. Dasselbe gilt übrigens grossenteils auch für die alttestamentlichen Stellen.

selbe gesammelt hat aus dem, was sich ihm hier und da, früher und später darbot aus der Masse der zeitgenössischen und vorangegangenen Gedankenbildungen heidnischer, jüdisch- und christlich-philosophischer bezw. -theologischer Herkunft. Es herrscht bei Theophilus ein Eklekticismus unphilosophischer Art; Theophilus ist schlechterdings kein Philosoph, wie er es auch nicht sein will. Er nimmt aus dem Vorhandenen, was in seine Bewusstseinsformen und -Grundelemente (s. I.) passt oder schon vor ihm hineingepasst worden ist, oder auch was ihm wenigstens Augenblicksdienste leisten kann, ohne dass es für ihn constitutive Bedeutung hätte (vgl. die Logos- etc. Speculationen).

Sehen wir etwas näher auf die Beeinflussung des Theophilus durch die Gedankenquellen jener Zeit, so zeigt sich, dass unter den griechischen Einflüssen derjenige der stoischen Philosophie am wirksamsten ist, zumal im Punkte der sittlichen Selbstbeurteilung; der Gedankenwelt Plato's und seiner Schule steht er, obschon er Plato am meisten von allen Philosophen Anerkennung gewährt, doch ferner. Neben dem stoischen Einfluss zeigt sich besonders der Einfluss der alexandrinisch-philonischen Religionsphilosophie, die ihm vor Allem Material für seine kosmologischen Vorstellungen geliefert hat. Diese beiden Richtungen sind es, die schon das vorchristliche Denken des Theophilus bestimmt haben. Freilich, von einer Durchbildung der einen oder anderen ist keine Rede; im Gegenteil, besonders der Alexandrinismus ist stark verwässert bezw. vergrößert. — Die Bekanntschaft des Theophilus mit der ausserchristlichen Litteratur ist weitgehend<sup>1)</sup>, aber in dem Maasse nur an der Oberfläche bleibend, dass sie

<sup>1)</sup> Vgl. bei Otto die Liste der von Theophilus gebrachten loci scriptorum profanorum S. 356/57, wonach 29 nichtchristliche Autoren von Homer bis herab zur Sibylle, darunter viele mehrfach, herangezogen sind.

vielmehr ein Beweis ist, wie sehr den Theophilus die skeptische Stimmung im Heidentum von einer eingehenden Beschäftigung mit dieser oder jener philosophischen Richtung abgehalten hat.

Erst die christliche Litteratur, das Alte Testament und die neutestamentlichen Schriften haben ihn zu fesseln, ganz an sich zu fesseln vermocht, aber nicht eben in theologischer Beziehung. Von den im Neuen Testament auftretenden eigenartigen Richtungen ist bei Theophilus nichts zu spüren. Ist schon die evangelische Geschichte nirgends angerührt, so ist von Erinnerungen an eine Apostelzeit auch nicht das Geringste vorhanden. Was als Paulinismus im Neuen Testament herausragt und sonst in der nachapostolisch-apologetischen Zeit überall, wenigstens äusserlich, Nachklänge hervorgerufen hat und vor Allem bei seinem Zeitgenossen Irenäus so kräftig, wenn auch andersartig, wieder zur Geltung gekommen ist, ist bei Theophilus ohne Nachhall geblieben. Auch den Johanneismus mit seinem Gedanken von dem ewigen Leben im Einssein mit Christus schon in der Zeit vermag Theophilus mit seiner starken Richtung aufs Jenseits nicht zu verstehen, und eben damit hängt das Zurückbleiben der Ethik des Apologeten hinter dem johanneischen Princip der Bruderliebe zusammen. Andererseits ist die Unbekanntschaft mit chiliastischem Stoff, wie dem der Apokalypse<sup>1)</sup>, der vernünftigen Nüchternheit des Theophilus zuzuschreiben. Alle übrigen Stücke des Neuen Testaments stehen ihm einerseits schon näher, sofern sie die Verflachung der theologischen oder rein religiösen Probleme anbahnen und mehr auf das praktische Christenleben sehen, andererseits ferner, sofern sie, wie wir sahen, bei Theophilus noch gar keine gesicherte litterarische Stellung inne haben.

Von selbständiger Theologie ist bei dem Ver-

---

<sup>1)</sup> Nach Euseb. h. e. IV, 24 hat Theophilus die Apokalypse in seiner Schrift gegen Hermogenes benutzt.



fasser der Schriften an Autolyceus im Grunde erst da zu reden, wo er gegen die Häretiker, im Besonderen die Gnostiker, offen oder verdeckt polemisiert, vor Allem in der Urstands- und Sündenfallslehre. Die Gnosis erst, nicht sein heidnischer Gegner, wie Autolyceus einer ist, zwang den Apologeten zu selbständigem scharfem Denken, zu theologischen Hilfsconstructions und zu dogmatisch-apodiktischen Sätzen. Die antignostischen Stücke sind im vorliegenden Werk des Theophilus nur Episoden, aber mit theologischen Resultaten von nicht geringer Bedeutung (vgl. S. 132 Anm.), die darauf hinweisen, dass mit dem, was dies eine Werk bietet und oftmals nicht bietet, das theologische Vermögen des Theophilus sich nicht erschöpft hat.

---

IX.

**Noëtos und die Noëtianer  
in des Hippolytos Refutatio IX, 6—10.**

Von

**D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.**

Als Hippolytos im letzten Jahrzehnt seines Lebens mit seiner Refutatio omnium haeresium seine Jugendarbeit, das Syntagma gegen alle (32) Ketzereien, gewissermassen wieder aufnahm, befand er sich in einer ganz anders arteten Lage als zu der Zeit, wo er dieses abfasste. War er damals ein noch unbekannter junger Mann, der, noch nicht lange aus Lugdunum in Gallien nach Rom, seiner Heimat, zurückgekehrt und wesentlich noch unter dem Einfluss seines Lehrers Irenäos stehend, mit seinem die Ketzer nur in den Hauptpunkten und zwar zumeist mit

der Heiligen Schrift bestreitenden Syntagma zuerst als Schriftsteller hervortrat, so waren jetzt Zweck und Ziel seiner Fehdeschrift gegen die Irrlehrer durch die Kampfstellung bedingt, die er in Rom einnahm. Zerfallen mit den zugleich eine eigenartige christliche Duldung befürwortenden Anhängern des einen Gott-Christus und aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen, sogar noch nach dem Tode des Gegners, den er am grimmigsten gehasst und bekämpft, des Kallistos, sah Hippolytos, wollte er anders dem neuen, sabellianisch gesinnten Bischof und seinen die Mehrheit der römischen Christen bildenden Anhängern die Berechtigung, sich katholisch und damit allein wahrhaft christlich zu nennen, mit Erfolg streitig machen, sich in die Zwangslage versetzt, die Gegenpartei als unchristlich, ihrem innersten Wesen und Kern nach als gottlos oder heidnisch, auf den Trugschlüssen griechischer Philosophen ruhend zu erweisen. Das ist der eigentliche Sinn der Erklärung des Hippolytos gleich im Eingange seiner Schrift, er wolle die Geheimlehren (*τὰ ἄρρητα*) der Ketzler jetzt schonungslos ans Licht ziehen. In diesem Sinne greift er in seinen Nachweisungen der ersten Bücher auf die heidnische wie die verwandte orientalische Philosophie zurück; in der Ausführung dieses Gedankens unternimmt er es, insbesondere die grossen gnostischen Lehrhäupter als Anhänger und Nachfolger Platon's, des Neu-Pythagoreismus und des Stoicismus, d. h. als die Ausläufer und Spitzen aller widerchristlichen Lehre, von Anfang an blozustellen. Hatte er damals am Schluss seiner Ketzlerbestreitung Noëtos und die Noëtianer als die jüngsten zeitgenössischen Irrlehrer siegreich bekämpft, so musste er den Gegnern seines Alters, den Anhängern des Kallistos, wenn er der Sache Jesu Christi so, wie er sie vertrat, wieder zum Siege verhelfen wollte, die Maske abreißen. Er musste ihnen immer und immer wieder den Ursprung ihrer Lehren als widerchristlich, als heidnisch aufzeigen, oder, wie er es selbst (IX, 3) nüchtern ausdrückt, ohne dass der Leser

damit auch nur eine Ahnung von der Schärfe und Bitterkeit der folgenden Auseinandersetzungen bekommt, *πῶς Κάλλιστος, μίξας τὴν Κλεομένους μαθητοῦ Νοητοῦ καὶ Θεοδοῦτου αἴρεσιν, ἐτέραν καινότεραν αἴρεσιν συνέστησε, καὶ τίς ὁ τούτου βίος.* Im neunten Buche liegt somit der Ziel- und Schwerpunkt des ganzen Werkes des Hippolytos. Was Kallistos etwa verschuldet, was er gethan oder unterlassen, soll hier nicht erörtert werden. Ob und wie weit der aus dem Sklavenstande zum Bischof der Reichshauptstadt emporgekommene, geistig jedenfalls bedeutende Mann ein schlauer Betrüger und Abenteurer war oder nicht, in welchem Umfange er insbesondere durch seine anscheinend weitgehende Nachsicht in der Kirchengzucht, in den Fragen der Sündenvergebung und der Ehescheidung, hauptsächlich der Geistlichen, der christlichen Kirche geschadet hat oder nicht, das sind Fragen, die wiederholt, am eingehendsten und überzeugendsten wohl von Döllinger<sup>1)</sup>,

<sup>1)</sup> In seinem Werke „Hippolytus und Kallistus; oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts“, Regensburg 1853. Eine beiläufige Bemerkung möge hier eingeschaltet werden. Döllinger erhebt S. 88 dagegen Einspruch, dass die von Seiten der späteren Griechen auch bei Hippolytos angewandte Bezeichnung *Papa*, ein Ehrentitel, der damals dem römischen und alexandrinischen Bischof allgemein beigelegt wurde, bloß so viel wie Bischof heißen solle. Er fügt dem Folgendes hinzu: „Hier muss ich der Angabe, die freilich eine sehr gewöhnliche und verbreitete ist, dass der Titel *Papa* in den früheren Jahrhunderten allen Bischöfen ohne Unterschied gegeben worden, widersprechen. Im Occident, in Afrika, Gallien u. s. w. war dies allerdings der Fall; aber keineswegs im Orient oder in dem Griechisch redenden Teile der Kirche. Hier sehen wir seit dem 3. Jahrhundert zuerst den Titel nur Bischöfen von Alexandrien beigelegt; Dionysius nennt seinen Vorgänger Heraklas und Arius den Bischof Alexander so; später wird er auch römischen Bischöfen gegeben.“ Vielleicht ist dieser Widerspruch Döllinger's nicht ausreichend, insofern nämlich nicht, als der Orient, der Griechisch redende Teil der Kirche, von ihm da als ein solcher bezeichnet wird, innerhalb dessen der Titel *Papa* in früheren Jahrhunderten durchaus nicht allen Bischöfen ohne Unterschied gegeben wurde. Ob das Beispiel, dessen er sich aus einer Anführung in der Biblioth. Gr. des

behandelt und gründlich beantwortet sind. Es verlohnt sich aber einmal, den Eingang des neunten Buches, der den Schlag gegen den Gegner vorbereitet, besonders ins Auge zu fassen. Dreierlei liegt hier dem Hippolytos am Herzen, einmal der Nachweis des äusseren Zusammenhanges jener Gegner, zu deren Bekämpfung er sich jetzt wendet, sodann die wissenschaftliche Begründung seines Verwerfungsurteiles und endlich die aus dieser Begründung gezogenen Folgerungen, die uns über das, was das Bruchstück gegen Noëtos und dessen Lehre bietet, nicht unwesentlich hinausführen.

Hippolytos war — treten wir damit in die Betrachtung des ersten Stückes ein — sich des Ernstes seiner Aufgabe wohl bewusst, als er mit dem neunten Buche zum Kampfe gegen die verweltlichte, durch Anlehnung an heidnische Weisheit entstellte römische Kirche seiner Zeit sich anschickte. „Nachdem ich,“ so beginnt er (Cap. 6, Miller S. 278, 14, Cruice S. 424, 11), „mit allen Ketzereien mich wacker herumgeschlagen und nichts unwiderlegt gelassen habe, wartet meiner jetzt nun noch der grösste Kampf. Ich muss die gegen mich hervorgetretenen Irrlehren zur Darstellung bringen und widerlegen, durch welche einige verwegene Laien die Kirche zu verwirren versucht und damit schwerste Beunruhigung in aller Welt allen Gläubigen eingeflösst haben. So halte ich es denn

---

Fabricius erinnert (Anm. S. 88), obwohl er „die Stelle nicht mehr zu finden“ weiss, „wo einem Bischof der Titel Papa gegeben wird“, gerade dasjenige ist, welches gegen seine Behauptung spricht, vermag ich natürlich nicht zu sagen. Das aber ist sicher, dass Hippolytos' jüngerer Zeitgenosse Gregorios von Neocäsarea, der Schüler des Origenes, in seinem an irgend einen pontischen Bischof um 254 gerichteten sogenannten kanonischen Briefe diesen *εἰρὴ πάντα* anredet, eine Thatsache, die denn doch beweist, dass auch im Orient damals diese amtliche Bezeichnung eine für alle Bischöfe gemeinsame war. Vgl. meine Ausgabe des Briefes nebst Abhandlung in meinem „Brief an Diognetos“ (Leipzig 1881), S. 167—199, bes. S. 170/171 und 173, 1.

für angemessen, meinen Angriff gegen diejenige Ansicht zu richten, welche des Übels Grund ist, und darzulegen, woher sie Anfang und Ursprung genommen, damit ihre Verzweigungen allen klar erkennbar werden und der (verdienten) Verachtung anheimfallen.“

(7.) „Es trat ein Mann mit Namen Noëtos auf, der aus Smyrna stammte. Dieser führte eine Irrlehre ein, die sich aus den Sätzen des Herakleitos herleitet. Sein Gehülfe und Schüler war ein gewisser Epigonos, der sich als Fremder in Rom aufhielt [wie es scheint, noch unter Victor 189—199] und hier die gottlose Lehre weiterverbreitete. Dessen Schüler Kleomenes, nach Lebenswandel und sittlichem Gepräge der Kirche fremd, befestigte die Lehre zu jener Zeit, wo Zephyrinus, ein unwissender Mann von schmutziger Gewinnsucht, die Kirche zu leiten glaubte. Dieser, dem Gewinne nachgehend, der sich ihm bot, gestattete denen, die ihn darum angingen, Schüler des Kleomenes zu werden, und er selbst wandte sich mit der Zeit unvermerkt derselben Ansicht zu, unter dem verhängnisvollen Beirat und Beistand des Kallistos, dessen Lebenswandel und aufgedeckte Irrlehre ich demnächst auseinandersetzen werde. Während der Aufeinanderfolge dieser Lehrer erstarkte und wuchs die Schule fortwährend, da sie sich der Förderung des Zephyrinus und Kallistos erfreute, obgleich ich ihnen niemals Zugeständnisse machte, sondern ihnen oftmals entgegentrat, sie widerlegte und gegen ihren Willen sie zum Bekenntnis der Wahrheit zwang. Zeitweilig schämten sie sich dann, und von der Macht der Wahrheit überwunden, gestanden sie ihren Irrtum ein, kurze Zeit jedoch danach rückfällig, wälzten sie sich wieder in demselben Kothe.“

Dass hier Hippolytos' Nachrichten über den Lehrzusammenhang der Schule, die sich nach Noëtos nannte, also die Folge der Lehrer Noëtos, Epigonos, Kleomenes, einen Fortschritt über diejenigen Ansichten hinaus bedeuten, die man früher im Anschluss an Theo-

doretos hegte, braucht jetzt nicht mehr bewiesen zu werden. Zum Verständnis des von mir in Übersetzung gegebenen Textes möge nur bemerkt werden, dass Hippolytos im Eingange nicht von den zu seiner Zeit (*ἐφ' ἡμῶν*) aufgetretenen Irrelbren redet, was Cruice irrtümlich in seiner Übersetzung zum Ausdruck brachte (*haereses quae nostris temporibus innotuerunt*), sondern von denen, die gegen seine eigene Person (*ἐφ' ἡμῖν*) sich richteten. Dass in Rom damals heftige Streitigkeiten stattfanden, erfahren wir einzig und allein durch Hippolytos. Wenn wir fragen, worin der zeitweilige Erfolg der siegreichen Beredsamkeit des Hippolytos bestand, was denn die beschämten Gegner einräumten, so dürfte es der, wie mir scheint, aus dem Zusammenhange zu ergänzende Satz gewesen sein, dass der Logos von Gott verschieden sei, der Vater also nicht gelitten habe. Der anschauliche Ausdruck des Hippolytos, womit er am Schluss des (7.) Capitels den Rückfall der Gegner in den alten Irrtum als ein Zurückwälzen in denselben Schmutz bezeichnet, wird aus dem zweiten Petrusbriefe stammen (2, 22): *Ἵς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου*, eine Stelle, die Luther so schön volksmässig wiedergab: „Die Sau wälzet sich nach der Schwemme wieder im Koth.“ — Damit ist das erste Stück der zuvor gegebenen Gliederung der Gedanken des Hippolytos erledigt.

„Nachdem ich so“ — damit geht er (Cap. 8) zum zweiten Stück über — „die Aufeinanderfolge ihrer Lehrabkunft aufgezeigt habe, bleibt mir, wie ich glaube, noch übrig, die Aufeinanderfolge ihrer schlimmen Glaubenssätze auseinanderzusetzen, indem ich zunächst die Lehren Herakleitos des Dunklen darlege und sodann die heraklitischen Teile ihrer Lehre ans Licht stelle, welche die jetzigen Vorsteher der Secte, die sie eben für christlich halten, vielleicht gar nicht einmal (als heraklitisch) kennen. Würden sie dieselben lesen, sie würden beschämt ihre gottlosen Lästereien einstellen. Aber wenn ich auch

zuvor in den Philosophumenen die Lehre des Herakleitos auseinandergesetzt habe, so glaube ich diese doch auch jetzt hier noch einmal vorführen zu müssen, damit durch die gerade das hier in Betracht kommende Stück näher berücksichtigende Widerlegung diejenigen, welche sich für Jünger dieses unseres Christus halten, darüber belehrt werden, dass sie das gar nicht sind, sondern Schüler des dunklen (Philosophen von Ephesus).“

Was den Text dieses Abschnitts angeht, so ist bei Cr. p. 426, 14 *κακοδιδασκαλίαν* auffällig. Man erwartet, dem vorausgegangenen *τῆς γενεαλογίας αὐτῶν τὴν διαδοχὴν* entsprechend, worauf besonders das *καὶ* vor *τῶν δογμάτων* mir hinzuweisen scheint: *καὶ τῶν δογμάτων κακοδιαδοχὴν*, wenn's denn durchaus ein Compositum mit schlimmer Nebenbedeutung sein sollte, oder vielleicht: *τῶν δογμάτων τῶν κακῶν διαδοχὴν*, was ich, als durch den Zusammenhang gefordert, in der Übersetzung ausgedrückt habe. Ähnlich steht die Sache mit *προσαναπαραχθῆναι* p. 427, 5, das Miller aus dem *πρὸς ἀνπαραχθῆναι* der Hs. gemacht hat, mit dem Hinzufügen: *Vox addenda lexicis*. Ich halte das für verfrüht und Duncker's bei Cruice, der im Text ebenso wie Miller liest, verzeichneten, wenn auch mit Fragezeichen versehenen Vorschlag *προσαντιπαραταχθῆναι* entschieden für sachgemässer. In der Richtung desselben habe ich Hippolytos' Gedanken wiedergegeben. Auch *οἱ τοῦτου νομιζοντες Χριστοῦ εἶναι μαθητάς*, wie Miller und Cruice p. 427, 6 lesen, ist nicht ohne Bedenken. Ich weiss mit dem *τοῦτου* nichts anzufangen. Von einer besonderen Ansicht über die Person Jesu Christi ist in den bisherigen Anfangsabschnitten des IX. Buches noch keine Rede, darum übersetzte ich: dieses unseres Christus, was auch durch den Gegensatz empfohlen wird.

Hippolytos nimmt im 8. Capitel sein zuvor bereits genugsam erprobtes Verfahren wieder auf, die Gegner als infolge irgend einer philosophischen Abhängigkeit mit Heidentum behaftet an den Pranger zu stellen. Hier ist

es Herakleitos von Ephesus. Er beweist zunächst, dass Noëtos in logischer Beziehung von dessen — Bunsen<sup>1)</sup> fügt hinzu „auch Hegel'schem“ — Grundsatz ausgeht, „dass alles auch sein eigenes Gegenteil ist“. Diesen Nachweis konnte Hippolytos gar nicht führen, wenn er nur kurz auf seinen Bericht über Herakleitos im ersten, von ihm Philosophumena genannten Buche verwies, eine Bezeichnung, die in der Folge in Miller's und Cruice's Ausgaben bestimmend für die Aufschrift des ganzen Werkes geworden ist. Dort (Mill. S. 10, 50—64; Cr. S. 15, 3—14) waren nur wenige, wesentlich durch die Erwähnung des Empedokles bedingte Sätze des als *φυσικὸς φιλόσοφος* bezeichneten Herakleitos herbeigezogen (*στάσιν καὶ φιλλανφήσας τῶν ἀπάντων ἀρχὴν εἶναι, καὶ πῦρ νοερόν τὸν θεόν, ἐμφέρεσθαι τε τὰ πάντα ἀλλήλοις καὶ οὐχ ἑστάναι*). Hippolytos hat das sehr wohl bedacht, es bedurfte einer den vorliegenden Fall näher angehenden Widerlegung, wie ich das *διὰ τοῦ ἐγγίονος ἐλέγχου*, dem Zusammenhang entsprechend, glaube richtig umschrieben zu haben. Die zahlreichen neuen Stellen und Beweise aus Herakleitos, die Hippolytos eben für den ihm am Herzen liegenden Gegenstand des Streites vorbringt, sind nun aber für die Geschichte der Philosophie von der grössten Bedeutung, weil er Herakleitos' berühmte Schrift *Περὶ φύσεως* noch in Händen hatte und wörtliche Mitteilungen aus ihr machte. Von Seiten der Theologen hat man diesen Nachweis meist ruhig auf sich beruhen lassen, man hat ihn den Philologen und Philosophen überlassen. Wenn nun auch von ersteren nur die Hervorhebung des logischen Zusammenhangs zwischen der Hauptlehre des Noëtos und der des alten Ephesiers als in erster Linie wichtig festgehalten wird, so ist doch andererseits in diesen Darlegungen unbedingt die Gelehrsamkeit des Hippolytos zu bewundern, der, ein Origenes des Abendlandes, kühn in die grös-

<sup>1)</sup> Bunsen, Hippolytus und seine Zeit (Leipzig 1852) I, S. 86.



artige Gedankenwelt jenes vielberufenen Buches sich versenkte, von dem schon Sokrates versicherte, dass es einen tüchtigen Schwimmer erfordere. Nicht minder verdient der Versuch des Kirchenlehrers unumwundene Anerkennung, sich mit den Gedanken und Ansichten des dunklen Alten auseinanderzusetzen, ihren über den Rahmen seiner eigenen Zeit hinausreichenden, die Geister fesselnden Gehalt zu begreifen und als in den Lehren seiner christlichen Gegner, wenn auch unbewusst fortwirkend nachzuweisen. Ich lege darum diesen Versuch einmal in Übersetzung vor, des Herakleitos Worte in derjenigen Diels' <sup>1)</sup>, um dadurch die für die, auch Theologen vielleicht seit Pfeleiderer nicht unwichtige, Heraklitforschung nötige Einheit der Wort- und Sachbezeichnung möglichst festzuhalten. Ausdrücklich aber verwahre ich mich gegen die mögliche Unterstellung, in Fragen der Philosophie des Herakleitos etwa entscheidend mitreden zu wollen. Auch ist es nicht meine Absicht, in diesen meinen kurzen Bemerkungen zu Hippolytos zugleich die Bedeutung der angeführten Stellen im Zusammenhange der philosophischen Ansichten des Herakleitos zu erörtern. Dafür kann ich einfach auf die Schriften aller derjenigen Forscher verweisen, die sich im Besonderen mit der Geschichte und der Darstellung der Philosophie der Griechen befasst haben. Die tiefste Ein-

---

<sup>1)</sup> Diese Übersetzung entspricht natürlich dem gereinigten Texte, wie ihn Diels in seiner schönen Ausgabe: „Herakleitos von Ephesos. Griechisch und deutsch“ (Berlin 1901) bietet. Lange und mühevoll Arbeit ist von Philologen und Philosophen auf diesen Text verwendet worden. Auch Hippolytos sind diese vereinten Bestrebungen, besonders für das erste Buch seines Werkes, zu Gute gekommen. Für das neunte verdanken wir Bernays' Scharfsinn erhebliche Förderung, die zumeist aus Cruice's Ausgabe zu ersehen ist. Bernays legte seine zahlreichen Verbesserungsvorschläge seiner Zeit in einer an Bunsen von London aus (1851, den 26. September) gerichteten „Epistola critica“ nieder, von diesem in seinem „Hippolytus und seine Zeit“, II, S. 621—657, zum Abdruck gebracht. Die ausgezeichnete, glänzend geschriebene Arbeit liest man auch heute noch mit Genuss.

sicht und die weitestgehende Förderung im Verständnis der Gedanken des Ephesiers verdanken wir unbedingt A. Patin, auf dessen Verdienste ich bei Gelegenheit der Anzeige der ungentügendsten Schrift, die je über diesen schwierigen Gegenstand verfasst wurde, „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforschung“ von G. Schäfer (Leipzig u. Wien 1902), in dieser Zeitschrift XLV, S. 580—585 aufmerksam gemacht habe. — Zum Verständnis der folgenden Auseinandersetzungen des Hippolytos mit Herakleitos möge beachtet werden, dass derselbe nicht blindlings in dessen Werk hineingegriffen und einige Sätze beispielshalber ans Licht gezogen hat. Er ist vielmehr, wie zuerst Bernays zeigte (a. a. O. S. 651), planmässig zu Werke gegangen, indem er eine bestimmte Gruppe von Begriffen, die ich in der Übersetzung besonders kenntlich machen werde, gleich im Eingange vorangestellt, um, so gut es ihm gelingen will, der Reihe nach sich mit ihnen abzufinden.

„Herakleitos nun behauptet,“ so beginnt Hippolytos (Cap. 9), „das All (*τὸ πᾶν*) sei [eines,] teilbar unteilbar [1. *διαίρετὸν ἀδιαίρετον*], geschaffen ungeschaffen [2. *γενητὸν ἀγένητον*], sterblich unsterblich [3. *θνητὸν ἀθάνατον*], Logos [4. *λόγον*], Ewigkeit [5. *αἰῶνα*], Vater Sohn [6. *πατέρα υἱόν*], gerechter Gott [7. *θεὸν δίκαιον*]. »Wenn ihr nicht mich, sondern das Wort vernehmt, ist es weise, zuzugestehen, dass alles eins ist,« sagt Herakleitos [Bywater 1, Diels 50]. Dass dies nicht alle wissen noch einräumen, tadelt er mit folgenden Worten [B. 44, D. 51]: »Sie verstehen nicht, wie das aus einander Strebende in einander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier.« Dass aber der Logos immer das All ist und das All durchdringt, begründet er also [B. 2, D. 1]: »Für dies Wort aber, ob es gleich ewig ist, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen, noch sobald sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort, und doch geben den sie sich wie die Unerfahrenen, so oft

sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur auslegend und deutend, wie sich's damit verhält.« Dass ferner das All ein Knabe (*παῖς*) und durch alle Ewigkeit (*δι' αἰῶνος*) ewiger König aller Dinge ist, drückt er also aus [B. 79, D. 52]: »Die Zeit (*αἰών*) ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!« Dass aber der Vater alles Gewordenen geschaffen und ungeschaffen, Geschöpf und Schöpfer ist, das lasst uns von jenem hören, wenn er sagt [B. 44, D. 53]: »Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien.«

Unterbrechen wir hier auf einen Augenblick Hippolytos, um von seinem Verfahren an der Hand Bernays' eine Anschauung zu gewinnen. Zunächst ist es zweifelhaft, ob es nötig ist, an der Spitze des 9. Capitels [eins, *ἕν*] einzuschalten, wie Cruice vorschlägt, unter Berufung auf das folgende Wort des Herakleitos *ἐν πάντα εἶναι* und die bei Stobäos (Eclog. phys. I, 42) erhaltenen Worte desselben: *ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα*. In den von Hippolytos angeführten Stellen des Herakleitos liegt die Lehre zu Grunde von der zwieträchtigen Eintracht, Hippolytos versteht sie aber so, als ob damit gesagt sein solle, das All (*τὸ πᾶν*) sei teilbar und auch nicht teilbar. Denn das ist offenbar bei ihm der Sinn jenes an den Anfang (1.) gestellten Paares entgegengesetzter Begriffe *διαίρετόν ἀδιαίρετον*. Dass sodann das All (*τὸ πᾶν*) nach Herakleitos Logos (Vernunft?) ist, erschliesst Hippolytos (4.) aus den berühmten Anfangsworten der Schrift des Ephesiers, die er unmittelbar anführt. So weit ist er offenbar mit seiner Aufstellung noch ganz gut gefahren. Nun aber erhebt sich eine Schwierigkeit. An 6. Stelle behauptet er, das All (*τὸ πᾶν*) werde von Herakleitos Sohn (*υἰόν*) genannt. Weil er derartiges in der ganzen Schrift des Ephesiers nicht zu finden vermochte, nahm er mit einer gewissen

schlaun Einfalt zu einem dem *νίος* verwandten Worte seine Zuflucht, nämlich *παῖς*. Auf diesem Wege fand er denn eine höchst angemessene Stelle, aus der er beweisen konnte, das All (*τὸ πᾶν*) sei Knabe (*παῖδα*) oder Sohn (*νίον*) genannt worden und in Verfolg desselben Ausspruches auch (5.) Ewigkeit (*αἰών*). Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass dies nicht der Sinn der Aussprüche des Philosophen ist. Bernays hat sie seiner Zeit im Rhein. Museum (VII, S. 108 ff.) ausführlich erörtert. In dem folgenden Worte vom Krieg als dem Vater aller Dinge kümmerte sich Hippolytos nicht um die Stellung dieses Begriffs in der Lehre des Ephesiers; ihm kam es nur darauf an, zu zeigen, dass das, was seiner Meinung nach eben erst als Sohn (*νίον*) erwiesen war, von Herakleitos zugleich Vater (*πατέρα*) genannt werde, um daraus dann, wie wir alsbald im 10. Capitel hören werden, die Schlussfolgerung zu ziehen, des Noëtos Lehre, Sohn und Vater seien ein und derselbe (*τὸν αὐτὸν νίον εἶναι καὶ πατέρα* M. 284, 57; C. 433, 12), sei nicht christlich, sondern heraklitisch. Während Herakleitos natürlich alles aus dem Krieg, d. h. dem Kampfe der Gegensätze, herleitet, stellt dies Hippolytos dahin, dass er daraus schliesst, jede beliebigen Gegensätze würden von Herakleitos dem Vater beigelegt, so dass mit demselben Rechte der Vater geschaffen wie ungeschaffen (2.), Geschöpf wie Schöpfer (*κτίσις δημιουργός*), dem vorigen (2.) Paare der Gegensätze völlig entsprechend, genannt werden könne.

Der nun bei Hippolytos folgende Satz (M. 281, 79): *Ὅτι δὲ ἐστὶν ἁρμονίη ὅπως περὶ τόξου καὶ λύρης*“ erschien dem ersten Herausgeber verstümmelt. Aliquid excidisse videtur, vermerkte er in der Adnotatio. Cruice (429, 2) schlug vor, hinter *ἐστὶν* einzuschalten *κόσμον*, wie der heraklitische Satz bei Plutarchos (De Iside et Osiride p. 369 A) laute: *Παλίνονος γὰρ ἁρμονίη κόσμον ὥσπερ λύρης καὶ τόξου*. Dementsprechend übersetze ich: „Die Vereinigung des Weltalls ist eine gegenstrebige, wie beim

Bogen und der Leier.“ Die Stelle ist zu einer berühmten geworden. Ihre Nachwirkung lässt sich bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts verfolgen. Ich meine die beiden sogenannten Jugendschriften des Athanasios „Gegen die Hellenen“ und „Von der Menschwerdung des Logos“. Beide bilden ein Werk und sind, wie ich, auf meine bisher von niemand ausreichend widerlegten Nachweisungen gestützt, auch heute noch überzeugt bin, von Eusebios von Emesa verfasst. Wie ich in meinen „Patristischen Herakleitos-Spuren“<sup>1)</sup> gezeigt habe, sind sie es, die, wenn nicht unmittelbare, so doch stark und gut ausgeprägte mittelbare Kunde von der Schrift des Ephesiers verraten. Ich führe die auf das oben genannte Wort des Herakleitos bezüglichen Stellen aus der ersten Schrift hier an. Im 31. Capitel heisst es: „Wie jede Saite der Leier ihren eigenen Ton hat, die eine einen tiefen, die andere einen hohen, eine einen mittleren, wieder eine andere einen anderen, ihre Harmonie und Verbindung aber nur vom Künstler beurteilt und gefunden werden kann — denn dann zeigt sich ihre Harmonie und richtige Verbindung, wenn der, welcher die Leier hält, an die Saiten schlägt und jede in entsprechender Weise berührt —: in dieser Weise urteilt, da die Sinne im Körper wie eine Leier gestimmt sind, wenn der verständige Geist sie regiert, dann auch die Seele und weiss, was sie treibt und thut.“ — Cap. 32: „Denn nicht von aussen, sondern im Innern erzeugt sie (d. h. die Seele), wie der Tonkünstler auf der Leier, im Körper den besseren Laut.“ — Am schönsten und reinsten klingt der Vergleich von der Lyra und dem Musiker im 38. Capitel aus: „Wie wenn einer von ferne eine Leier hört, die aus vielen und verschiedenen Saiten zusammengesetzt ist, und ihre harmonischen Töne bewundern würde, weil nicht blos die tiefe Saite ihren Laut vernehmen lässt, noch die hohe allein, noch die mittlere,

<sup>1)</sup> Archiv für Geschichte der Philosophie VII, 2, 1893, S. 158—172.  
(XLVI [N. F. XI], 2.)

sondern alle im gleichen Wettstreit mit einander zusammen-tönen, und er daraus gewiss abnimmt, dass die Leier sich nicht von selbst bewege, aber auch, dass sie nicht von vielen geschlagen werde, sondern dass es ein Tonkünstler sei, der den Ton einer jeden Saite zu harmonischem Einklang geschickt verbindet, wenn er diesen auch nicht sieht, so folgt auch, dass, da die Ordnung in der ganzen Welt durchaus passend ist und weder das Obere gegen das Untere noch das Untere gegen das Obere sich auflehnt, sondern eine Ordnung in der Gesamtheit sich darstellt, man sich als einen und nicht als viele den Herrscher und König der ganzen Schöpfung denken müsse, der mit seinem Lichte alles erleuchtet und bewegt.“ Man wird hier, trotz der in der Weise des Philebos über die beiden Grundtöne hinaus genannten Klangfarben der Saiten, nicht an Abhängigkeit von Platon denken dürfen, am wenigsten an die Stelle des Symposion (p. 187), wo Platon den Eryximachos ziemlich oberflächliche Einwendungen erheben lässt gegen Herakleitos' Satz, das das Eine, eben indem es auseinandergehe, mit sich selber zusammengehe, wie die Fügung eines Bogens und einer Leier. Vielmehr erinnert in dieser Stelle die Betonung des einigen Gegensatzes, die Schaffung der harmonischen Ordnung in den teils abwärts (*κάτω*), teils aufwärts (*ἄνω*) strebenden Teilen der Welt an Herakleitos. Doch zeigt sich die christliche Umbildung der philosophischen Grundanschauung des alten Ephesiers gerade darin, dass Eusebios begeistert auf den einen Herrscher und Schöpfer der Welt, Gott, den grossen Musiker, hinweist, „der mit seinem Lichte alles erleuchtet und bewegt“, während in den ersten beiden Verwendungen des Gleichnisses die den Körper beherrschende und die widerstrebenden Regungen desselben einigende Macht der Seele den Grundzug bildet.

„Dass aber,“ heisst es nun weiter bei Hippolytos, „der Unsichtbare, den Menschen Unbekannte verborgen ist, drückt er (Herakleitos) durch die Worte aus [B. 47,

D. 54]: »Verborgene Vereinigung besser als offene.« Er lobt und bewundert an seiner Macht mehr das Unbekannte und Unsichtbare als das Erkennbare. Dass es aber für die Menschen besser ist, wenn Gott schaubar und nicht unfindbar ist, sagt er mit den Worten [B. 13, D. 55]: »Alles, was man sehen, hören, lernen kann, das ziehe ich vor,« d. h. das Sichtbare dem Unsichtbaren. Aus solchen Aussprüchen ist es leichter, Herakleitos' Meinung zu verstehen. »Die Menschen,« sagt er [B. 47 Anm., D. 56], »lassen sich über die Kenntnis der sichtbaren Dinge ähnlich zum besten halten wie Homer, der doch weiser war als die Hellenen allesamt. Ihn foppten nämlich Jungen, die der Läusejagd oblagen, indem sie ihm zuriefen: alles was wir gesehen und gegriffen, lassen wir da; was wir aber nicht gesehen und nicht gegriffen, das bringen wir mit.«

Nur zu letzterer Stelle eine kurze Erläuterung. Sie ist nach Diels (a. a. O. S. 14) eine „Anspielung auf die alten Neckverse zwischen Homer und den Fischerjungen von Ios. Homer: ‚Jäger der Wasserjagd, spricht, habt ihr was Rechtes gefangen?‘ Jungen: ‚Was wir fingen, wir liessen's, und was wir nicht fingen, wir bringen's.‘“

„So stellt Herakleitos,“ sagt Hippolytos im 10. Capitel, „Sichtbares und Unsichtbares auf völlig gleiche Linie, als wenn Sichtbares und Unsichtbares anerkanntermassen eins wären. Es ist ja, sagt er [B. 47, D. 54], »verborgene Vereinigung besser als offene«, und »alles, was man sehen, hören, lernen kann (d. h. mittels der Organe), das ziehe ich vor,« indem er nicht das Unsichtbare vorzieht. Deswegen erklärt Herakleitos weder Finsternis und Licht, noch auch Gutes und Böses für verschieden von einander, sondern für eins und dasselbe. Den Hesiod wenigstens tadelt er, dass er Tag und Nacht nicht kennt. Denn Tag und Nacht erklärt er für eins, indem er folgendes sagt [B. 35, D. 57]: »Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, er weiss am meisten, er, der doch Tag und

Nacht nicht kannte. Ist ja doch eins.« »Auch gut und böse. Fordern doch die Ärzte,« sagt Herakleitos [B. 57, 58, D. 58], »wenn sie [die Kranken] schneiden, brennen, auf jede Art [schlimm] quälen, noch Lohn dazu, während sie nichts zu erhalten verdienten, da sie ja nur dasselbe bewirken,« d. h. ihre Gutthaten die Krankheiten nur quitt machen. Auch gerade und krumm ist nach ihm dasselbe. »Des Krempels Weg, grad' und krumm,« [B. 50, D. 59] (nämlich die Umdrehung der sogenannten Krempelwalze in der Walkerei ist gerade und krumm, denn nach oben zugleich und im Kreis läuft sie um), »ist ein und derselbe.« Auch oben und unten ist in seiner Bezeichnung eins und dasselbe: »der Weg auf und ab ist ein und derselbe.« [B. 69, D. 60.] Auch das Schmutzige und Reine, das Trinkbare und Untrinkbare erklärt er für ein und dasselbe: »Meerwasser,« sagt er [B. 52, D. 61], »ist das reinste und scheusslichste: für Fische trinkbar und lebenserhaltend, für Menschen untrinkbar und tödlich.« Dementsprechend nennt er das Unsterbliche sterblich und das Sterbliche unsterblich in folgenden Worten [B. 67, D. 62]: »Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben.« Er redet aber auch von einer Auferstehung dieses unseres sichtbaren Fleisches, in dem wir geboren sind, und weiss, dass Gott Urheber dieser Auferstehung ist, indem er sich also ausdrückt [B. 123, D. 63]: »vor ihm aber, der dort ist, erhöben sie sich, und wach würden Wächter der Lebendigen und der Toten«. Seinen Worten zufolge findet aber auch ein Gericht der Welt und alles dessen, was darinnen ist, durch Feuer statt; er sagt also [B. 28, D. 64]: »Das Weltall aber steuert der Blitz,« d. h. er lenkt es; unter Blitz versteht er das ewige Feuer. Er lässt dieses Feuer mit Einsicht begabt sein und macht es zur Ursache der Verwaltung des Alls, er nennt es [B. 24, D. 65]: »Mangel und Überfluss«. Mangel ist ihm zufolge die Weltbildung, Überfluss der Weltbrand. »Denn alles,« sagt er [B. 26,



D. 66], »wird das Feuer, das heranrücken wird, richten und verdammen.«

In diesem grösseren Abschnitt voll reichen heraklitischen Gutes erledigt Hippolytos die bisher noch nicht berücksichtigten Stücke seiner Aufstellung (s. oben). Dass *θιητόν* und *ἀθάνατον*, welches er an 3. Stelle nannte, nach seiner Auslegung des Herakleitos gleichbedeutend sei, konnte er leicht aus dem angeführten Bruchstück (B. 67, D. 62) zeigen. Es blieb ihm an letzter (7.) Stelle nur noch der Nachweis übrig, dass von Herakleitos ein gerechter Gott (*θεὸν δίκαιον*) anerkannt werde, der über die gesamte Schöpfung ein Endgericht abhält. Eine von Gott bewirkte Auferstehung des Fleisches glaubte er in einem folgenden Bruchstück (B. 123, D. 63) bezeugt zu finden. Dass Hippolytos hier aber, ebenso wie an den anderen Stellen zuvor, in den Sinn der Gedanken des Ephesiers nicht eingedrungen, habe ich in meinem Aufsatz „Zur Frage der Eschatologie bei Hippolytos, Refutatio IX, 10“, der demnächst in der ZfwTh. erscheinen wird, zu zeigen gesucht. Auf ihn darf ich an dieser Stelle daher verweisen. Für das Verfahren des Hippolytos, die Aussprüche des Ephesiers seinen Zwecken entsprechend sich zurechtzulegen, ist auch die letztere Stelle wieder lehrreich. Der Ausdruck *ἐπανίστασθαι* bei Herakleitos führte ihn unschwer gleich auf die christliche *ἀνάστασις νεκρῶν*. Und ähnlich steht es mit der von ihm im folgenden Bruchstück (B. 28, D. 64) gefundenen Lehre vom Weltgericht. Hier suchte er durch Gleichsetzung des von ihm erklärend hinzugefügten *κατερθύνειν* (Krummes gerade machen, corrigere) mit dem *οἰακίζειν* (richten, steuern, dirigere) des Herakleitos den Worten desselben den Sinn abzugewinnen, der Blitz verbessere alles, d. h. richte, strafe (Bernays, a. a. O. S. 654. 655).

„In diesem einen wichtigen Stücke ‚alles zugleich‘ hat Herakleitos seinen eigentlichen Grundgedanken dargelegt. Zugleich aber habe ich damit“ — und nunmehr lenkt

Hippolytos zum dritten Teile seiner Aufgabe ein, wie ich sie im Eingange kurz umschrieb — „den Grundgedanken der Ketzerei des Noëtos kurz als nicht von Christus, sondern von Herakleitos stammend erwiesen. Denn die geschaffene Welt erklärt er für ihren eigenen Werkmeister und Schöpfer in den Worten [B. 36, D. 67]: ›Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Überfluss und Hunger.‹ Das alles ist einander entgegengesetzt; der Sinn ist der [B. 36, D. 67]: ›Er wandelt sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach eines jeglichen Wohlgefallen so oder so benannt wird.‹ Es ist jedermann klar, dass die ‚verständigen‘ Nachfolger des Noëtos und Häupter der Ketzerei, wenn man auch in Abrede stellen wollte, dass sie Schüler des Herakleitos gewesen, doch durch ihr offenkundiges Eintreten für die Lehren des Noëtos genau derselben Überzeugung sind.“

Liess sich die Lehre des Noëtos und der Noëtianer im Bruchstück des Hippolytos aus seinem Syntagma in die beiden Hauptsätze zusammenfassen: 1. Es ist Ein Gott, 2. Christus ist Gott, woraus folgt, dass Christus zugleich Vater ist, und dass, da Christus gelitten, auch der Vater gelitten hat, — so erfahren wir jetzt durch Hippolytos Genaueres über die Fassung der Lehre von Seiten seiner Schüler, des Epigonos und, wie es scheint, besonders des Kleomenes. „Sie lehren nämlich“ — fährt Hippolytos fort — „folgendes: Ein und derselbe Gott sei Schöpfer und Vater aller Dinge; nach seinem Wohlgefallen habe er, der Unsichtbare, sich den Gerechten der Vorzeit offenbart. Solange er nämlich sich nicht sehen lässt, ist er unsichtbar, sichtbar aber, wenn er sich sehen lässt, unbegreifbar dann, wenn er nicht begriffen sein will, begreifbar, wenn er begriffen wird. So ist er in demselben Sinne unfassbar und fassbar, unerschaffen und geschaffen, unsterblich und sterblich. Wie sollten sich Leute, die solches lehren, nicht als Schüler des Herakleitos

erweisen? Hat nicht in denselben Ausdrücken zuvor der Dunkle philosophirt? Dass er (Noëtos bezw. Epigonos und Kleomenes) aber auch den Sohn und den Vater für ein und denselben erklärt, ist ganz allgemein bekannt. Er sagt darüber folgendes: »Solange der Vater nicht gezeugt war, wurde er mit Recht Vater genannt; als es ihm aber wohlgefiel, der Geburt sich zu unterziehen, da ward er als der Sohn seiner selbst, nicht eines anderen, erzeugt.« Die Alleinherrschaft (*μοναρχία*) glaubt er gewahrt, wenn er behauptet, eins und dasselbe sei Vater und heisse Sohn, indem nicht der eine aus dem anderen hervorgehe, sondern er selbst aus sich selbst; im Wandel der Zeiten werde er zwar Vater und Sohn genannt, der Erschienene sei aber nur einer; und er, der die Geburt aus der Jungfrau auf sich genommen, unter den Menschen als Mensch gewandelt (*ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπον ἀναστραφέντα*), habe sich wegen der geschehenen Geburt zwar denen, die ihn sahen, als Sohn bekannt, sei aber (zugleich) der Vater, der sich denen, die ihn verstanden, nicht verbarg. Dieser habe, ans Kreuz geschlagen, gelitten, den Geist sich selbst zurückgegeben, sei gestorben und nicht gestorben, habe sich selbst am dritten Tage auferweckt, sei im Grabe bestattet, mit der Lanze durchbohrt und mit Nägeln angeheftet: diesen nennt Kleomenes und seine Anhängerschar, heraklitisches Dunkel damit über viele ausbreitend, Gott und Vater aller Dinge.“

Und nun folgt von Seiten des Hippolytos der so sorgfältig vorbereitete Hauptschlag gegen seinen Gegner, indem er auf alle jene Noëtos und die Noëtianer im Grunde ihrer Überzeugungen als heidnisch gesinnte Ketzerverdächtigenden Ausführungen das wichtige Wort folgen lässt (Cap. 11): *Ταύτην τὴν αἵρεσιν ἐκράτυνε Κάλλιστος, ἀνηρ ἐν κακίᾳ πανοῦργος καὶ ποικίλος πρὸς πλάνην*. Doch ich breche ab. Die Sache des Kallistos ist längst, und zwar durchaus nicht zu seinem Nachteil, entschieden, sie bedarf einer erneuten Darstellung meinerseits nicht. Ich

mache zum Schluss nur darauf aufmerksam, dass die Baruchstelle 3, 36—38, besonders ihr Schlusssatz *ἐπὶ γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστάθη*, bei den Noëtianern bereits eine wichtige Rolle spielte. Als von ihnen für ihre besondere Auffassung angeführt verzeichnet sie Hippolytos schon im Syntagma, d. h. im Bruchstück gegen Noëtos (c. 2, Lag. 44, 14), und wie wir soeben am Schluss des 10. Capitels der Refutatio gelesen haben, bezog sich auf sie auch Kleomenes. Sie ist später für ein besonderes Kennzeichen der Ausdrucksweise des Apollinarios angesehen worden. Gregorios von Nazianz, der in seinen beiden Briefen an Kledonios den Apollinarismus bekämpft, klagt in dem zweiten aus den achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts über die Zweideutigkeit der Ausdrücke in Vitalios' Glaubensbekenntnis. Er beschuldigt diesen Freund des Apollinarios und seine Anhänger in Antiochia der Fälschung des Begriffs der Menschwerdung, indem sie das Wort „er ward Mensch“ nicht in dem Sinne verstanden: „er war in dem Menschen vorhanden, den er sich umlegte,“ dem Schriftwort gemäss: „Er wusste wohl, was im Menschen war,“ sondern indem sie lehrten: „Er ging mit den Menschen um und wandelte mit ihnen,“ und sich auf das Wort beriefen: „Danach ward er auf Erden gesehen und verkehrte mit den Menschen.“ Diese Stelle des Buches Baruch (3, 38) ist als Beweisstelle im Munde des Vitalios bezeichnend; er muss sich wiederholt auf sie als eine entscheidende berufen haben. Er kannte sie als eine solche aus dem Munde und den Schriften seines Freundes und Meisters Apollinarios. Dass wir auf sie im dritten Dialoge über die Dreieinigkeit<sup>1)</sup> in ihrem vollen Wortlaute stossen, bestimmte mich seiner Zeit unter anderen Gründen (vgl. a. d. in d. Anm. a. O. S. 152 ff.), in dem dort das Gespräch leitenden Orthodoxen keinen anderen als Apollinarios, in ihm den Verfasser der drei ausgezeichneten Dialoge zu sehen.

<sup>1)</sup> Theodoret, ed. Schulze-Nösselt, Bd. V, S. 1001; in der meinem „Apollinarios v. Laodicea“ angehängten Ausg. S. 315, 32—36.

X.

## Über den litterarischen Nachlass des Wulfila und seiner Schule.

Von

Prof. Dr. H. Boehmer-Romundt  
in Leipzig.

In seinem Sendschreiben über die Lehre und das Leben des Wulfila gedenkt Auxentius von Durostorum auch mehrfach der litterarischen Thätigkeit seines verehrten Lehrers und geistlichen Vaters.

46: ipse . . . et per sermones et tractatus suos ostendit differentiam esse divinitatis patris et filii.

52: Haec et his similia exsequente quadraginta annis in episcopatu gloriose florens apostolica gratia grecam et latinam et goticam linguam sine intermissione in una et sola eclesia Cristi predicavit . . .

54: qui et ipsis tribus linguis plures tractatus et multas interpretationes volentibus ad utilitatem et aedificationem, sibi ad aeternam memoriam et mercedem post se dereliquit (vgl. F. Kauffmann, Texte und Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte I, p. 74).

Aus diesen Sätzen ergibt sich:

1. Wulfila hat in griechischer, lateinischer und gotischer Sprache gepredigt.

2. Er hat in diesen drei Sprachen Tractate veröffentlicht.

3. In diesen Tractaten hat er seine dogmatischen Anschauungen dargelegt.

4. Ausserdem aber hat er noch Schriften anderer Art hinterlassen: „interpretationes“. Die Zahl dieser interpretationes war grösser als die Zahl der tractatus.

Diese Angaben sind klar, mit Ausnahme des Ausdrucks *interpretationes*. Was versteht Auxentius darunter, Übersetzungen oder Auslegungen? Der Sprachgebrauch des 4. und 5. Jahrhunderts erlaubt, soviel ich sehe, beide Deutungen; der Context fordert die letztere. Denn man kann *ipsis tribus linguis* nicht bloß auf *tractatus* beziehen. Welcher Art diese Auslegungen des Wulfila waren, sagt Auxentius nicht. Doch hätte er schwerlich den Ausdruck *interpretationes* gewählt, wenn es sich um umfangreiche Commentare gehandelt hätte. Man hat, wie mich dünkt, vielmehr an Scholien, kurze exegetische Anmerkungen und Bemerkungen zu einzelnen Schriftstellen zu denken, wie sie Origenes und Andere hinterlassen haben. — Auxentius war ein persönlicher Schüler des Wulfila. Er kannte aus eigener Anschauung den litterarischen Nachlass seines Lehrers. Wir haben auch keinen Grund, seine Ehrlichkeit zu bezweifeln. Dennoch erregt die Angabe, dass Wulfila in drei Sprachen geschriftstellert habe, einiges Befremden. Denn man begegnet zwar nicht selten Leuten, die drei Sprachen fließend sprechen, aber äusserst selten Leuten, die in drei Sprachen nicht bloß zur Not einmal einen Brief schreiben, sondern schriftstellerisch thätig sein können. Aus dem Altertum und dem Mittelalter ist mir schlechterdings kein Beispiel dafür bekannt, aus der neueren Zeit nur Leibniz und einige katholische

<sup>1)</sup> Bei Hieronymus bedeutet *interpretari* übersetzen (*Prol. zur Translatio homiliarum Orig. in Lucam, Opp. ed. Vallarsi VII, 205 f.*) und auslegen, deuten, in *Matth. I, ebd. p. 63; IV, c. 25 p. 202. 203. 204, in epist. ad Ephes. 6, 24, ebd. p. 683; interpres* Übersetzer, *ebd. I, 14, p. 560* und öfter; *interpretatio* Auslegung, Deutung (*vgl. ad Galatas lib. III, c. 6, 23, ebd. p. 515, in Matth. II, c. 13, 30, p. 91; vgl. auch den Titel des Werkes de nominibus hebraicis und breviarium in Psalmos prologus*). In der gleichen Bedeutung „Deutung, Auslegung“ findet sich das Wort auch im *Corpus iuris civilis* (*vgl. I. 23 D. 1, 3 [Paulus], I. 13 eod. [Ulpian], I. 11 eod. [Iulianus], I. 25 eod. [Modestinus], I. 37 [Paulus] und öfter*). *Vgl. auch Opus imperf. in Matthaeum 33, 815; 15, 718; 44, 881, 49, 908.*

Gelehrte. Dazu sieht man auf den ersten Blick nicht ein, warum Wulfila nicht bloß gotisch und griechisch, sondern auch lateinisch geschrieben haben soll. Kurz: man kann die Angabe des Auxentius nicht unbesehen hinnehmen, will man ihren historischen Wert ermitteln. Man muss sie erläutern und rechtfertigen. — Wulfila war ein Nachkomme griechischer Christen aus Kappadokien<sup>1)</sup>. Er ist schon in der Jugend in dem Glauben seiner Väter unterwiesen worden und hat dabei höchst wahrscheinlich zugleich die Sprache gelernt, in welcher die Urkunden dieses Glaubens geschrieben waren. Dann bekleidete er, soviel wir wissen, noch ehe er römischen Boden betreten hatte, in der kappadokisch-gotischen Kirche das Amt eines Lectors, d. i. ein Amt, welches eine völlige Vertrautheit mit der Sprache der Bibel erforderte und hier zugleich auch die Fähigkeit voraussetzte, den heiligen Text für die Goten unter den Zuhörern sogleich ins Gotische zu übertragen.<sup>2)</sup> Man sagt danach kaum zu viel, wenn man behauptet: er hat griechisch von Jugend auf höchst wahrscheinlich ebenso fließend gesprochen wie gotisch. Griechisch war für ihn förmlich eine zweite Muttersprache; es wird ihn daher keine, sondern vermutlich viel weniger Mühe gekostet haben, griechisch zu schreiben, als gotisch. Denn das Griechische war eine litteraturfähige Sprache, es bot ihm auch eine völlig ausgebildete theologische Terminologie; das Gotische musste er erst litteraturfähig machen.

Dass er als Schriftsteller auch des Griechischen sich bediente, ist also nicht zu bezweifeln. Aber ist es denkbar, dass er auch lateinisch predigte und lateinische Tractate schrieb?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus den Culturzuständen der römischen Provinz, in die er durch

---

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu Vogt in Allgem. deutsche Biographie 44, S. 270 ff.

<sup>2)</sup> Das Lectorat war, wie mich dünkt, eine ausgezeichnete Vor-  
schule für den künftigen Bibelübersetzer.

die Verfolgung von 348/49 mit einer grossen Zahl seiner Glaubensgenossen verschlagen worden war. Die Stadt Nikopolis (Plewna), in deren Umgegend er sich niedergelassen hatte, war noch eine griechische Stadt. Aber sie bezeichnete im Binnenlande den äussersten vorgeschobenen Posten der hellenistischen Civilisation. Die ganze Provinz Dacia Ripensis war romanisirt<sup>1)</sup>, die Städte im Gebiete der unteren Donau, Mursa-Essek, Sirmium-Agram, Singidunum-Belgrad, Viminacium-Kostolatz, Bononia-Widdin, Ratiaria-Arcér Palanka, Oescus-Gičen, Novae-Sistowa, Durostorum-Silistria, Troesmis-Iglitza, waren samt und sonders römische Städte. Das Land der Goten nördlich der Donau war also durch einen breiten Streifen lateinischen Culturgebietes von dem Lande der Goten südlich der Donau getrennt. Das würde es schon hinreichend erklären, dass Wulfila auch die lateinische Sprache erlernte. Aber man würde dann doch immer noch nicht verstehen, dass er auch in lateinischer Sprache predigte und schriftstellerte. Hierzu muss er doch durch ganz besondere Umstände veranlasst worden sein. In der That, man begreift dies erst, wenn man die kirchlichen Verhältnisse der Donauländer sich vergegenwärtigt. Gerade diese Provinzen, Moesien, Dacia Ripensis, Valeria, Pannonia I und II, waren im 4. Jahrhundert im sicheren Besitz derjenigen Partei des Arianismus, der Wulfila sich angeschlossen hatte. Valens von Mursa, Ursacius von Singidunum, Germinius von Sirmium, Palladius von Ratiaria, Auxentius von Durostorum, Secundianus, Maximinus — sie alle haben hier gewirkt und in den grossen Partiekämpfen der Zeit hier ihren Rückhalt gefunden. Wollte Wulfila in den Gemeinden dieses Gebietes predigen, so musste er lateinisch predigen, wollte er an den dogmatischen Controversen, die in den fünfziger Jahren gerade

<sup>1)</sup> Vgl. Tomaschek, Wiener Sitzungsberichte, 1887, Bd. 113, S. 385 ff.; Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 193 ff.



in diesem Grenzgebiete zwischen Ost und West zum Austrag kamen, mit der Feder sich beteiligen, so musste er lateinisch schreiben. Nun wissen wir zu alledem, dass er einen der Vorkämpfer des Arianismus an der unteren Donau, den Auxentius, der das Lateinische schreibt wie ein geborener Lateiner, „wie einen Sohn erzogen hatte“. Ergo ist Auxentius' Glaubwürdigkeit auch in diesem Punkte über allen Zweifel erhaben. Wulfila hat in der That nicht bloss griechisch und gotisch, sondern auch lateinisch gepredigt und geschrieben. Er gehört wirklich als Schriftsteller drei Völkern an. Er ist auch insofern eine singuläre Erscheinung in der Geschichte der alten Kirche.

Um so bedauerlicher ist es, dass unter seinem Namen keine einzige dieser zahlreichen Schriften auf uns gekommen ist. Aber das schliesst nicht aus, dass wir die eine oder andere doch noch besitzen. Denn es sind uns teils anonym, teils unter sichtlich falschem Namen eine ganze Reihe von Fragmenten arianischer Schriften überliefert, unter denen an sich wohl ein Stück von Wulfila stecken könnte. In der That hat man eifrig diesen ansehnlichen Trümmerhaufen im Laufe des vorigen Jahrhunderts durchsucht und natürlich auch mancherlei gefunden. Aber gründlich ist man dabei nicht zu Werke gegangen, und gründlich haben auch die Skeptiker, welche den glücklichen Entdeckern alsbald durch ihre Zweifel die Freude verdarben, die betreffenden Documente nicht geprüft. Das einzige Ergebnis der bisherigen Arbeit ist eine in mancher Hinsicht peinliche Unsicherheit und Unklarheit über den litterarischen Nachlass des Wulfila und seiner Schule; man lese nur die vortreffliche Darstellung v. Schubert's in der 2. Auflage der Moellerschen Kirchengeschichte I, S. 486 f.! Eine endgültige Nachlassregulierung thut mithin not, und sie verspricht reichen Ertrag, auch wenn sie die Zweifel der Skeptiker bestätigen und die Hoffnungen der Optimisten für immer

vernichten sollte. Denn die Documente, um die es sich handelt, sind zum Teil einzig in ihrer Art. Sie verheissen mancherlei neue Aufschlüsse über die Geschichte, vor Allem über den Todeskampf des Arianismus auf abendländischem Boden. Dass sie bisher so unbeachtet geblieben sind, ist darum, wie mich dünkt, ein schweres Versäumnis, das ein Einzelner nicht gleich wieder gutmachen kann. Dennoch muss ein Anfang einmal gemacht werden. Nur als einen solchen Anfang, als eine *introductio* in die Probleme, die eine gründliche Untersuchung aufzeigt, wolle man die folgenden Darlegungen betrachten.

### I. Der Lucas-Commentar.

In einem Bobbienser Palimpsest saec. VI., jetzt Ambros. C. 73, entdeckten fast zur selben Zeit Peyron und Angelo Mai Fragmente eines arianischen Lucas-Commentars. Peyron machte darauf zuerst 1824 in seiner Schrift *M. Tullii Ciceronis orationum pro Scauro et in Clodium fragmenta inedita* p. 131 aufmerksam; Mai veröffentlichte darauf die Bruchstücke 1828 in Vol. III, 2, p. 191—207, seiner *Scriptorum Veterum Collectio*. Über den Autor handelte zuerst ausführlicher Wilhelm Ludwig Krafft in der Festschrift *Commentatio historica de fontibus Ulfilae Arianismi*, Bonnae 1860, p. 10 ff. Er dachte an Wulfila. Dieser Meinung trat alsbald Bessell in *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1861, S. 211 ff., mit schlagenden Gründen entgegen. Aber Hypothesen haben unter Umständen ein zähes Leben, insbesondere wenn sie an einen so berühmten Namen sich knüpfen, von dessen Träger man gerne mehr wissen möchte, als die zweifellos echten Quellen berichten. Krafft's Hypothese ist daher in weitverbreitete Lehrbücher übergegangen, Bessell's Kritik so ziemlich vergessen. Allerdings ist die letztere auch nicht ausreichend. Bessell hat nur ausgeführt, warum er Krafft nicht beipflichten könne; er hat über die Herkunft der

Fragmente kein positives Urteil abgegeben. Diesem Mangel sollen die folgenden Bemerkungen abhelfen. —

Die Fragmente füllen in dem codex C. 73 insgesamt 23 Blätter. Zehn davon beziehen sich auf Luc. 1, zwölf auf Luc. 4 und 5, zwei auf Luc. 6. Der Text ist sehr zerstört; vor Allem sind die Schriftworte, die erklärt werden sollen, wohl weil sie mit anderer Tinte geschrieben waren, arg von dem Schabmesser mitgenommen worden. Mai hat daher viel ergänzt, aber nicht immer glücklich (vgl. Bessell, S. 221 ff.). Gleichwohl erlauben die erhaltenen Reste doch ein Urteil über Charakter und Herkunft des verlorenen Werkes.

Zunächst: war der Commentar das Werk eines Lateiners, oder war der lateinische Text bloß eine Übersetzung aus dem Griechischen?

1. Der Verfasser benutzte die lateinische Bibel, und zwar eine vorhieronymianische Version, die sich aber mit keinem der uns erhaltenen Texte völlig deckte<sup>1)</sup>.

2. Er hat p. 200. wörtlich einen Satz aus der vermutlich von Ambrosius herrührenden lateinischen Bearbeitung von Josephus *De bello Judaico* abgeschrieben (vgl. *de excidio Hieros.* III, 26).

3. Er kannte und benutzte, wie es scheint, auch schon Hieronymus *de nominibus Hebraicis* (vgl. p. 193: *Helias dicitur Dei et Domini; tesbites conversus* mit Hier. *ad III. Reg. ed. Vallarsi* III, p. 62. 63: *Elia Dei Domini. Thesbi captivans sive convertens*).

4. In den Fragmenten finden sich Wortspiele, die nur im Lateinischen möglich sind (vgl. *legere — intellegere est; exiguam — eximiam, despectam — respectam, deiectam — erectam [scil. fecit]; tuo officio — meo beneficio; maledictam — benedictam; affectualem, non aequalem; non curamus de damno, sed procuramus de sabbato; delectatur, qui laetatur*).

---

<sup>1)</sup> Ich habe genau verglichen den *Brixianus, Veronensis, Vercellensis, Corbeiensis*.

Weiter zeigt sich darin eine sichtliche Vorliebe für die Allitteration: *per passionem perfugia; pio pugnans proposito; in porcos non habes potestatem porcorum possessor; malos mores in melius commutabit; didicit disciplinam dicens* — und nicht minder für Assonanz und Reim: *qui curabit et visitabit, salvabit et reparabit, quid agam si nemini dicam etc.* Aus alledem folgt mit Sicherheit: die Fragmente sind Überreste eines lateinischen Originals. Der Verfasser war ein Lateiner, und zwar allem Anschein nach ein geborener Lateiner. Denn er besitzt eine sehr bemerkenswerte Vertrautheit mit den Kunstmitteln volkstümlicher lateinischer Rhetorik. Ausser der Allitteration, der Assonanz, dem Reim, dem Wortspiel sind für seinen Stil besonders charakteristisch die Häufung synonyme Begriffe: er sagt nicht einfach *fideles*, sondern *fideles et credentes*, nicht einfach *castitas*, sondern *castitas et pudicitia*, nicht einfach *undae*, sondern *undae et fluctus*; vgl. auch *virginitas et continentia, imperium et sublimitas, amor et dilectio, voluntas et propositum, celsitudo et eminentia* u. s. w. Sehr häufig verwendet er auch die Antithese — fast jeder Satz enthält eine solche —, gern und oft auch Formeln wie: *beata suscipiens a beato beatum, perficiuntur ea de perfecto perfecta*. Ja, er versteht sogar, wie die Inhaltsangabe des Evangeliums p. 191 f. lehrt, ganz gut eine Periode zu bauen und seinem Stile einen gewissen Rythmus zu geben.

Dies Streben nach rhetorischen Effecten ist, wie mich dünkt, selbst aus dem Wortschatze des Autors zu ersehen. Wenn er eine so ausgesprochene Vorliebe hat für Substantivbildungen auf *or*<sup>1)</sup>, *as*<sup>2)</sup>, *io*<sup>3)</sup>, Adjectivbildungen

---

1) Vgl. *amator, conversor, discussor, dissolutor, gubernator, invitator, perversor, praecessor, praestator, probator, regnator, restaurator, structor, temptator, triumphator*.

2) Vgl. *credulitas, officiositas, profunditas, taciturnitas etc.*

3) Vgl. *emundatio, denotatio etc.*

auf *osus*<sup>1)</sup> und *alis*<sup>2)</sup>, so ist das allem Anschein nach daraus zu erklären, dass diese Bildungen sehr volltönend klingen, und wenn er Worte gebraucht wie *praeconium*, *tibus* = *tibia*, *cataracta*, *pelagus*, *mansorium fecundare*, *dejudicare*, so war es sichtlich die Seltenheit oder Sonderbarkeit oder das poetische Colorit des betreffenden Ausdrucks, das ihn hierzu bestimmte. Dass seine Bilder gesucht und geschmacklos sind, braucht danach kaum noch gesagt zu werden. Er ist in Wahrheit ein „schellenlauter Thor“, er verwechselt Schwulst mit Schönheit, hält das unausstehliche Gejage von Antithese zu Antithese offenbar schon für Esprit und kann sich an ganz leeren Phrasen förmlich berauschen.

Es fehlte ihm somit ganz der gute Geschmack, den eine gründliche Bildung verleiht. Es fehlte ihm überhaupt an Bildung. Das beweist auch seine Sprache. Er construirt indirecte Fragesätze und Sätze mit *cum praesertim* schon mit Indicativ, *Verba sentiendi et declarandi* schon hier und da mit *quod* (vgl. p. 203), *Verba des Anklagens* und *Verurteilens consequent* mit Ablativ. Er gebraucht *venerari* als *Passivum*, *ipse* für *ille*, *perficere* für *reddere* (vgl. *illustriorem perficere*, *cives perficere*, *exulem perficere*, *manifesta perficere* etc.). Er sagt *contemplare* statt *contemplari*, schreibt unbedenklich *stupescere facit*, *splendescere facit* und gebraucht *capere* p. 205 schon in der vulgären Bedeutung „wohnen“<sup>3)</sup>. Sein Latein ist somit schon stark durchtränkt von Vulgarismen und verdiente darum wohl einmal eine genauere Untersuchung. — Als Exeget hat er sich seine Aufgabe ziemlich leicht gemacht. Er variirt meist nur das Schriftwort. Doch war ihm auch, wie die Auslegung der Perikope von Petri Fischzug zeigt (p. 201 ff.), die allegorische Interpretation vertraut, aber die alle-

<sup>1)</sup> Vgl. *disciplinosus*, *lpidosus*, *maculosus*, *insidiosus*.

<sup>2)</sup> Vgl. *iuenalis*, *affectualis* etc.

<sup>3)</sup> So im Mittelitalischen „*aver un luogo sufficiente*“ (vgl. *Vocabulario degli Accademici della Crusca* II, 511.

gorischen Erklärungen, die in den Fragmenten sich finden, sind weder geistvoll noch neu. Die Einzelauslegung bietet unter diesen Umständen wenig Interessantes. Als Curiosa seien nur erwähnt, dass der Verfasser die Jünger bei ihrer Berufung die *salutaria verba* des Credo recitiren lässt (p. 203) und Jesus sich als einen Mann von schöner Gestalt und wunderschönem Antlitz vorstellt (p. 200). Seine theologische Bildung wird man nach diesen Proben nicht allzu hoch veranschlagen dürfen. Er war kein homo rusticus, aber auch kein homo litteratus, sondern einer jener zahlreichen Halbgebildeten, die im 4. und 5. Jahrhundert auf dem Gebiete der Theologie als Dilettanten sich in den Streit der Parteien mischten.

Gleichwohl sind die dürftigen Reste seines Commentars für uns eine wertvolle Reliquie. Denn er gehörte einer Partei an, von deren reichem litterarischem Nachlass sehr wenig gerettet worden ist. Er war Arianer.

Die Hauptbeweisstelle dafür ist der Abschnitt über Luc. 1, 32 f. (p. 194 ff.) Hier protestirt er sehr nachdrücklich gegen die Gleichstellung Christi mit Gott. Christus ist nicht der *altissimus*, sondern nur der *filius altissimi*. Er ist dem Vater nicht gleich an Macht, sondern dem Vater unterthan. Er ist nicht anfangslos, wie der Vater, sondern *habet principium*. Aber andererseits: *nescit finem*. Er ist *magnus Deus, unigenitus Dei* und *unigenitus Deus* (p. 191 und p. 199), *Weltschöpfer* (p. 200), *structor legis et evangelii*, allwissender, mächtiger Gott in einem menschlichen Leibe (p. 201. 199. 191). Einen Gott hat also Maria geboren. Darum verwirft der Verfasser p. 195 die Lehren des Paul von Samosata, des „Ebion“, des Photin von Sirmium. Aber dieser Gott hatte einen wirklichen Leib; Marcion's Doketismus ist abzulehnen (p. 204). Was den heiligen Geist anlangt, so ist derselbe nach p. 199 dem Sohne unterthan zu denken. Mehr erfahren wir leider nicht, da der Text gerade an der betreffenden Stelle eine Lücke aufweist.

Aus alledem erhellt: unser Autor gehörte zu der Gruppe gemässigter Arianer, deren Schibboleth die Formel von Rimini resp. die Formel von Konstantinopel war. Er war also ein Gesinnungsgenosse des Ursacius und Valens, des Palladius und Maximinus, des Wulfila und Auxentius<sup>1)</sup>, und man darf daher wohl auch seine Heimat in denselben Provinzen des Imperiums suchen, in denen diese Männer weilten, d. i. in den lateinischen Donauländern. Dazu würde es auch ganz gut stimmen, dass Photin von Sirmium der einzige Theologe des 4. Jahrhunderts ist, dessen Name uns in den Fragmenten begegnet (p. 195), und dass der Autor p. 203, wie der Singular credo zeigt, eine abendländische Form des Symbols voraussetzt.

Die Beschäftigung mit rein theologischen Fragen und noch mehr der ermahnende Ton, den er je und da anschlägt, machen es sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser Geistlicher war. Er war also vermutlich nicht nur ein Gesinnungsgenosse und Landsmann — *sit venia verbo* —, sondern auch ein College der oben genannten Männer. Aber zu welcher Zeit hat er geschrieben? Er kannte, wie bemerkt, sicher bereits die lateinische Bearbeitung des Josephus, welche frühestens 368 veröffentlicht worden ist, wie es scheint, aber auch schon das ca. 390 entstandene Büchlein des Hieronymus über die hebräischen Namen. Er schrieb demnach frühestens in den siebziger Jahren des 4. Jahrhunderts, wahrscheinlich aber 20—30 Jahre später, jedenfalls zu einer Zeit, in der in den Donauländern der Anblick belagerter Städte etwas Gewöhnliches war (p. 205) und der Arianismus noch nicht von der Orthodoxie mit Stumpf und Stil ausgerottet war, also vor 450. Genauer lässt sich das Datum bei der Dürftigkeit der Fragmente m. E. nicht bestimmen.

---

<sup>1)</sup> Vgl. *instar omnium Auxentius: magnus Deus: 73, 29; unigenitus Deus: 73, 25. 36; 74, 2. 25; unigenitus filius: 75, 33; Wulfila 76, 8; creator: 74, 3; Wulfila 76, 8; legislator: 73, 43.*

Und nun die letzte und schwierigste Frage: wer war der Autor? Krafft dachte an Wulfila. Niemand wird das nach unseren bisherigen Ergebnissen für plausibel halten, völlig ausgeschlossen wird diese Hypothese aber durch die schon von Bessell a. a. O. hervorgehobene Thatsache, dass die gotische Bibel Luc. 4, 7. 8 einen ganz anderen Text voraussetzt als unser Autor (p. 198 f.). Viel eher könnte man an Auxentius denken. Denn Auxentius schreibt einen ganz ähnlichen Stil wie unser Autor. Auch er bildet gern Wortspiele<sup>1)</sup>, häuft Synonyma<sup>2)</sup>, liebt die Antithese<sup>3)</sup>, verwendet Assonanz, Reim<sup>4)</sup> und Alliteration<sup>5)</sup>. Auch er gefällt sich gern in Wendungen wie: *sanctus et immaculatus sacerdos Cristi a sanctis et consacerdotibus a dignis dignus digne . . . honoraretur* (p. 75, 45 f.)<sup>6)</sup>. Auch er hat weiter sichtlich eine Vorliebe für die

<sup>1)</sup> Vgl. 74, 10: *non timoratos, sed temerarios*; 11: *non doctores, sed seductores, non predicatores, sed prevaricatores*; 27: *doctor et ducator*; 42: *qui legit intellegat*, ganz wie unser Autor (oben S. 239); 75, 11: *regeret et corrigeret*; 45: *Constantinopolis, immo Cristianopolis*.

<sup>2)</sup> 73, 11: *satis aperte et nimis evidenter*; 25: *creavit et genuit, fecit et fundavit*; 32: *redemptorem et salvatorem*; 34: *odivilem et execrabilem, prabam et perversam professionem ut diabolicam adinventionem et demoniarum doctrinam sprevit et calcavit*; 37: *iure et fideliter*; 39: *errorem et impietatem*; 74, 4: *non confusas et concretas, sed discretas et distinctas*; 7: *pravitatem et perversitatem*; 75, 10: *populum Dei et filios Hisdrael*; 15: *Cristi dispositione et ordinatione*; *in fame et penuria*; 45: *sanctus et immaculatus*; 74, 41: *adserebat et contestabatur*; 75, 38: *spatium et tempus*.

<sup>3)</sup> Vgl. 74, 9—17.

<sup>4)</sup> Vgl. das ganze Schreiben.

<sup>5)</sup> Vgl. 73, 17: *supernum, sublimem, superiorem*; 22: *omnibus maiorem et meliorem*; 26: *fecit et fundavit*; 74, 11: *sive Manicheos, sive Marcionistas, sive Montanistas*; 26: *nec deus nec dominus potest dici, sed a deo per dominum, ut esset, accepit*.

<sup>6)</sup> Vgl. unseren Autor p. 203: *„digni effecti dignum merentur suscipere“* und oben S. 240.



volltönenden Substantiva auf *or*<sup>1)</sup> und gebraucht sogar häufig dieselben Ausdrücke wie unser Autor<sup>2)</sup>.

Aber andererseits darf nicht gelehnet werden, dass z. B. der für unseren Autor so charakteristische Gebrauch von *perficere* bei Auxentius sich nicht belegen lässt, dass überhaupt trotz alles Schwulstes der Stil des Auxentius etwas simpler erscheint als der unserer Fragmente. Noch mehr zu denken giebt, dass Wulfila, der Lehrer des Auxentius, einen anderen Bibeltext benutzte als unser Fragmentist. Denn daraus kann man schliessen, dass auch Auxentius einen anderen Text kannte. Freilich darf man nicht vergessen, dass dieser Schluss nur auf die griechische Bibelrecension des Wulfila resp. des Auxentius sich bezieht. Es wäre an sich wohl möglich, dass Auxentius, wenn er lateinisch schrieb, eine lateinische Version gebrauchte, die von seinem griechischen Neuen Testament erheblich abwich.

Immerhin wird man angesichts dieser Thatsachen sich hüten müssen, unseren Fragmentisten kurzweg mit Auxentius zu identificiren. Die Autorschaft des Auxentius ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht stricte zu erweisen. Mehr kann man mit gutem Gewissen nicht behaupten.

## II. Der Bobbienser Fragmentist.

Zugleich mit den Fragmenten des Lucas-Commentars veröffentlichte Mai a. a. O. p. 208—239 21 bisher unbekannte Bruchstücke verschiedener Herkunft, denen er den nicht ganz passenden Titel *Sermonum Arianorum fragmenta antiquissima* beilegte. Auch diese Bruchstücke

<sup>1)</sup> Vgl. *doctor, predicator, provisor, legislator, redemptor, salvator, cultor, seductor, prevaricator, aemulator, imitator, inluminator, sanctificator, ducator, adiutor, postulator, informator, divisor, desertor, persecutor*; 74, 28 ist wohl *prestator* zu lesen.

<sup>2)</sup> Vgl. *prevaricator, derelinquere, emendare, erubescere, suscipere, adimplere; ipse is, den Gebrauch von et etc.*

hatte er in einem ehemals der Abtei Bobbio gehörigen Codex entdeckt, nämlich in dem berühmten Codex rescriptus, dessen erster Teil jetzt in Rom liegt und dort die Signatur Vatic. 5670 trägt, während der zweite unter der Signatur Ambros. E. 147 in Mailand aufbewahrt wird. Nur wenige Palimpseste können an Wert es mit diesem Codex aufnehmen. Er enthält ausser unseren Fragmenten sonst nirgends überlieferte Reden Fronto's, Bruchstücke der Reden des Symmachus, den sogenannten Bobbienser Scholiasten zu den Reden Cicero's und die sogenannten Skeireins, d. i. die berühmten Fragmente eines gotischen Commentars oder Homiliars zum Johannes-Evangelium. Er ist daher oft genug studirt worden, auch von Seiten der Paläographen<sup>1)</sup>. Aber unseren Fragmenten ist dies Interesse nur wenig zu Gute gekommen. Migne hat S. L. 13, p. 593 ff. einfach Mai's Edition wieder abgedruckt. Erst als diese Studie so gut wie abgeschlossen war, gab Mercati sie in den Studi e Testi, Bd. 7, p. 47 ff., unter dem Titel Antiche Reliquie Liturgiche Ambrosiane e Romane con un excursus sui frammenti dogmatici Ariani del Mai nr. 7, 11, 12, 19 in verbesserter Auflage heraus. Auf diese Ausgabe und die editio princeps Mai's muss ich, da der Palimpsest selber mir unerreichbar ist, im Folgenden mich verlassen.

Die Fragmente füllen insgesamt 29 Blätter. Sieben dieser Blätter befinden sich jetzt in Mailand, 22 in Rom. Von den letzteren gehen uns jedoch zwei — p. 191/192 und 205/206 des Vatic. — nichts an. Denn sie enthalten, wie schon Mai ahnte und Niebuhr alsbald feststellte, zwei zum Teil sehr schwer zu lesende Bruchstücke der Ascensio Jesaiae = Mai nr. 20, 21 (vgl. Nitzsch, Theolog. Studien und Kritiken 1830, I, p. 209 ff.). Wir haben es hier nur mit den ersten 19 Bruchstücken zu thun (Mai, p. 208 — 237). Die Anordnung und Numerirung der

<sup>1)</sup> Cf. Zangemeister-Wattenbach, Exempla Codicum Latinorum tab. 31.

Stücke stammt von Mai. Mai hat auch zuerst festgestellt, dass dieselben wenigstens zum Teil von Arianern herühren, und den Versuch gemacht, ihre Herkunft genauer zu bestimmen. Sie gehören seiner Ansicht nach zu drei Tractaten: de filio Dei, de spiritu sancto, de quaestionibus ecclesiasticis (a. a. O. p. 190). Krafft hat sich in der oben citirten Commentatio Mai im Wesentlichen angeschlossen; neu ist in seinen Ausführungen nur die Behauptung: nr. 17<sup>b</sup> sei identisch mit dem Bekenntnis, welches Wulfila 383 auf dem Häretiker-Concil zu Konstantinopel vorlegte; die übrigen Stücke seien Reste zweier Tractate des Auxentius de filio Dei und de spiritu sancto, und zwar habe „Auxentius dieselben seinem Lehrer Wulfila nachgeschrieben“. Bessell hat sofort auch gegen diese sehr schlecht begründeten Hypothesen a. a. O. Einspruch erhoben, aber wieder nur auf eine Kritik derselben sich beschränkt. Dann hat ein Menschenalter hindurch Niemand mit den Fragmenten sich beschäftigt. Erst neuerdings wurden sie öfters genannt und untersucht. Kauffmann meinte in seinen Texten und Untersuchungen I, p. LVII, wenigstens einige von ihnen dem arianischen Bischof Maximin zuschreiben zu müssen. Kattenbusch besprach sie ganz kurz (Apostolisches Symbol II, S. 753 f.); Loofs äusserte die Vermutung, dass sie Ausgang des 4. Jahrhunderts in einer der lateinischen Provinzen der Balkanhalbinsel entstanden seien (Hauck-Herzog, Realencyklopädie XII<sup>a</sup>, S. 41 ff.).

In jüngster Zeit endlich lieferte Mercati a. a. O. zum ersten Male zu nr. 7, 11, 12, 19, auch 1, 2, 4, 6, 9, 10, 16, 17<sup>b</sup>, 18 eine genauere Untersuchung. Diese Untersuchung ist sehr wertvoll, aber sie ist nicht vollständig. Auch bin ich hie und da zu anderen Ergebnissen gelangt wie der gelehrte Italiener. Darum habe ich mich doch noch entschlossen, die nachfolgende Studie zu veröffentlichen, die im Wesentlichen schon abgeschlossen war, als Mercati's Buch mir zu Gesichte kam.

Die Schriften, aus denen die Fragmente herrühren, waren einst in derselben Handschrift überliefert. Das beweist 1. die Gleichheit der Schrift, 2. die Gleichheit des Formates der einzelnen Blätter, 3. die Thatsache, dass das Blatt 203/204 des Vatic. die Fortsetzung von Blatt 193/194 des Ambros. bildet (vgl. nr. 6). Für die Anordnung der einzelnen Stücke ist aus dem Codex selber nach Mercati nur wenig zu entnehmen. Nr. 10 stand einst auf dem ersten, nr. 7 auf dem letzten Blatte des Fascikels oder der Quaternio ni. Sonst finden sich keine Spuren einer Bezeichnung der Fascikel resp. Quaternionen. Nur eins hat Mercati noch aus dem heutigen Zustande der Blätter folgern können: dass nr. 2 in der Handschrift ursprünglich vor nr. 1 stand.

Wir sind mithin bei der Bestimmung der einzelnen Stücke fast ganz auf innere Gründe angewiesen. Daraus folgt, dass Alles, was darüber gesagt werden kann, nur hypothetischen Wert hat. Immerhin darf man sich bei Mai's willkürlicher Anordnung nicht beruhigen, sondern muss versuchen, sie durch eine bessere zu ersetzen.

Nr. 2 stand, wie bemerkt, ursprünglich vor nr. 1 (vgl. Mercati, p. 57 f.). Es ist das Schlusstück eines arianischen Bekenntnisses und handelt speciell vom heiligen Geiste. Aus den Worten: „necesse est ergo nos hanc trinitatem confiteri“ ergibt sich, dass der Verfasser vorher auch vom Vater und Sohne gesprochen hat. Das Bekenntnis war also eine Paraphrase des mehrfach erwähnten symbolum (nr. 7, 15) und schwerlich sehr umfänglich.

Nr. 1. Auf die Aufforderung eines frater carissimus, der mehrere Male „sanctitas tua“ angedet wird, giebt der Verfasser eine instructio verae fidei, d. i. eine Apologie des christlichen Glaubens gegen heidnische Spötter. Diese Apologie sollte 1. dem Irrtum der Heiden entgegen-treten, 2. den Empfänger der Schrift aufklären über die christliche „Hoffnung“. Der Verfasser handelt dann kurz

von Gott und von Christus. Mitten in der letzteren Darlegung bricht das Fragment ab.

Nr. 3 handelt vom heiligen Geiste. Die Gedanken sind dieselben wie in nr. 2. Möglicher Weise gehörte dies Stück zu der Fortsetzung von nr. 1.

Nr. 4 ist, wie schon Mai ahnte und Mercati zur Genüge bewiesen hat, der Rest einer Homilie über Ps. 15 (14). Das Fragment beginnt mit einer breiten Darlegung der arianischen Logoslehre p. 214—215 oben. Dann folgt eine Paränese im Anschlusse an Ps. 15, v. 2 und 3. Diese Paränese richtet sich da, wo das Fragment abbricht, speciell an die Priester.

Nr. 5 ist arg zerstört. Immerhin ist deutlich zu erkennen, dass der Verfasser eine Auslegung von Joh. 14, 9 geben wollte.

Nr. 6 ist, wie der Satz „Sed nos unde egressi sumus illuc redeamus“ beweist, ein Stück aus einer längeren Abhandlung. Der Verfasser fährt nach dem ausgehobenen Satze fort: *Causa nobis maxime est ad eos qui se dicunt orthodoxos, qui ecclesias nostras invaserunt et more tyrannico obtinent, dicentes aequalem esse filium per omnia et in omnibus Deo patri et spiritum sanctum aequalem esse per omnia et in omnibus Deo patri et filio; et haec ipsa adsertio eorum una est de fere triginta sectis eorum. Et quia non se filius aequalem patri dixit, sed consentientem se patri confirmavit, ipse filius nobis adaperuit dicens: Joh. 5, 23. Es folgt dann eine Auslegung von Joh. 5, 26, 27 bis „iudicium faciendi“. Darauf heisst es: quia filius hominis est. Nolite mirari etc., d. i. der Verfasser führt den Schluss von v. 27 und v. 28 an. Den letzteren erklärt er dann. Darnach fährt er fort: *Luce clarius nobis patefecit Dominus noster et Deus Iesus Christus filius Dei patris omnipotentis illud quod dixerat superius: Amen Amen etc. = Joh. 5, 19. Hieraus ergibt sich: nr. 6 ist ein Bruchstück aus einer Erklärung von Joh. 5. Diese Erklärung enthielt aber polemische Aus-**

führungen gegen die sogenannten Orthodoxen und zugleich auch, wie der Schluss zeigt, gegen die Macedonianer. Gegen die Letzteren will der Verfasser nach p. 232 *iterum pauca* sagen. Er hat also 1. schon vorher gegen die Macedonianer polemisiert und 2. in der Fortsetzung von nr. 6 die Polemik wieder aufgenommen. Mithin ist nr. 6 nicht, wie Mai annahm, der Schluss eines Tractates, obwohl in der Handschrift eine Seite nach dem letzten Satze frei gelassen ist, sondern höchstens der Schluss eines Capitels oder eines Abschnittes. Polemische Ausführungen gegen die Macedonianer begegnen uns nun auch in nr. 9 und 10. Es liegt darum nahe, diese Fragmente mit nr. 6 zu verbinden, zumal ihr Verfasser in beiden mit wenigen Ausnahmen lediglich Sätze aus dem Johannes-Evangelium citirt, nämlich 3, 16. 25; 5, 26; 6, 38; 6, 40; 7, 16; 10, 17. Wir haben also in nr. 6 höchst wahrscheinlich, in nr. 9 und 10 vielleicht Reste einer dogmatisch-polemischen Erklärung des Johannes-Evangeliums vor uns. Im Texte folgte sicher ursprünglich nr. 10 auf 9. Denn nr. 10 bietet nur eine *deductio ad absurdum* der Macedonianer auf Grund der in nr. 9 angeführten Schriftstellen.

In nr. 7 soll bewiesen werden, dass die Orthodoxen sich selbst widersprechen, indem sie zwar in ihren Schriften den Sohn dem Vater gleichsetzen, aber in den liturgischen Formeln, die sie bei der Taufe und beim Abendmahl gebrauchen, den Vater stets vor und über den Sohn stellen. Zu diesem Zwecke führt der Verfasser an: I. drei Formeln aus einer Tauf liturgie, nämlich 1. eine orthodoxe Formel, die bei der Handauflegung gesprochen wurde; 2. zwei Tauffragen; 3. ein Stück aus einer Chrismationsformel; II. zwei Gebete aus der Abendmahlsliturgie. Von dem ersten teilt er nur den Eingang mit, das zweite giebt er vollständig.

Nr. 8 richtet sich ebenfalls gegen die Orthodoxen. Der Verfasser klagt, dass man seinen Glaubensgenossen, den „Christen“, den falschen Namen Ariani beilege. Er

giebt dann eine Darlegung der arianischen Logoslehre und Christologie, und im Hinblick auf dieselbe bezeichnet er die Seinigen p. 224 als die *ecclesia Dei sancta et Christi eius*. Ob das Fragment aus einer Abhandlung stammt oder aus einem dogmatisch-polemischen Commentar, vermag ich nicht zu entscheiden.

Nr. 11 enthält eine Stellensammlung, wie es scheint, zur Erklärung des Begriffes *vita aeterna*. Auffällig ist, dass ausser Ps. 83, 5 nur Stellen aus dem Evangelium Johannis citirt werden.

Nr. 12 ist gleichfalls eine Spruchsammlung, wie es scheint, zur Verdeutlichung der Lehre von der Wiederkunft Christi.

Nr. 13 stammt, wie es scheint, aus einer Erklärung des Prologs zum Johannes-Evangelium. Das ergibt sich aus den Worten: *admodum qui in principio evangelii verbum Deus esse praedicatur apud Deum (= Joh. 1, 2): Propter haec quae superius antedicta sunt et quando piis pius sensum propter eum tradidit* — hier ist der Text sicher in Unordnung — *tunc procedens modicum dicit: Et verbum etc. = Joh. 1, 14.*

Nr. 14 beginnt mit einer Erörterung der leiblichen Himmelfahrt Christi; dann folgt im Anschlusse an Joh. 16, 7 eine Darlegung der Lehre vom Geiste. Es kann sein, dass das Stück aus einer Paraphrase des Symbols stammt, es ist aber auch nicht unmöglich, dass wir hier den Rest einer Erklärung von Joh. 16 vor uns haben.

Nr. 15 ist ein Stück aus einem Bekenntnisse, welches auch, wie es scheint, Anathematismen enthielt (vgl. den Eingang und p. 231: *eos . . . a communione nostra alienos habemus*).

In nr. 16 stellt der Verfasser zunächst Zeugnisse dafür zusammen, dass der Vater grösser sei als der Sohn. Er führt an drei Aussprüche des Athanasius, zwei Sätze aus einem Briefe des Bithenus *episcopus et cognitus ad papam* und einen in dem Mai'schen Text ganz unverständlichen

Satz aus einem anderen Briefe desselben episcopus Bithenus. Dann kündigt er über das angegebene Thema eine compendiöse Erörterung an. Nr. 16 bildete also wohl die Einleitung einer Abhandlung.

Nr. 17<sup>a</sup> enthält den Schluss einer Abhandlung, die sich vorzugsweise gegen Hilarius von Poitiers gerichtet zu haben scheint. Denn der Verfasser citirt Hilarius de trinitate VII, 56; VIII, 46; VII, 29 und 30 und schliesst: Vanissimus Hilarius circumvenit mentes innocentium. Er versteht aber Joh. 3, 6. 7 falsch und wird so durch die Schrift selbst geschlagen.

Dann folgt eine Überschrift: Primus capitulus fidei catholicae, also eine neue Schrift, eine Darlegung der fides catholica, die ich mit 17<sup>b</sup> bezeichnen will. Sie beginnt mit der solennen Formel „Confitemur, credimus, tenemus“ und giebt zunächst eine Darlegung der Lehre von Gott und Christus. Der heilige Geist wird nur zwei Mal kurz erwähnt. Dann geht der Verfasser über zu einer Bekämpfung des Wahnes, dass die Welt das Werk mehrerer Götter sei. Die Fides catholica wandte sich also nicht nur gegen die Orthodoxen, sondern auch, wie nr. 1, gegen die Heiden.

Nr. 18 ist wieder nur eine Sammlung von Testimonien, und zwar aus orthodoxen Autoren: Hilarius, Phoebadius von Aginum, Ambrosius. Der Schreiber verrät mit keinem Worte, dass er Arianer ist. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach hat er diese Sätze aneinandergereiht, um sie später zu widerlegen. Das Stück gehört daher wohl zu dem ganz ähnlichen Stück 17<sup>a</sup>.

Nr. 19 scheint aus einer Paränese zu stammen, in welcher der Verfasser die Befolgung „des göttlichen Rechtes“, d. i. der Gebote der heiligen Schriften, einschärfte. Zu diesem Zwecke citirt er 1. Deut. 13, 6, d. i. das Gebot, Denjenigen, der Auflehnung gegen Gott predigt, zu vernichten; 2. aus dem Königsgesetz Deut. 17, 18—20 das Gebot, dass der König verpflichtet sei, die



göttlichen Gesetze aufrecht zu erhalten; 3. Deut. 29, 14. 15, wonach das göttliche Gesetz für alle Zeiten verpflichtende Kraft haben soll; 4. Deut. 29, 24—28, wo die Nichtbefolgung des göttlichen Gesetzes mit schwerer Strafe bedroht wird. Im Anschlusse daran führt er dann aus, wie ernstlich Constantinus senior, d. i. Constantin der Grosse, und sein Sohn Constantius die Verteidigung des *ius divinum* sich angelegen sein liessen. Zum Beweise dafür citirt er ein Stück aus einem unbekanntem Briefe des Kaisers Constantin und ein Schreiben des Kaisers Constantius an eine Synode, dessen Text das Fragment leider nicht mehr enthält. Aus alledem folgt meines Erachtens, dass die Paränese des Fragments in erster Linie sich an einen Kaiser richtete. Der Verfasser wollte allem Anscheine nach einen Kaiser ermahnen, das „göttliche Recht“ aufrecht zu erhalten. Aber was bedeutet hier *ius divinum*? Des Fragment selbst giebt darüber keinen Aufschluss. Aber wir erwähnten schon, dass es mit einem Citat aus Deut. 13, 6 beginnt. Dort ist die Rede von falschen Propheten, die Abfall von Gott predigen. Mithin hat der Verfasser höchstwahrscheinlich den betreffenden Kaiser ermahnen wollen, das Heidentum auszurotten oder die reine christliche Lehre aufrecht zu erhalten. — Schon die Thatsache, dass Constantius als Gewährsmann angeführt wird, macht es höchst wahrscheinlich, dass der Verfasser des Fragmentes Arianer war. Bewiesen wird dies geradezu dadurch, dass dasselbe auf einem Blatte steht, das mit dem Blatt, auf dem nr. 18 sich findet, verbunden ist. —

Ist es nun möglich, zwischen nr. 19 und einem der vorhergehenden Fragmente einen Zusammenhang zu finden? Mercati meint p. 68 f., es gehöre zu der *instructio verae fidei*, deren Eingang in nr. 1 erhalten ist, und zwar sei es, wie nr. 11 und 12, ein Stück aus dem zweiten Teile dieser Schrift, der über die christliche Hoffnung handeln sollte. Diese Hypothese scheint mir sehr wenig plausibel. Viel näher liegt es meines Erachtens, nr. 19 mit nr. 8 zu

combiniren, wo der Verfasser sich darüber beklagt, dass man ihnen, den „Christen“, den falschen Namen Arianer beilege, also sichtlich eine Apologie seiner Kirche geben will. D. i. nr. 19 ist vielleicht ein Stück aus einer an einen römischen Kaiser gerichteten Apologie der Arianer.

Ich komme sonach zu folgendem Gesamtergebnis: Der Bobbienser Palimpsest enthält:

1. ein Fragment einer arianischen Homilie über Ps. 15 = nr. 4;
2. mehrere Fragmente einer dogmatisch-polemischen Erklärung des Johannes-Evangeliums. Dazu gehörten nr. 13 (Joh. 1, 14), nr. 6 (Joh. 5, 26—29) und vielleicht auch nr. 5 (Joh. 14, 9), nr. 9 und 10;
3. den Eingang einer Bekenntnisschrift, welche betitelt war: *fides catholica* = nr. 17<sup>b</sup>;
4. den Eingang einer arianischen *instructio verae fidei* = nr. 1. Dazu gehörte wahrscheinlich auch nr. 3;
5. den Schluss einer polemischen Abhandlung gegen die Nicäner = nr. 17<sup>a</sup>. Dazu gehörte wahrscheinlich nr. 18, möglicher Weise auch nr. 16 und nr. 7;
6. ein Stück aus einer Apologie der arianischen Kirche = nr. 8; dazu gehörte, wie es scheint, nr. 19;
7. Reste arianischer Bekenntnisse = nr. 15, 2, vielleicht auch nr. 14. Nr. 15 gehörte wahrscheinlich dem Eingang desselben Schriftstückes an, dessen Schluss nr. 2 bildete;
8. nr. 11 und 12 sind entweder Reste eines *liber testimoniorum* nach Art von Cyprian's *Testimonia* und des pseudo-augustinischen *Speculum de divinis scripturis*, oder sie stammen aus dem zweiten Teile der *instructio verae fidei* (vgl. Mercati, p. 60).

Dies Ergebnis ist nicht so simpel wie die Hypothese Mai's, aber es ist, wie mich dünkt, sicherer, weil es unsicherer ist, d. i. verschiedenen Combinationen bei den schwer bestimmbareren Stücken freien Spielraum lässt.

Rühren nun diese 19 Fragmente alle von demselben

Autor her? Mai, Krafft, Mercati haben diese Frage bejaht; nur Bessell hat Bedenken geäußert. Sind diese Bedenken gerechtfertigt?

1. Nr. 2 und 3 berühren sich wörtlich mit nr. 14, nr. 6 mit nr. 15 und 17<sup>b</sup>, nr. 8 mit nr. 9, 13 und 17<sup>b</sup>, nr. 1 mit nr. 14 und nr. 5<sup>1</sup>). Daraus folgt, dass wenigstens die 12 Fragmente 1—3, 5, 6, 8—10 — denn 10 gehört zu 9 —, 13—15, 17<sup>b</sup> von demselben Autor verfasst sind. Diesen Schluss bestätigen durchaus Sprache und Stil der

---

<sup>1</sup>) Nr. 2 et adducentem sanctos ad filium perducendos per filium ad patrem cf. nr. 14: et adducit ad filium Dei perducendos ad patrem. Nr. 2: in illo itaque spiritu sancto arcangeli et angeli et omnes virtutes spirituales et omnes sancti adorant filium et per filium patrem cf. nr. 14: in isto spiritu et angeli adorant filium et arcangeli — et per filium patrem. Nr. 3: singularis est enim sanctificans virtus. Hic spiritus non est Deus nec Dominus, quoniam nec creator — in hoc ministrans, ut ea quae per Christum voluntate Dei facta sunt rationabilia sanctificet et illuminet et doceat et mandata Christi retinere commoneat et omnibus credentibus gratiam dividat; adiuvat infirmitatem orationis nostrae et pro nobis postulat gemitibus inenarrabilibus cf. nr. 14: sanctificantem possidens virtutem, ut sanctificet simpliciter credentes — et ut doceat et commoneat et illuminet animas eorum et dividat gratias — Hic spiritus sanctus non Deus neque Dominus non creator — et interpellat gemitibus inenarrabilibus pro nobis et adiuvat infirmitatem orationis nostrae. Nr. 6: quemadmodum pater voluit, diffinivit iussit mihi cf. nr. 17<sup>b</sup>: „ut ego (pater) voluero, diffinivero, iussero tibi“ und nr. 15: „secundum quod ipse Deus — voluit, definivit, iussit filio“. — Nr. 8: Suscitaturus est pater omnes mortuos per filium — iudicaturus est pater omnes vivos et mortuos per filium, hoc est bonos et malos, iustos et iniustos = wörtlich nr. 9. Nr. 8: der Leib Christi „templum filii“, ebenso nr. 13 und 17<sup>b</sup>. Nr. 1: „Filius — super omnes ante omnia cum omnibus patrem adorat“ cf. nr. 14: „filius ante omnia et pro omnibus et cum omnibus et super omnia patrem adorat“. Nr. 1: „in sua propria ac singulari genita natura“ cf. nr. 5: „in sua propria singulari natura et dignitate quam a patre genitus accepit“. — Nr. 8: „pater legem dedit Moysi per filium, profetas instruxit per filium“ cf. nr. 15: „per filium legem tradidit — profetas instruxit“. Nr. 15: „omnia creavit, fundavit, genuit, fecit“ cf. nr. 17<sup>b</sup>: „ante omnia omnino filium sibi creavit, fundavit, genuit, fecit“.

genannten Fragmente, Dieselben Worte und Wendungen kehren immer wieder<sup>1)</sup>. Auch zeigen sich überall in Wortschatz und Syntax in gleichem Maasse die Eigentümlichkeiten des Vulgärlateins<sup>2)</sup>.

2. Nr. 11, 12, 16, 17<sup>a</sup>, 18, 19 bestehen ganz oder fast ganz aus Citaten, erlauben also keinen Stilvergleich. Aber es ist glaublich, wenngleich nicht nachzuweisen, dass sie von demselben Autor herrühren wie die vorgenannten Stücke.

3. Nr. 4 ist, wie mich dünkt, besser stilisirt wie die übrigen Stücke. Es ist allerdings auch das umfänglichste und besterhaltene. Stilistische Berührungen mit den anderen fehlen nicht ganz<sup>3)</sup>. Es ist also nicht ausgeschlossen, dass es demselben Autor angehört. Aber ein Beweis dafür lässt sich m. E. nicht führen. Gleichwohl liegt kein Grund vor, nr. 4 für sich zu betrachten. Denn wenn es auch von einem anderen Autor herrühren sollte, so ist es doch sicher aus demselben Kreise und derselben Partei hervorgegangen wie die übrigen Fragmente. —

Ich habe bisher stillschweigend vorausgesetzt, dass wir hier Reste ursprünglich lateinisch geschriebener Werke vor uns haben. Lässt sich diese Voraussetzung rechtfertigen?

<sup>1)</sup> Vgl. den Gebrauch von *suscipere* = annehmen und anerkennen (nr. 1 und 5), *iubere alicui* (nr. 6, 8, 15, 17<sup>b</sup>), *annuntiare* (nr. 3, 14), *adserere* (nr. 1, nr. 15), *consignare* (nr. 1, 2), *assertio* (nr. 5, 6), *dealitas* (nr. 5 und 13) etc.

<sup>2)</sup> *Verba sentiendi et declarandi* schon hier und da mit *quia* oder *quod* (nr. 5, nr. 17<sup>b</sup>); *iubere, ut* (nr. 8, 15); *coaequare alicui* (nr. 6, 8); *arbitrare* statt *arbitrari* (nr. 1); *aestimare* = *existimare* (nr. 13); *aperire, patefacere* = *exponere* (nr. 8, 6); *cognominare* (nr. 17<sup>b</sup>); *egere aliquid* (nr. 1); *definire* = *velle* (nr. 6, 15, 17<sup>b</sup>); *impartibilis, in-nascibilis, invertibilis, incorruptibilis* (nr. 17<sup>b</sup>, 1); *deservitio* (nr. 17<sup>b</sup>); *incorruptio* (nr. 13); *lectio* = die gelesenen Worte (nr. 17<sup>a</sup>); *incorruptibilitas* (nr. 13); *possibilitas, sempiternitas* (nr. 6); *dealitas* (nr. 5, 13); dies Wort findet sich auch in dem von Augustin bekämpften *sermo Arianorum* c. 7, Aug. Opp. 8 MSL 42, 679 f.

<sup>3)</sup> Vgl. die Wendung *limpido oculo* auch in nr. 1.

1. Schon Mercati hat gezeigt, dass der Fragmentist eine lateinische und zwar eine vorhieronymianische Bibelübersetzung benutzte. Diese Übersetzung stimmte jedoch mit keinem der uns bekannten Texte völlig überein<sup>1)</sup>. 2. Der Fragmentist kannte und bekämpfte orthodoxe Lateiner des 4. Jahrhunderts, Hilarius von Poitiers, Phoebadius von Aginum, Ambrosius von Mailand (vgl. nr. 17<sup>a</sup> und 18). 3. Er führt in nr. 7 Gebete aus einer abendländischen Tauf- und Abendmahlsliturgie an. 4. Er setzt eine abendländische Form des Symbols voraus (vgl. nr. 7).

Er war also sicher ein Lateiner. Aber andererseits ist zu beachten, dass er in nr. 16 Sätze eines griechischen Arianers Namens Athanasius citirt, in nr. 9 und 10 mit einem Führer der griechischen Macedonianer sich auseinandersetzt und überhaupt an der Controverse gegen die Macedonianer sichtlich mit grösstem Interesse Anteil nimmt. Er hat also höchstwahrscheinlich nicht nur Lateinisch, sondern auch Griechisch verstanden.

Dürften wir nun unseren Autor zu den Gebildeten seiner Zeit rechnen, so wäre von seiner Kenntnis des Griechischen nicht viel Aufhebens zu machen. Denn die gebildeten Abendländer lernten im 4. Jahrhundert noch in der Regel Griechisch, obwohl selbst ein Augustin es nur mangelhaft und ein Orosius es gar nicht verstand. Aber

---

<sup>1)</sup> Der Fragmentist citirt ausdrücklich als Citat aus dem Evangelium Joh. 3, 16 in der Fassung: Sic enim dilexit Deus hunc mundum, ut filium suum unicum mitteret, ut det animam suam pro saeculi vita, ut omnis qui crediderit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam (cf. nr. 9, 10). In nr. 11 fehlt der Satz ut det — vita. Demnach ist ein Doppeltes möglich: Der Verfasser von nr. 9, 10 benutzte einen Bibeltext, der den obigen, ganz singulären Text bot. Dann kann er nicht identisch sein mit dem Verfasser von nr. 11. Oder: Der Spruch ist in nr. 9, 10 ungenau citirt, d. i. der Verfasser contaminirte damit Joh. 10, 11, während wir in nr. 11 ein richtiges Citat vor uns haben. Dann ist die Identität der Verfasser von nr. 9, 10 und 11 nicht zu bezweifeln. Ich entscheide mich für die letztere Möglichkeit.

unser Autor rechnet sich ausdrücklich selber nicht zu den Gebildeten<sup>1)</sup>, und nicht nur sein Stil, auch die ganze Art, wie er die Probleme anfasst, beweist, dass es nicht falsche Bescheidenheit war, welche ihn zu diesem Geständnis veranlasste. Er sprach vielmehr nur aus, was jeder seiner Leser auf den ersten Blick erkennen konnte. Er war wirklich, wenn nicht ein homo rusticus, so doch einer jener vielen Halbgebildeten, die zwar lesen und schreiben konnten, aber denen es sehr schwer wurde, ihre Gedanken klar und übersichtlich, in reiner und schöner Sprache darzulegen. Beachten wir das, dann dürfen wir annehmen, dass er in einer lateinischen Provinz lebte, in welcher die Kenntnis des Griechischen auch bei Ungebildeten und Halbgebildeten nichts Seltenes war. D. i. wir dürfen die Frage aufwerfen, ob nicht auch er in einer der lateinischen Donauprovinzen zu Hause war, in denen griechische und römische Civilisation sich mannigfach kreuzten.

In der That lassen sich gewichtige Gründe für die Bejahung dieser Frage anführen.

1. Der Autor erwähnt und bekämpft Photin von Sirmium (nr. 15). 2. Er wendet sich mit besonderem Nachdrucke gegen die Macedonianer (nr. 6, 9, 10). 3. Er bekennt sich zu derselben Form des Arianismus wie Ursacius und Valens, Wulfila und Auxentius, Palladius und Secundianus und die anderen aus jenen Provinzen uns bekannten Arianer und berührt sich in seinen dogmatischen Aussagen sogar hier und da wörtlich mit einigen derselben<sup>2)</sup>. Der Vater allein, lehrt er, ist ingenitus non natus

<sup>1)</sup> Nr. 1: Non sublimitate sermonis vel compositae orationis verbo confidentes, quorum omnino studium non habuimus.

<sup>2)</sup> Nr. 17<sup>b</sup> vgl. 15: sciens, potens, volens ante omnia — filium sibi creavit, fundavit, genuit, fecit cf. Auxentius p. 73, 24: sola voluntate et potestate — unigenitum deum creavit et genuit, fecit et fundavit. Nr. 6 vgl. 17<sup>b</sup>: per filium — omnia coelestia et terrestria, visibilia et invisibilia creata etc. cf. Auxentius 73, 36: unigeniti dei infatigabilis virtus caelestia et terrestria, invisibilia et visibilia omnia facile fecisse

Deus; der Sohn ist natus Deus, aber doch Deus, und zwar unigenitus Deus (vgl. nr. 17<sup>b</sup>) und Deus creator (nr. 15), nicht anfangslos (nr. 1), aber doch vor aller Creatur gezeugt und sine fine (nr. 6), dem Vater nicht similis per omnia (nr. 9), aber doch Träger der tota virtus et sapientia Dei, incomparabilis in sua propria natura, unwandelbar und vollkommen (nr. 1), dem Vater durchaus subordinirt (nr. 1, 6, 17<sup>b</sup>), aber doch Organ der göttlichen Weltregierung (nr. 15). Wie Palladius<sup>1)</sup> lehnt daher der Fragmentist den Namen Ariani als ein falsum nomen ab (nr. 8); gleichwohl ist er dieser Partei zuzurechnen, nicht nur wegen seiner Logoslehre, sondern auch wegen seiner Christologie und seiner Aussagen über den heiligen Geist. Der Logos hat nach ihm aus der Jungfrau nur Fleisch, keine Seele angenommen (nr. 13, 15, 17<sup>b</sup>); sein Leib war also nur ein Kleid oder der Tempel für die in ihm wohnende

---

honeste predicatur. Sermo Arian. c. 3: coelestia et terrestria, visibilia et invisibilia sua virtute fecit. Nr. 14 vgl. 2 und 3: Hic spiritus sanctus non Deus neque Dominus, non creator neque factor, non colendus neque adorandus — qui — per filium sanctificat et illuminat et consolatur — et adiuvat infirmitatem orationis nostrae — et adducit filium. Nr. 3: minister Christi — gratiam dividat. Neque ad illum — aliud quidquam comparari posset quae ut essent et ut vivant per ipsum voluntate Dei consecuta sunt, quorum prior est spiritus sanctus paraclitus providentia Dei per Christum factus melior et maior caeteris omnibus in tertio loco post patrem et post filium in sanctis Scripturis pronuntiatur cf. Auxentius p. 74, 18 ff.: spiritum sanctum — in tertio gradu substitutum . . . nec deus nec dominus potest dici sed a deo per dominum ut esset accepit, non auctor neque creator, sed inluminator et sanctificator, doctor et ducator, adiutor et postulator . . . Cristi minister et gratiarum divisor sine quo nemo potest dicere dominum Iesum apostolo dicente — 1. Cor. 12, 3 — et Cristo dicente — Joh. 14, 6 — (vgl. dieselben Stellen nr. 2); cf. auch Wulfila ebd. 75: non deum nec dominum sed ministrum Cristi. Nr. 2: sed subditum Deo filio et mandatis illius filii in omnibus obtemperantem cf. Wulfila: sed subditum et oboedientem in omnibus filio.

<sup>1)</sup> Vgl. die Acten von Aquileja und die dissertatio des Maximin, z. B. Kauffmann, p. 71, 81 und p. 82.

Gottheit (ebd.). Was dann den heiligen Geist anlangt, so wird der Fragmentist nicht müde, zu betonen, dass der Geist nicht deus, nicht dominus, nicht creator ist, sondern nur ein Geschöpf des Sohnes, freilich das höchste und älteste Geschöpf, aber eben als Geschöpf nicht bloß dem Vater, sondern auch dem Schöpfergott Sohn untergeordnet (nr. 2, 3, 14, 15, 17<sup>b</sup>).

Schon aus dieser verhältnismässig häufigen Bezugnahme auf den heiligen Geist darf man schliessen, dass wenigstens die Nummern 2, 3, 4, 6, 8, 9, 10, 14, 15, 17<sup>b</sup>, 18 aus der Zeit der pneumatomachischen Controverse stammen. Hierzu stimmt durchaus, dass der Autor in nr. 18 bereits das im Sommer 378 veröffentlichte 1. Buch des Ambrosius de fide citirt, dass er die Macedonianer in nr. 6, 9, 10 bereits als eine besondere Partei nennt, in nr. 6 (vgl. nr. 8, 10) bereits die Beschlagnahme der arianischen Kirchen durch die Orthodoxen voraussetzt und fast in allen Fragmenten, sei's direct, sei's indirect, gegen die Orthodoxen polemisirt und seinen Standpunkt verteidigt. Nr. 6, 8, 9, 10 sind sonach sicher erst nach dem Erlasse des grossen Ketzergesetzes vom 10. Januar 381 entstanden, welches die Rückgabe sämtlicher Kirchen an die katholischen Bischöfe anordnete (c. 6, § 3 Codex Theodos 16, tit. 5). Aber es liegt, wie mich dünkt, auch kein Anlass vor, sie erheblich später anzusetzen. Dagegen könnten die Homilie über Ps. 15 (nr. 4) und die instructio verae fidei (nr. 1, vielleicht auch nr. 3) wohl noch vor 381 verfasst sein.

Mit diesen ziemlich vagen Ansätzen müssen wir uns m. E. begnügen. Man kann zwar vermuten, dass in nr. 15 und 2 Reste eines jener Bekenntnisse erhalten seien, die Theodosius im Juli 383 auf dem sogenannten Häretiker-Concil zu Konstantinopel von den angesehenen Häretikern einforderte, und man kann nr. 8 und 19 als Reste einer an Theodosius gerichteten Apologie betrachten, allein, man kann diese Annahmen absolut nicht beweisen.



Aber vielleicht können wir über den Autor Genaueres ermitteln. Nr. 1 ist allem Anscheine nach an einen Bischof gerichtet. Denn nur Bischöfe redet man im 4. Jahrhundert „sanctitas tua“ an. Eben diesen Bischof bezeichnet nun aber der Fragmentist einmal auch als *charissime frater*. Daraus folgt: er war selbst ein Bischof, und zwar, wie wir nach unseren vorherigen Untersuchungen annehmen dürfen, Bischof einer arianischen Gemeinde in den lateinischen Donauländern. Was erfahren wir nun weiter von diesem Bischof? 1. Er besass keine rhetorische Bildung. 2. Trotzdem erfreute er sich eines hohen Ansehens. Ein College ersuchte ihn um eine *instructio fidei*, und offenbar nicht bloß in eigenem Namen verfasste er dogmatische Erklärungen (vgl. den Plural in nr. 15, 2, 17<sup>b</sup>). Er galt also allem Anscheine nach in seiner Heimat odér im Kreise seiner Parteigenossen als Autorität. Er gehörte zu den führenden Männern der arianischen Kirche in den Donauländern.

Lässt sich nun auf Grund dieser Indicien die Person des Fragmentisten feststellen? Krafft hat, wie bemerkt, nr. 17<sup>b</sup> dem Wulfila, nr. 1—17<sup>a</sup> und 18, 19 dem Auxentius zugeschrieben. Diese Hypothese ist zum mindesten sehr unglücklich formulirt. Der Autor von nr. 17<sup>b</sup> ist sicher identisch mit dem Autor von nr. 1—3, 5, 6, 8—10, 13—15. Man darf also höchstens die Alternative aufstellen: der Fragmentist ist identisch mit Wulfila, oder: er ist identisch mit Auxentius. Was zunächst die letztere Möglichkeit anlangt, so ist zu beachten, 1. dass Auxentius besser und gewandter schreibt als der Fragmentist; 2. dass er allem Anschein nach einen anderen Bibeltext benutzte. Er las in Joh. 1, 3 (vgl. p. 74) in seiner Bibel *nec unum*, der Fragmentist *nihil* (vgl. nr. 1); in Joh. 14, 6 *nemo venit* (ebd.), der Fragmentist: *nullus potest venire* (vgl. nr. 2); in 1. Cor. 12, 3 *nemo potest dicere dominum Iesum Christum etc.*, der Fragmentist: *nullus potest dicere domi-*

num Iesum etc. Es ist sonach nicht gestattet, den Fragmentisten mit Auxentius zu identificiren.

Von Wulfila besitzen wir in lateinischer Sprache lediglich ein Fragment seines Bekenntnisses. Aber es ist nicht einmal sicher, ob dies Bekenntnis von ihm selbst lateinisch aufgesetzt war. Ein Stilvergleich ist sonach nicht möglich. Chronologische Gründe sprechen dagegen nicht, wie Bessell meinte, gegen seine Autorschaft. Denn er ist erst im Juni 383 gestorben. Man könnte also an sich wohl vermuten, dass er kurz zuvor die in nr. 15, 2, 6, 9, 10, 8, 19 bezeugten Schriften verfasst habe, wenn gewichtige Gründe für diese Annahme sprächen. Das ist jedoch, wie mich dünkt, nicht der Fall. Vielmehr lässt sich Manches gegen dieselbe anführen: 1. Es ist nicht wahrscheinlich, dass der gotische Bischof eine andere Bibelübersetzung benutzte als sein Schüler Auxentius. 2. Es ist kaum anzunehmen, dass er Schriften orthodoxer Lateiner kannte und bekämpfte.

Erst neuerdings hat dann Kauffmann wenigstens einige der Fragmente dem Bischof Maximin zuschreiben wollen, dessen *dissertatio contra Ambrosium* er zuerst in dankenswerter Weise zugänglich gemacht hat. Ich vermag jedoch auch ihm nicht beizupflichten. 1. Auch Maximin benutzte eine andere Bibelversion wie der Fragmentist. Er las in Joh. 3, 16 daret (vgl. p. 84, 18), der Fragmentist mitteret (vgl. nr. 10), in Joh. 5, 19 et filius similiter facit (vgl. p. 79, 15), der Fragmentist: haec eadem facit filius (vgl. nr. 6), in Joh. 1, 14 tamquam unigeniti a patre (vgl. p. 84, 4), der Fragmentist: tamquam unci (vgl. nr. 11), in 1. Cor. 8, 6 et nos in ipso (vgl. p. 88), der Fragmentist et nos ex ipso (vgl. nr. 8). 2. Auch er schreibt ein anderes Latein wie der Fragmentist. Der für seinen Stil so charakteristische Gebrauch von *utique*, *quippe*, *quidem* ist in unseren Fragmenten nicht zu belegen; dazu finden sich Verschiedenheiten im Sprachgebrauch: er sagt *comparare alicui* 69, 37; 73, 2, 5; der

Fragmentist *comparare ad aliquem* (vgl. nr. 3). Er construirt *iubere* noch *correct*, der Fragmentist schreibt *iubere ut*, u. s. w.<sup>1)</sup>

Aber wenn an Maximin, Wulfila, Auxentius nicht zu denken ist, dürfen wir dann nicht vielleicht die Fragmente dem Führer der Arianer Daciens zuschreiben, den Maximin so sehr rühmt, der auf dem Concil von Aquileja eine so grosse Rolle spielte und nachweislich nach 381 noch gegen Ambrosius eine Schrift gerichtet hat, welche bei den arianischen Goten und bei den arianischen Vandalen eines grossen Ansehens sich erfreute, — Palladius von Ratiaria<sup>2)</sup>?

Diese Hypothese ist zweifellos sehr verlockend. Gleichwohl wage ich nicht, sie unbedingt zu empfehlen. Hat Maximin in seiner *dissertatio* nur einigermaßen getreu die Reden des Palladius auf dem Concil von Aquilaja wiedergegeben, so war Palladius nicht ganz so ungebildet und ungewandt wie unser Fragmentist, obgleich er selber sehr nachdrücklich seine Unwissenheit und mangelhafte Bildung betonte (vgl. p. 79, 15 ff.). Ein durchschlagender Gegengrund ist das freilich nicht. Von allen Hypothesen über den Autor der Fragmente ist vielmehr diese zweifellos die

<sup>1)</sup> Dagegen bestehen unverkennbar Beziehungen zwischen unseren Fragmenten und dem in den *Opp. Augustini* (vgl. t. 8) überlieferten *Sermo Arianorum*. Vgl. die oben S. 258 n. 2 citirte Stelle aus *Sermo c. 8* mit nr. 17<sup>b</sup>; ferner *Sermo c. 7*: „*Quia Maria moriturum corpus peperit, Deus autem immortalis immortalem filium genuit. Ergo mors Christi non diminutio est divinitatis, sed depositio corporis. Sicuti enim generatio eius ex virgine non fuit corruptio dealitatis ipsius, sed susceptio corporis, ita et in morte eius non fuit passio et defectio dealitatis ipsius, sed separatio carnis eius*“ und nr. 13: „*Non autem dealitas ipsius Verbi mortua aut corruptionem sustinuit, sed separatio paulisper a corpore dealitatis*“; *Sermo c. 8*: *templum* als Bezeichnung für den Leib Christi vgl. nr. 13, 15, 17<sup>b</sup>. Gleichwohl ist eine Identität der Autoren, wie mich dünkt, nicht anzunehmen, sondern nur Herkunft der Fragmente und des *Sermo* aus derselben Gemeinschaft und Gegend.

<sup>2)</sup> Vgl. über ihn Kauffmann, p. L ff.

am meisten plausible. Aber will man sicher gehen, so wird man gut thun, bei einem bescheidenen „non liquet“ stehen zu bleiben, und den Autor mit dem ganz unverfänglichen Namen Bobbienser Fragmentist bezeichnen.

Der historische Wert der Fragmente wird durch dies non liquet nicht beeinträchtigt. Sie werden 1. immer denkwürdig sein als authentische Documente jenes concilianen Arianismus, der einst eine Zeit lang im römischen Reiche dominirte und durch Wulfila bei den Goten und durch die Goten bei den Vandalen, Burgunden, Langobarden die Herrschaft erlangt hat, und sie werden 2. fortan als eine nicht unwichtige Quelle zur allgemeinen Kirchengeschichte zu gelten haben wegen der zahlreichen wertvollen Nachrichten und Mittheilungen, die sie enthalten.

Sie haben uns a) allein den Namen des macedonianischen Parteihauptes Soziphanes aufbewahrt, sowie einen Satz aus einer Schrift desselben und zwei Sätze aus einem macedonianischen Bekenntnisse, das vielleicht von demselben Soziphanes verfasst war und zu jenen Bekenntnissen gehörte, die Theodosius 383 sich von den Führern der Häretiker einreichen liess (vgl. nr. 9).

Sie machen uns b) mit sechs Fragmenten älterer arianischer Autoren bekannt, von denen wir bislang sehr wenig oder nichts wussten (vgl. nr. 16). Die ersten drei schreibt der Fragmentist einem Schriftsteller Athanasius zu. Da er bei dem zweiten bemerkt, Athanasius gedenke des Zeugnisses der Alten und des Bischofs Dionysius, könnte man meinen, es handle sich um Schriften Athanasius des Grossen von Alexandrien. Aber weder in des Athanasius Tractat de sententia Dionysii noch in irgend einem seiner anderen Werke finden sich unsere Stellen. Der hier citirte Athanasius war vielmehr sicher nur ein Namensvetter des berühmten Alexandriners. Denn er war sicher ein Arianer. In der That kennen wir zwei Arianer

dieses Namens. Der eine war ca. 375/76 Bischof von Scythopolis in Palästina (vgl. Epiph. haer. 73, 15), der andere in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts Metropolit von Anazarbus in Cilicia Secunda. Welchem von beiden sind unsere Fragmente nun zuzuschreiben? Athanasius von Scythopolis war, wie es scheint, nur eine palästinensische Localgrösse. Dass er auch litterarisch die Sache des Arianismus verteidigte, ist uns nicht überliefert. Dagegen war Athanasius von Anazarbus eine anerkannte Autorität der Partei und auch litterarisch für die Partei thätig. Arius wandte sich schon zu Beginn des grossen Streites an ihn, weil er auf seine Hülfe rechnen durfte (Philost. 3, 15). Denn auch Athanasius war ein Schüler Lucians von Samosata. Und Athanasius täuschte auch seine Erwartungen nicht. Er richtete allem Anschein nach noch vor dem Concil von Nicäa ein Sendschreiben an Alexander von Alexandrien, in dem er energisch für die Lehren des Freundes eintrat (vgl. das umfangreiche Fragment, das Athanasius der Grosse daraus de synodis c. 17, Migne P. G. 26, 714 mitteilt). Dass er auch in der Folge der Fahne des Arianismus nicht untreu wurde, lehrt schon die Aufopferung, mit der er sich des enfant terrible der Partei, des Aetius, annahm (Philost. 3, 15). — Von diesem Athanasius und nicht von Athanasius von Scythopolis rühren also aller Wahrscheinlichkeit nach auch unsere drei Fragmente her. Das ist ein nicht unwichtiger Fund. Vielleicht steckt aber darin noch mehr, als man auf den ersten Blick vermutet. Unser Autor bemerkt zu dem zweiten Fragment: Athanasius antiquorum profert memoriam ac Dionysi episcopi, ut ostendat ante esse patrem quam filius generaretur. Es bedarf keines Beweises, dass der hier genannte Dionysius Dionysius der Grosse von Alexandrien ist, auf den die Arianer so gern sich berufen... Was folgt daraus? 1. Auch Athanasius von Anazarbus hat Dionys für seine Doctrin als Autorität citirt. 2. Das folgende Citat stammt vielleicht aus einem der

vier Briefe des Dionysius gegen Sabellius. Denn nach den eben mitgetheilten Worten muss Athanasius an der von unserem Autor benutzten Stelle den Dionysius citirt haben. Der Inhalt des Fragments widerspricht dieser Annahme nicht. Sie darf daher wohl zur Kenntnisnahme empfohlen werden.

Ganz rätselhaft sind dagegen die drei übrigen in nr. 16 angeführten Testimonien. Der Fragmentist leitet sie ein mit den Worten: *Similiter etiam Bithenus episcopus et cognitus ad papam . . . Et post pauca idem . . . Similiter idem ipse in alia epistola.* Die Citate entstammen mithin aus zwei Briefen eines episcopus Bithenus. Dass in den Buchstaben ETCOGNITUS eine Verderbnis steckt, ist klar. Vielleicht verbirgt sich dahinter der Name der Provinz, in welcher jener Bithenus amtirte. Denn in nr. 18 bezeichnet der Fragmentist Phoebadius von Aginnum einfach nach der Provinz, zu der Aginnum gehörte, als *Hilarii socius Aquitan[i]e*. Ein arianischer Bischof Bithenus ist uns nun schlechthin unbekannt. Ihn mit dem Häretiker Bithynus zu identificiren, der in Alexandrien eine Rolle spielte (*Hist. Ar. ad mon. c. 55; Migne, P. G. 25, 760*), ist nicht rätlich. Ebenso wenig ist an den Bischof Bitinicus a Zelon zu denken, der 343 zu Serdica mit das Synodalschreiben der Antinicäner unterzeichnete (*Mansi III, 139*). Eher wird man annehmen dürfen, dass es sich um einen Bischof der Balkanhalbinsel handelt, denn hier sind mit Bith beginnende Namen nicht selten (vgl. *Tomaschek, Wiener Sitzungsberichte 1868, t. 60, p. 387 ff.*). Was die Citate selbst anlangt, so bemerkt Mai zu dem dritten: „*De Patre autem et Fili[o] diceris sicut scis superna baculum est ambulare*“ mit Recht: *hic locus Oedipum expectat*. Ich habe mich vergeblich in dieser Rolle versucht. Der Text ist gerade hier heillos verderbt; er wimmelt überhaupt in nr. 16 von Schreibfehlern und Auslassungen, die höchstwahrscheinlich nie mehr durch glückliche Conjecturen sich beseitigen lassen.

Weiter teilt uns c) unser Fragmentist in nr. 19 ein grosses Stück aus einem sonst nicht bekannten Buche Constantin's des Grossen mit, neu edirt von Mercati, p. 70.

Ferner d) in nr. 7 drei Stücke aus einer abendländischen Tauf- und zwei Gebete aus einer abendländischen Abendmahlsliturgie. Die letzteren beiden Gebete sind das älteste bisher bekannte Zeugnis für das Vorhandensein des Präfationsgebets *Dignum et justum est*. Sie beweisen, dass dies Stück der Messe älter ist als das Concil von Konstantinopel 381. Ja, sie machen es wahrscheinlich, dass es älter ist als das Concil von Rimini 355, welches den Arianismus auch im Abendlande zu officieller Anerkennung brachte. Denn wäre es erst nach diesem verfasst worden, so würden die grossen Kämpfe der Zeit irgendwie in seinem Wortlaute sich widerspiegeln. Damit aber liefern unsere Fragmente einen neuen Beweis für das hohe Alter der Messe.

Nicht minder wichtig sind aber e) die Citate aus der Tauf liturgie. Denn sie sind das erste Zeugnis für das Vorhandensein des Zusatzes *creatorem caeli et terrae* in einem abendländischen Symbol.

Interessant sind dann auch f) die zahlreichen Schriftcitate; denn sie bieten, wie Mercati zeigt, neues Material zur Kenntnis der lateinischen Bibel vor Hieronymus, und

g) die Citate aus den Werken des Hilarius, Phoebadius von Aginum, Ambrosius. Denn sie geben den ältesten erreichbaren Text der betreffenden Stellen.

So liefern uns unsere Fragmente trotz ihrer Kürze eine ungemein reiche Ausbeute, nicht nur für die Geschichte des Arianismus, sondern auch für die Geschichte der Liturgie, des Symbols und sogar der vornickänischen Litteratur. Eine vollständige Revision des Mai'schen Textes und eine vollständige neue Edition würde darum eine ungemein dankenswerte Arbeit sein.

---

Zum Schlusse noch eine kurze Bemerkung über eine mehr den Germanisten als den Theologen interessierende Frage. Derselbe Palimpsest, der unsere Fragmente enthält, enthält auch die sogenannten Skeireins. Die Skeireins sind Fragmente eines polemisch-dogmatischen Commentars oder Homiliars zum Johannes-Evangelium in gotischer Sprache. Auch in unseren Fragmenten stecken höchstwahrscheinlich Reste eines solchen Commentars oder Homiliars in lateinischer Sprache. Es erhebt sich daher die Frage: besteht zwischen den Schriften, welche die Skeireins und unsere Fragmente repräsentiren, ein Zusammenhang? Sind die Skeireins etwa eine Übersetzung des erwähnten lateinischen Commentars resp. Homiliars? Diese Frage ist zu verneinen. 1. Die Skeireins setzen einen anderen Bibeltext voraus. 2. Sie polemischen nicht gegen Macedonianer, Homousianer und Photinianer, sondern gegen Sabellius und Markell von Ankyra. Sie gehören also einem älteren Stadium der arianischen Controverse an. Aber damit ist nicht gesagt, dass sie Reste eines gotischen Originalwerkes seien. Das ist vielmehr so unwahrscheinlich wie nur möglich. Die junge gotische Kirche begnügte sich, wie alle jungen Kirchen, die syrische, koptische, angelsächsische, deutsche, zunächst damit, durch Übersetzungen sich eine eigene Litteratur zu schaffen; denn das war das einfachste und sicherste Mittel, den Vorsprung der alten römischen und griechischen Kirche einzuholen. Wir haben also aller Wahrscheinlichkeit nach auch in den Skeireins eine Übersetzung vor uns, und zwar, wie ich aus der Form der Namen Sabellius und Markellus schliessen möchte, eine Übersetzung aus dem Griechischen. Aber wer war der Autor des griechischen Originals? Sicher nicht Wulfila. Denn Wulfila's interpretationes können nicht umfängliche Commentare resp. Homilien gewesen sein (vgl. oben S. 233). Eher könnte man an Theodor von Heraklea denken. Jedenfalls werden die Skeireins fortan in erster Linie als Quellen zur



Geschichte des griechischen Arianismus betrachtet werden müssen.

Als Anhang teile ich die von dem Fragmentisten citirten Sätze arianischer und macedonianischer Autoren mit.

1. Fragment eines macedonianischen Bekenntnisses  
(vgl. nr. 9).

Filium similem per omnia et in omnibus Deo patri esse dicimus; his autem qui dicunt esse differentiam inter lumen natum et inter lumen non natum non communicamus, quia nullam differentiam esse inter Deum natum et inter Deum non natum dicimus.

Aequalis honore, aequales virtute [patrem et filium esse] princeps eorum Soziphanes scripsit.

2. Fragmente aus einer Schrift des Athanasius  
von Anazarbus (vgl. nr. 16).

1. Provisor omnium, iudex et despensator, Deus qui omnia creavit et construxit.

2. Dionysius von Alexandrien?: Ita pater quidem, pater et non filius; non quia factus est, sed quia est; non ex aliquo, sed in se permanens; filius autem et non pater, non quia erat, sed quia factus est; non de se, sed ex eo qui eum fecit filii dignitatem sortitus est.

3. Non enim se erigit filius contra patrem, neque putat [rapinam] paria esse Deo, cedit autem patri suo et fatetur . . . docens omnes quia pater maior: maior autem non vastitate neque magnitudine, quae quidem corporum propria sunt, sed perpetuitate et inenarrabili eius paterna ac generandi virtute ut, quia ipse quidem sempiternus est et in se plenitudinem habens et a nulló vitam habens . . .

3. Fragmente aus den Briefen des Bithenus.

1. Epistola ad papam. a) Ergo filium genitum dicimus . . . Filius autem ingenitus numquam fieri potest. Solum autem patrem scientes ingenitum de sanctis scripturis . . . veneramus autem filium qui[a] apud nos certum est hanc eius gloriam ad patrem ascendere.

b) Cum ergo maiorem se pater ostendat, certum esse quia non solum operationem creaturae . . . sed quia ingenitus est.

2. In alia epistula: De patre autem et fili[o] diceris sicut scis superna baculum ambulare.

An den punktirten Stellen hat der Schreiber wahrscheinlich ganze Zeilen seiner Vorlage übersprungen.

## XI.

**Papst Honorius I. (625—638).**

Charakter, Verwaltung und Pontificalacte des römischen Bischofs mit Ausschluss der monotheletischen Angelegenheit.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn.

Dieser Pontifex wird von dem zeitgenössischen Abt Jonas Eleonensis, der als Mönch von Bobbio sich in Begleitung seines Abtes Bertulf nach Rom begeben hatte, in der „vita Bertulfi abbatis Bobiensis tertii“ (ed. Dümmler, l. II, c. 23, M. G. hist. scriptor. Merovingic. IV, S. 145), wie folgt, charakterisirt: „Erat enim venerabilis praesul Honorius, sagax animo, vicens consilio, doctrina clarus, dulcedine et humanitate pollens“ . . . (vgl. Jos. Langen, Römische Kirche II, S. 509 Anm. 3).

1. Die Eigenart des Papstes Honorius I. (sed. 3. Nov. 625 bis Anfang October 638)<sup>1)</sup> kennzeichnet Rud. Baxmann, Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII, Bd. I, S. 159 f., vortrefflich: „Honorius [ein Campaner], der Sohn eines ‚Consuls‘ Petronius<sup>2)</sup> . . ., ein Mann, der seine hohe Geburt in seiner Wirksamkeit nicht verleugnete, von einem Sinne für das, was das Leben ziert und schmückt, geleitet, auch dem Zuge eigenen Denkens folgend, ohne

<sup>1)</sup> Diese Chronologie bei Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum I, edit. II, S. 223. 226, findet ihre Bestätigung im Papstbuch (vgl. Gestorum pontificum lib. I Romanorum [„Monumenta“-Ausgabe], ed. Th. Mommsen, Berolini 1898, S. 170. 174).

<sup>2)</sup> Vgl. Gestor. pont. lib. I a. a. O. S. 170: „Honorius natione Campanus, ex patre Petronio consule“ . . .

Furcht, gegen allgemeine Stimmungen zu verstossen; bösen Hohn sollte er für seine Gefügigkeit gegen den Kaiser von der strengeren Nachwelt ernten.“ Und Jos. Langen, Römische Kirche II, S. 507, betitelt seine dem vielgenannten Oberhirten gewidmeten Ausführungen mit bestem Fug: „Hebung und Schädigung des päpstlichen Ansehens durch Honorius“ und fährt dann so fort: (S. 507 f.): „Eine längere, bewegtere, teils glänzendere, teils für die dogmatische Autorität des römischen Stuhles verhängnisvolle Regierung führte der Jahrhunderte hindurch von seinen Nachfolgern als Ketzer verfluchte Honorius I. . . . Von vornehmer Herkunft . . ., suchte er der römischen Kirche durch reiche Geschenke und Bauten äusseren Glanz zu verleihen, wie auch ihre Macht und ihr Ansehen nach Kräften zur Geltung zu bringen.“ — „Sein [Honorius' I.] Streben ging dahin, die Errungenschaften Gregor's des Grossen zu erhalten und zu vermehren“ (Gustav Krüger, Art. Honorius I., Papst, Herzog-Plitt-Hauck'sche R.-E. f. prot. Theol., 3. A., Bd. VIII, Leipzig 1900 [S. 313—315], S. 313).

Über die erfolgreiche Thätigkeit unseres Honorius auf dem Gebiete der altchristlichen Kunst, zumal der Architektur, die der alten Roma zu Gute kam, äussert sich das Papstbuch (ed. Mommsen a. a. O. S. 170—174) mit behaglicher Breite. Einen guten, von Sachverständnis zeugenden, Auszug dieser langatmigen Schilderungen geben im selbständigen Anschluss zumal an Gregorovius, Stadt Rom im Mittelalter II, S. 125 ff. Baxmann a. a. O. I, S. 160 und Langen a. a. O. S. 515; vgl. auch Grisar, Art. Honorius I., Papst, Kathol. Kirchenlexikon, 2. A., Bd. VI, S. 231. Ersterer betont: „Von seinem Kunstsinn, von seiner Lust am Bauen zeugt vor Allem der St. Peters-Dom, dessen Geräte und Kleinodien er erneuerte, für den er vom Kaiser Heraclius das vergoldete eiserne Dach des Tempels der Roma und Venus erlangte<sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Vgl. das Papstbuch a. a. O. S. 171: „Hic cooperuit omnem

Wir ermüden noch eher als das Papstbuch, alle die Candelaber und Teppiche aufzuzählen, mit welchen er die Kirchen schmückte. Die Kirche der heiligen Agnes vor dem Nomentanischen Thor und die der Quattro Santi Coronati auf dem Cölius erfreuten sich seiner wiederherstellenden Hand; er rückte zuerst mit einem Kirchenbau auf das alle Welt beherrschende Forum vor, zu Ehren des S. Adrianus, der in den Tagen Diocletian's zu Nikomedien das Märtyrertum erlitten hatte.“

„Die reiche Bauhätigkeit des Honorius,“ hebt Langen hervor, „erstreckte sich zumeist auf die Peterskirche, für welche er vom Kaiser Heraclius ein ehernes Tempeldach zum Geschenk erhielt. Auch stattete er sie mit vielen kostbaren Gerätschaften aus. Auf dem römischen Forum liess er die erste christliche Kirche, sowie ausserhalb und innerhalb der Stadt noch mehrere Gotteshäuser bauen; andere Kirchen erfreuten sich seiner restaurirenden und schmückenden Hand, so dass selbst das Papstbuch sagt, es würde zu weit führen, alle seine Stiftungen aufzuzählen.“<sup>1)</sup>

Noch mehr als der Kunstsinn gereicht dem Papste seine Mühewaltung für die Ausbildung des Clerus zur Ehre, — in jenem verwilderten Zeitalter von doppelter Wichtigkeit. Das Papstbuch (a. a. O. S. 170) kleidet dieses bedeutsame Lob in die kurzen inhaltvollen Worte: „Hic clerum erudit!“

Da die künstlerische Ausschmückung der „ewigen Stadt“, sowie die kirchliche Verwaltung gewaltige Geldmittel erforderte, so war eine zweckmässige, gewinnbringende Verwaltung der recht ansehnlichen Kirchengüter von Wichtigkeit: Dieser Aufgabe suchen zu entsprechen die Epistola XI

ecclesiam eius [?] ex figulis aereis, quas levavit de templo, qui [sic! corr. quod!] appellatur Romae, ex concessu piissimi Heraclii imperatoris.“

<sup>1)</sup> Vgl. das Papstbuch, ed. Th. Mommsen a. a. O. S. 173: „Sed et multa alia fecit, quas [corr. quas!] enumerare longum est.“

Honorii papae ad Gratosum subdiaconum „Ne cuiquam labor“ (Migne, Patrol. Lat. 80, S. 480, Data id. Decemb., indict. 14 = 13. Dec. 625) und Ep. XII Honorii papae ad Servumdei notarium „Quoties a nobis“ (a. a. O. S. 480 f., Data IV id. Mai, indict. 14 = 12. Mai 626).

Beide Verfügungen werden zutreffend erläutert von Baxmann a. a. O. S. 160 („Um den Grundbesitz seiner Kirche trug er fleissig Sorge; die Fragmente seines Pachtbuches, die sich erhalten haben, reden von Einkünften in Rom, dem Patrimonium, in Tusciën, Ländereien, Weinbergen und Wiesen, ja auch von der Stadt Neapel, die er mit allem Zubehör seinem Notar Gratosus und dem Magister militum Anatolius übergab“) und Langen a. a. O. S. 514 („Unter verschiedenen Verfügungen des Honorius über römisches Kirchengut ist besonders die bemerkenswert, durch welche er den Notar Gratosus und den General Anatolius mit der Regierung der Stadt Neapel betraut und ihnen zu diesem Zwecke seine Instructionen erteilt“).

In der Verwaltung der Kirche, im Verkehr mit der christlichen Welt wusste er stets freundliche Beziehungen zu dem thatkräftigen oströmischen Kaiser Herakleios (reg. 610—641), dem glorreichen Besieger der Perser (622 bis 628/29) und eifrigen Cäsaropapisten, und dessen Behörden, zumal dem Exarchen von Ravenna und dem Praefecten, zu unterhalten, ignorirte z. B. vornehm das hochmütige Gebahren des Patriarchen von Byzanz, der sich wieder „allgemeiner Bischof“ nannte. Dieser klugen Nachgiebigkeit verdankte er viele Erfolge, aber gerade im Monotheleten-Handel sollte sie seinem Nachruhm verhängnisvoll werden.

2. Honorius' erste auswärtige Thätigkeit galt dem traurigen Zustand der ostillyrischen Kirche. Es kommt da in Betracht die Epistola VIII Honorii papae ad Joannem et alios episcopos per Epirum constitutos „Praesentium latores“ (abgedruckt bei Mansi X, S. 581 und hiernach

Migne, Patrol. Lat. 80, S. 478). Die Anrede lautet: „Honorius Joanni, Andreae, Stephano et Donato episcopis per Epirum constitutis,“ und Folgendes ist der Inhalt: Hypatius von Nicopolis, der neue Metropolitan von Epirus, stand im Verdacht, seinen Vorgänger Sotericus ermordet zu haben! Nun will ihm der Papst nicht eher das Pallium, das Symbol des mit Metropolitanrang verbundenen Episcopats, übersenden, bis er sich durch Eid am Grabe des Apostelfürsten Petrus von jenem schändlichen Verdacht gereinigt hat (. . . „in has Romanas partes deproperet, ut jusjurandum in confessione beati Petri apostoli praebet“ . . .). Habe doch auch Sotericus selbst einst einen solchen Reinigungseid geschworen, um sich von irgend einem auf ihm ruhenden Verdacht zu befreien („Nam dum praedictus Sotericus de quibusdam capitulis fuisset suspectus, in hanc urbem deveniens ad beatum Petrum . . . de conscientiae suae puritate praebuit nihilominus jusjurandum“). Die Datirung lautet: „Data Idus Decembres, indictione 14“ = 13. Dec. 625. Langen a. a. O. S. 508 giebt das argumentum unseres Schreiben gut wieder. Zutreffend und bündig äussert sich Baxmann I, S. 160 über die vorliegende Epistel: „Von den Schwierigkeiten, mit welchen er [Honorius] als oberster Bischof in seinem Patriarchat zu thun hatte, von der Art, mit der er sie bekämpfte, empfängt man einen Eindruck . . . aus dem Briefe an vier Bischöfe in Epirus, die den Bischof Hypatius von Nicopolis nicht eher als Metropolitan anerkennen sollen, als bis er sich durch einen Eid von dem Verdacht, seinen Vorgänger ermordet zu haben, reinige.“

3. Hatte Honorius es in Epirus mit einem gar des Mordes seines Vorgängers dringend verdächtigen Metropolitan zu thun, so musste er in Syrakus gegen einen geradezu gemeingefährlichen Prälaten einschreiten, der die Sittlichkeit im engeren Sinne schamlos mit Füßen trat,

seiner unbefugten Einmischung in den Strafprocess zu geschweigen.

Es handelt sich hier um die leider nur fragmentarisch aufbewahrte und demgemäss undatirte Honorii papae I Epistola XIV ad Petrum episcopum Syracusanum „Quorundam relatione“ (abgedruckt bei Mansi X, S. 585, und hiernach Migne, Patol. Lat. 80, S. 481). Langen II, S. 513 f. giebt das etwas schwerfällige und schwulstige Latein vortrefflich im Auszug wieder: „Einen düsteren Einblick in die religiös-sittlichen Zustände Italiens gewährt die Zurechtweisung, welche Honorius dem Bischof Petrus von Syrakus angedeihen lässt. Er tadelt ihn, dass er sich in Criminalsachen mische, sogar mit mehr als 300 feilen Dirnen gegen Abend bei dem im Bade weilenden Gouverneur erschienen sei und, von deren wildem Geschrei unterstützt, die Entfernung ihres bisherigen Curators und die Einsetzung eines neuen verlangt habe.“<sup>1)</sup> Auch Baxmann I, S. 160, giebt das fragliche Document in gutem Auszug wieder: „Er [Honorius] muss den Bischof Petrus von Syrakus verwarnen, weil er sich in Criminalsachen mischte, ja, weil er in ein öffentliches Bad mit mehr als 300 feilen Dirnen zu dem Präfecten gedrungen war und

<sup>1)</sup> „Quorundam relatione didicimus, quod in causis criminalibus tua fraternitas miscetur, et quod sacris canonibus interdictum, non tantum lectionibus, quantum etiam ipsis quotidianis usibus scire procul dubio coarctatur. Nam et hoc pari modo ab ea incautius gestum fuisse audivimus, quia cum CCC et amplius prostitutis, hora jam pene prandii elapsa, ad eminentissimum filium nostrum praefectum [der hohe byzantinische Staatsbeamte erhält das Epitheton „filius noster“ nicht umsonst!], in balneo constitutum, sit profecta, et caterva pestiferis praefatarum male viventium vocibus imminebat, ut is, qui super eas curator pridem fuerat constitutus, ab eis modis omnibus tolleretur, et alter in ejus loco nihilominus subrogaretur. Et si ita est, deflare potius libuit quam ista corrigere“ [darnach droht der Papst, mit eiserner Disciplin das schamlose Vorgehen zu ahnden].

jene saubere Gesellschaft in ihrem stürmischen Verlangen nach einem neuen Curator unterstützt hatte.“<sup>1)</sup>

4. Nach einem weiteren Schreiben (Mansi X, S. 586, von Migne übergangen) liess sich der Papst selbst einmal trotz seiner bezüglichen Verwarnung einem Petrus von Syrakus gegenüber eine unstatthafte Einmischung in das Strafrecht zu Schulden kommen. Langen II, S. 514, giebt einen bündigen Auszug der Epistel: „Als ein Soldat in Salerno Jemanden getödet hatte, und dessen Bruder sich deshalb an den Papst wandte, schickte dieser Letzteren dem General Anatholius zu mit dem Auftrage, den Übelthäter gebührend zu strafen.“ Baxmann I, S. 160 ff. hat sich das vorliegende Actenstück entgehen lassen.

5. Das Pallium durfte nach canonischem Recht ausserhalb der Messe nicht getragen werden. Wohl der classischste Beleg für diese kirchliche Sitte ist das Schreiben Gregor's des Grossen „Sanctitatis tuae suscepi“ vom August 599 an Leander von Sevilla<sup>2)</sup>, worin er seinem Freunde das Pallium übersendet mit der Weisung, sich desselben nur während einer feierlichen Pontificalmesse zu bedienen („Praeterea . . . pallium vobis transmitto ad sola missarum sollemnia utendum,“ ed. Ludw. M. Hartmann a. a. O. S. 220). Aber die Eitelkeit mancher Metropoliten verleitete sie, sich des Symbols auch ausserhalb des Gottesdienstes zu bedienen. Diesen Missbrauch bekämpft, unter ausdrücklicher Berufung auf des grossen Gregor Schreiben an den

<sup>1)</sup> Vgl. auch H. Grisar, S. J., Art. Honorius I., Papst, Kathol. Kirchenlexikon, 2. A., Bd. VI (S. 230—257) S. 231.

<sup>2)</sup> In extenso bei Jaffé-Wattenbach, Regesta I, edit. II, Nr. 1756 (1278), S. 198, und wörtlich als IX, ep. 121, in der edit. Maurin., als IX, ep. 227, bei Ludw. M. Hartmann, Gregorii I registri l. VIII—IX, Mon. Germ. hist., Epistolar. tom. II, Berolini 1893, S. 218—220.



Bischof Johannes von Palermo, ein nur noch fragmentarisch erhaltenes Decret unseres Honorius (Mansi X, S. 585, und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 482 f.), wo es heisst: „Quicumque metropolitanorum per plateas vel in litaniiis uti pallio praesumpserit, et non tantum in praecipuis festivitibus et ab apostolica sede indictis temporibus ad missarum solummodo solemniam, careat illo honore . . . , quia jure privilegium meretur amittere, qui audacter usurpat illicita.“ Langen II, S. 514 charakterisirt unser Decret vortrefflich: „Die Sucht, mit dem Pallium sich auch ausser der Messe zu schmücken, scheint, wie früher des Bischofs von Ravenna, so nun auch anderer Metropolitensich bemächtigt zu haben. Honorius erliess darum die allgemeine Verfügung, dass, wer sich des Palliums ‚auf den Strassen oder bei den Litaneien‘ [sic! ‚in litaniiis‘ geht ohne Zweifel auf die Bittgänge, Processionen, sonst ‚rogationes‘ genannt, die Mamertus von Vienne eingeführt hatte] bediene, desselben verlustig sein solle.“ Bei Baxmann a. a. O. finde ich über diesen Gegenstand nichts.

6. „Privilegium Bobiensi coenobio<sup>1)</sup> datum [ab Honorio papa I]“ findet sich auszüglich bei Jaffé, Regesta, I. edit. Nr. 1563, zuerst wörtlich abgedruckt bei Ughelli Italia sacra IV, und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 483 f. Die Adresse lautet: „Honorius episcopus servus

<sup>1)</sup> Über die Lage und Gründung des Klosters Bobbio ist die entscheidende Stelle Pauli diaconi hist. Langobard., ed. G. Waitz, Scriptores rer. Germanic. XIV, Hannoverae 1878, I. IV, c. 41, S. 168 f.: . . . „beatus Columbanus ex Scottorum genere oriundus . . . , in Italiam veniens, a Langobardorum rege gratanter exceptus est, coenobiumque quod Bobium appellatur in Alpibus Cottiiis aedificavit, quod quadraginta milibus ab urbe dividitur Ticinensi. Quo in loco et multae possessiones a singulis principibus sive Langobardis largitae sunt, et magna ibi facta est congregatio monachorum.“

servorum Dei fratri Bertulfo abbati presbytero.“ Zeit der Ausstellung (S. 484): „Datum III. Id. Januarii [Langen II, S. 509, liest mit Jaffé a. a. O. Jun.] imperii dominis piissimi Aug. Eraclio Constantino, novo filio ipsius an. 16, ind. 1 (= 11. Juni [Januar] 628). Besser kann man den wesentlichen Inhalt des langatmigen Actenstückes nicht wiedergeben als Langen II, S. 509: „Das unter Gregor begonnene Privilegium der Klöster hatte nun schon bis zur völligen Exemtion von der bischöflichen Gerichtsbarkeit geführt. Unter dem 11. Juni 628 stellte Honorius dem Kloster St. Peter und Paul in Bobbio eine Urkunde aus, nach welcher es unmittelbar dem Papste unterstehen solle.“ „Die Veranlassung dieser Exemtion wird von dem zeitgenössischen Abt Jonas [Eleonensis], Vita Bertulfi abbatis Bobiensis tertii [ed. Dümmler a. a. O. S. 145] erzählt, der als Mönch von Bobbio sich in Begleitung seines Abtes Bertulf nach Rom begeben hatte“ . . . . (Langen II, S. 509 Anm. 3). Vgl. ebenda Jonas Eleon., s. Bertulfi c. 6: . . . [Bertulfus] ad Honorium papam accessit. Cui cum rei causam patefecisset, ille de industria quaerit, quae sit consuetudo regularis disciplinae. Cumque cuncta alacri animo in aures praesulis degessisset, placuit . . . Honorio regularis series, religiosus cultus ac humilitatis indicia. Tenuit ergo eum quantisper et cottidiano effamine Bertulfum roborare nisus, ut cepti itineris laborem non relinqueret et Arrianae pestis perfidiam evangelico mucrone ferire non abnueret. (Folgt die Charakteristik des Papstes Honorius: Erat enim venerabilis praesul Honorius sagax animo, vigenis consilio, doctrina clarus dulcedine et humilitate pollens). Laetabatur egentibus socium repperisse, quo dulcia promeret effamina . . . „praebuit [Honorius papa] [Bertulfo] optatum munus, privilegia sedis apostolicae largitus est, quatenus nullus episcoporum in praefato [Bobiensi] caenubio quolibet jure dominari conaretur.

Perceptum ergo optatum munus ad patriam remeare nisi sumus.“

Zur Charakteristik des Papstes Honorius durch den Abt Jonas bemerkt Hefele, Conc.-Gesch. III<sup>2</sup>, S. 146: „Er [Papst Honorius I.] mag alle diese schönen Eigenschaften gehabt, insbesondere gute theologische Kenntnisse besessen und die bisherige dogmatische Entwicklung völlig verstanden haben, aber es waren jetzt neue Fragen aufgetaucht, die er wenigstens Anfangs nicht mit voller Klarheit durchschaute, und wohl auch trugen seine Freundlichkeit und Gefälligkeit (die *dulcedo et humilitas*) gegen Andere, besonders gegenüber dem Kaiser und dem Patriarchen von Konstantinopel, Einiges zu seinen Missgriffen bei.“ Bobbio heisst in unserem Privileg selber: „*monasterium sanctorum Petri et Pauli in ecclesia Bobio constitutum*“. Der *terminus technicus* für die Exemption selbst ist „*nullius ecclesiae jurisdictionibus submittere (scil. nostrae Romanae)*“. Richtig bemerkt Baxmann I, S. 161: „Jenes Kloster in den cottischen Alpen, Bobbio, dem orthodoxen Glauben von selber schon hingegen, erfreute sich seit 628 des ausschliesslichen päpstlichen Schutzes.“

7. Mit den kirchlichen Verhältnissen der Angelsachsen jenseits des Canals befassen sich mehrere Schreiben Honorius' I. Es kommt da zuerst in Betracht die Ep. VI ad Edwinum regem Angliae „*Ita christianitatis*“ vom 11. Juni 634 (auszüglich bei Jaffé-Wattenbach, Reg. pont. Rom. I, edit. II, S. 225, Nr. 2019 (1565), und wörtlich zuerst mitgeteilt bei Beda, Hist. eccl. II, c. 17, ed. Giles, S. 244 (bis 246), und hiernach bei Mansi X, S. 579 und Migne, Patrol. Lat. 80, S. 476 f.). Die Adresse lautet: „*Domino excellentissimo atque praecellentissimo filio Edwino regi Anglorum Honorius episcopus servus servorum Dei salutem.*“ Von diesem umständlichen Document giebt Langen

II, S. 512, folgenden bündigen, aber alles Wesentliche betonenden Auszug: „Der König Edwin von Nordthumberland hatte dem Wunsche des Papstes gemäss die christliche Religion angenommen (cf. Beda, Hist. eccl. II, c. 17, exordium, ed. Giles, S. 244). Honorius wünschte ihm (Juni 634; diese Datirung erhellt aus der sogleich zu besprechenden Ep. VII) Glück dazu, ermahnte ihn zur Beständigkeit und empfahl ihm die fleissige Lectüre der Schriften Gregor's. Zugleich willfahrte er seiner Bitte und übersandte dem Bischofe Paulinus von York das Pallium; desgleichen auf Anstehen des Königs Eadbald von Kent dem Honorius von Canterbury, beifügend, dass Derjenige von ihnen, welcher den Anderen überleben werde, wegen der weiten Entfernung von Rom ihm sofort den Nachfolger weihen solle<sup>1)</sup>).

Zwei weitere Briefe, die Ep. VII Honorii papae ad Honorium Dorovernensem episcopum „Inter plurima“ (auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 225, Nr. 2020 [1566], wörtlich zuerst bei Beda, Hist. eccl. II, c. 18, ed. Giles, S. 248 [bis 250], hiernach Mansi X, S. 580, und hiernach Migne, Patrol. Lat. 80, S. 477 f.) und eine an Paulin von York gerichtete Epistel (Mansi X, S. 580; von Migne übergangen) erfüllen nur das Versprechen der Pallium-Übersendung an beide Prälaten. „Man sieht hieraus,“ fügt Langen II, S. 512 f., mit Recht hinzu, „wie sehr der römische Stuhl bemüht war, England, dessen eingewanderte angelsächsische Bevölkerung er durch den römischen Missionar Augustinus und dessen Genossen christianisirt hatte, als specifisch römische Provinz zu behandeln. Nur wegen der weiten Entfernung von Rom will Honorius zugeben, dass die beiden Metropolitanstühle ohne sein Zuthun besetzt werden, während in anderen

<sup>1)</sup> „Et duo pallia utrorumque metropolitanorum, id est, Honorio et Paulino direximus, ut dum quis eorum de hoc saeculo ad auctorem suum fuerit accersitus, in loco ipsius alterum episcopum ex hac nostra auctoritate debeat subrogare“ . . .

Ländern [z. B. im westgotischen Spanien] dies seit Alters her sich von selbst verstand.“

Die Adresse der Ep. VII lautet: „Dilectissimo fratri Honorio [Cantuariensi episcopo] Honorius [papa bzw. servus servorum Dei]). Merkwürdig ist die ausserordentlich breit-spurige Datirung derselben Epistel (Beda, Hist. eccl. II, c. 18, ed. Giles, S. 250, und hiernach bei Migne a. a. O. S. 477 f.): „Data die tertio Idus Iunias, imperantibus dominis nostris piissimis Augustis Heraclio, anno vicesimo quarto, proconsulatus ejusdem anno vicesimo tertio, et consulatus ejus anno tertio; sed et Heraclio felicissimo Caesare, id est, filio ejus anno tertio, indictione septima, id est anno Dominicae incarnationis sexcentesimo tricesimo tertio“ (= 634, 11. Juni).

In der Ep. X „Susceptis vestrae dilectionis“ endlich (auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 225, Nr. 2021 [1567], wörtlich bei Mansi X, S. 583, und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 479 f.) bewilligt Papst Honorius seinem Namensvetter von Canterbury den Primat über sämtliche britannischen Kirchen. Die Adresse lautet: „Dilectissimo fratri Honorio Honorius episcopus servus servorum Dei“, und der entscheidende Wortlaut findet sich im zweiten Teil, wo es heisst (S. 480): „... vestigia assequentes juxta ritum priscae consuetudinis, quae [geht auf vestigia, nicht auf ritus!] a temporibus sanctae recordationis Augustini praedecessoris vestri nunc usque tua ecclesia detinuit, ex auctoritate beati Petri... primatum omnium ecclesiarum Britanniae tibi, Honori, tuisque successoribus in perpetuum obtinere concedimus.“ „Der Bischof von Canterbury scheint infolge jener Verfügung (über die beiden Metropolen) beunruhigt gewesen zu sein wegen seines Primates über die ganze englische Kirche. Wir finden wenigstens, dass Honorius um dieselbe Zeit ihm denselben von Neuem bestätigt für immer“ (Langen II, S. 513; auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 225,

Nr. 2022 [1508]; vgl. auch Baxmann I, S. 161 f., über Honorius' Verkehr mit der angelsächsischen Kirche überhaupt).

Der erste Teil unserer Epistel ist sogar geeignet, das Interesse über den unmittelbaren Gegenstand hinaus zu fesseln; da liest man u. a. . . . „Memento evangelici praecepti, quomodo dicitur, ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos (Joann. I, 42 [?]); et iterum in Apostolo: fratres stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino. Ideo suppliciter vestram dilectionem admonemus, ut fide et opere in timore Dei et charitate vestra acquisitio decessorumque vestrorum, quae per domini Gregorii exordia pullulat, convalescendo amplius extendatur“ . . . Hierzu bemerkt Joh. Friedr. v. Schulte, Concilien, Päpste und Bischöfe (Prag 1871), mit berechtigtem Sarkasmus: „Honorius wendet die Worte, welche man als Fundament der Unfehlbarkeit des römischen Bischofs ansieht, allgemein auf jeden Bischof an! Ist das vielleicht ein neuer, bisher noch nicht condemnirter Irrtum desselben?“

Die Echtheit der Ep. „Susceptis vestrae“ wird von Jaffé-Wattenbach, Regesta pont. Rom., edit. II, S. 225, Nr. 2021 (1567) mit Fug angezweifelt und als „epistola suspecta“ bezeichnet; sie findet sich nicht bei Beda (Hist. eccl.), sondern erst bei Wilhelmi Malmesbiriensis, O. s. B., Gesta pontificum Anglorum I, c. 32, ed. Hamilton [= Rerum Britannicarum scriptores, Nr. 52], London 1870, S. 49—51; vgl. auch Grisar, Art. Honorius I., a. a. O. S. 232 (auch über den Verkehr des Papstes mit den Angelsachsen überhaupt), und Gustav Krüger, Art. Honorius I., Papst, Herzog-Plitt-Hauck etc. R.-E. f. prot. Theol. VIII [S. 313—315. 313 f.]. Damit entfallen auch v. Schulte's Folgerungen aus dem ersten Teil der fraglichen Epistel. Langen II,

S. 513 und Baxmann I, S. 162 behandeln das zweifelhafte Document unbedenklich als echt.

Gleichzeitig trat der Gegensatz zwischen der altbritischen oder irischen Kirche und der seit Gregor dem Grossen völlig romanisirten angelsächsischen Kirche lebhaft hervor. Der Papst schrieb spöttisch den Iren, ein so kleines Volk, am Ende der Erde wohnend, möge sich doch nicht herausnehmen, Ostern an einem anderen Tage zu feiern, als es nach den Synodalbeschlüssen der ganzen Welt geschehe (vgl. Beda, Hist. eccl. II, c. 19, ed. Giles, S. 250, und Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 225, Nr. 202 [1568]: „Gentem Scotorum in observatione sancti paschae errantem“ hortatur [Honorius papa I] „ne paucitatem suam in extremis terrae finibus constitutam, sapientio rem antiquis sive modernis, quae per orbem terrae erant, Christi ecclesiis aestimarent; neve contra Paschales computos et decreta synodalia totius orbis pontificum aliud Pascha celebrarent“; Langen II, S. 513, und Baxmann I, S. 161 f.).

Daneben die angelsächsische Mission energisch betreibend, „beauftragte er einen Bischof Asterius in Wessex, den Birinus zum Missionsbischof, für die entferntesten Gegenden der Angelsachsen‘ zu weihen“ (vgl. Beda, Hist. eccl. I, III, c. 7, ed. Giles, S. 282: „Eo tempore gens Occidentalium Saxonum, qui antiquitus Gewissae vocabantur, regnante Cynegilso fidem Christi suscepit, praedicante illis verbum Birino episcopo qui cum consilio Papae Honorii venerat Britanniam; promittens quidem se, illo praesente, in intimis ultra Anglorum partibus, quo nullus doctor praecessisset, sanctae fidei semina esse sparsurum. Unde et jussu ejusdem pontificis per Asterium Genuensem episcopum in episcopatus consecratus est gradum.“ Cf. Jaffé-Wattenbach, edit. II, S. 225, Nr. 203 [1569]: Asterio, episcopo Ianuensi mandat, ut Birinum, in intimis ultra Anglorum partibus sanctae fidei semina sparsurum consecret episcopum [Zeit ca. 634]; Langen II, S. 513, und Baxmann I, S. 162).

Beda handelt über die Beziehungen des Papstes Honorius zu Britannien auch, aber ganz kurz, in seiner schon um 725 entstandenen Chronik (s. Bedae Venerabilis chronica, ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. XIII = chronica minora III, Berolini 1894, S. 311). Hier wird zunächst der Bekehrung des Königs Edwin gedacht (Zeit: anno Heraclii regni XVI indictione XV . . . anno regni sui XI). Die Conversion erfolgte „Paulino praedicante“. Der Schluss bezieht sich auf die Scoten: „eo tempore exortum apud Scottos in observatione paschae errorem quartadecimanorum Honorius papa per epistolam redarguit.“ — Beda schrieb seine „Hist. eccl. gentis Anglorum“ erst 731; dies erhellt aus dem Schlusscapitel I. V, c. 23 (ed. Giles, Bedae opp. vol. III = Hist. eccl. vol. II, Londini 1843, S. 294 u. 296): „Hic est in praesentiarum status universae Britanniae anno adventus Anglorum in Britanniam . . . CCLxxxV<sup>o</sup>, dominicae autem incarnationis anno DCCxxxI<sup>o</sup> (= 731).

8. Von hervorragender kirchen- und culturgeschichtlicher Tragweite ist die Ep. II Honorii papae I „Suaedemus“ (auszüglich bei Jaffé, Regesta, Nr. 1567, und wörtlich bei Mansi X, S. 577 f., und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 469 f.). Die Adresse lautet: „Honorius episcopus servus servorum Dei dilectissimis fratribus universis episcopis per Venetiam et Istriam constitutis.“ Es handelt sich hier um einen erfolgreichen Versuch des römischen Bischofs, das istrische Schisma im Patriarchat Aquileja zu beendigen; hiermit hatte es folgende Bewandnis: Das sogenannte fünfte allgemeine Concil, das zweite von Konstantinopel, war 553 vom Kaiser Justinian I. terrorisirt und vom Papst Vigilius unseligen Andenkens mit äusserstem Widerstreben genehmigt, hatte überflüssiger Weise und die Kirche schädigend die vermeintlichen Lehrer des Nestorius, Theodor von Mopsuestia,



Ibas von Edessa und sogar einen Theodoret von Cyros in drei Capiteln verdammt (siehe die Acten bei Mansi IX, S. 157—404, Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. A., S. 798—903 und Langen II, S. 368—385) und sogar ein Schisma mutwillig hervorgerufen, das sich über einen grossen Teil von Gallien, über das ganze westgotische Spanien (hier in erster Linie getragen durch die Autorität eines Isidor von Sevilla; vgl. Ad. Hilgenfeld, Anzeige von Dziadowski, Isidor und Ildefons, Zeitschr. f. w. Theol. XLI, S. 638) und Istrien erstreckte. Dieses Schisma war in letzterem Territorium besonders hartnäckig und hielt sich trotz der Befehdung durch den grossen Gregor und der in Rede stehenden erfolgreichen Bekämpfung durch Honorius gar bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts (vgl. Hefele II, 2. A., S. 911—924).

Langen II, S. 509 giebt folgenden vortrefflichen Auszug der vorliegenden Ep. II Honorii papae: „Fortunatus von Grado [der Patriarch von Aquileja] war ein eifriger Vertreter des istrischen Schismas, konnte sich aber auf die Dauer auf dem erzbischöflichen Stuhle nicht behaupten. Nach seiner Flucht sandte Honorius den römischen Subdiakon Primogenius dorthin, die bischöfliche Weihe und das Pallium zu empfangen. Unter dem 18. Februar 628 [dieses Datum findet sich nur bei Jaffé, Reg., Nr. 1562, nicht im Briefe selbst!] macht er hiervon dem venetianischen und istrischen Episkopate Mitteilung, zugleich berichtend, dass er Gesandte an die Langobarden geschickt habe, den flüchtigen Fortunatus auszuliefern.“<sup>1)</sup> Den flüchtigen „Schismatiker“ überhäuft Honorius mit ungebührlichen Schmähungen, vergleicht ihn sogar mit dem Erzverräter Judas: . . . „expetimus, ut loco Iudae alius vitae probabilis ad regendum gregem dominicum promo-

---

<sup>1)</sup> Mansi a. a. O. giebt folgendes kurzes „argumentum“ unserer Epistel: „De Fortunato Gradensi dejecto et Primogenio in locum ejus subrogato.“

veatur. Et non immerito is, qui dejectus est, et Iudae actibus comparatur et moribus". . . Am Schluss seines Schreibens zeichnet der Papst die damals noch recht jugendliche Republik Venedig mit dem Ehrentitel „christianissima respublica“ aus, ohne Zweifel weil sie sich vom istrischen Schisma losgesagt hatte (vgl. unsere Epistel bei Migne a. a. O. S. 469 Anm. b). Im späteren Mittelalter, zumal im 15. Jahrhundert, waren die Beziehungen des Lagunenstaates zu Rom, wie aus Ludwig Pastor, Päpste II, zu ersehen, ganz andere; da machte Venedig mit seiner cäsaropapistischen Politik den heiligen Vätern, z. B. einem Pius II. und Paul II., das Leben recht sauer.

Der Ausdruck „christianissimus“ an unserer Stelle ist indes nicht auffallend: er bedeutet im Frühmittelalter, im Gegensatz zum Arianismus (bezw. zum Judentum, hier speciell zum „Schisma“) angewandt, so viel wie „eifrig katholisch“. So heissen Kaiser Marcianus und König Rekared bei Johannes von Biclaro (*Chronica*, ed. Th. Mommsen, *Mon. Germ. hist., auct. ant. IX*, S. 219: Anno VIII Mauricii, 1 . . .<sup>1)</sup> „christianissimus“; als „christianissimus rex“ bezeichnet auch Isid. Hispalensis *chronicon* (ed. Th. Mommsen, *Auct. ant. IX*, S. 478) den frommen antisemitischen König Sisibut.

Richtig deutet auch Baxmann I, S. 160 f., unsere Ep. II: „Das istrische Schisma brach wie eine eiternde Wunde von Neuem auf. Fortunatus von Grado, der sich auf keinen Fall zur Anerkennung der fünften Synode verstehen wollte, wurde auf das feierlichste, mit den möglichst starken Ausdrücken als ein von Gott abgefallener, treuloser Mensch wiederholt gebannt und seiner priesterlichen Würde . . . beraubt. Er hatte bei den Longobarden eine Zuflucht gesucht. Honorius verlangte seine Auslieferung.“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Über Honorius und das istrische Schisma vgl. noch Gustav

Das chron. Gradense [von Grado, Görz, Bezirk Gradiska] 451—628 bei Pertz, Mon. Germ. hist., Scriptores VII, S. 39—45 und hiernach Migne, Patrol. Lat., 139. Bd., S. 939—952. Die entscheidende Stelle bei Pertz, l. c. S. 44, und Migne a. a. O. S. 951 lautet: „Fortunatus quidam hereticus pontificatum arripiens: qui quintam sinodum minime credens ob sui erroris piaculum pavens totam aeclesiam Gradensem metropolitanam denudans auro et vestibus vel ornamento . . . fugam in Longobardiam petiit . . . Contra cujus nequitiam et heresim episcopi Venetiae et Iстриae et clerici Aquilejenses . . . scripta sua ad Honorium papam direxerunt . . . [Honorius] . . . Primogenium diaconum et regionarium sedis apostolicae direxit, dans et epistolam auctoritatis apostolicae innodantem . . . Fortunati heresim“ . . .

9. Mit sardinischen Angelegenheiten beschäftigt sich die Ep. IX „Post parvi temporis“ ad Sergium subdiaconum (bei Mansi X, S. 582, und hiernach Migne, Patr. Lat. 80, S. 478 f.). Adresse und Datirung lauten: „Honorius Sergio subdiacono.“ — „Data IV Idus Iunias indictione 15 = 10. Juni 627. Folgendes ist der Hauptinhalt des langatmigen Schreibens: Honorius hatte Geistliche der sar-

Krüger, Art. Honorius I., Papst, a. a. O. S. 314. Honorius hat nicht dauernd dieses Schisma beseitigt, wie hier behauptet wird; es erlosch vielmehr erst Anfang des 8. Jahrhunderts (vgl. Hefele, Conc. Gesch. II<sup>2</sup>, S. 911—924). Richtiger spricht also Grisar, Art. Honorius I., a. a. O. S. 230, bloß von „ansehnlichen Erfolgen“ des Pontifex gegenüber dem Schisma. Krüger a. a. O. S. 314 nimmt zwar zutreffend an, dass der Exarch von Ravenna zur Vertreibung des Fortunatus die Hand bot, aber allzu kühn folgert er (ebd.) Folgendes daraus: „Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Beistand, den bei dieser Gelegenheit der griechische Statthalter (der Exarch zu Ravenna) und damit direct oder indirect der Kaiser Heraklius dem Papste leistete, diesen bewog, sich im . . . monotheletischen Streit . . . gleichsam als Gegenleistung auf die Seite des Kaisers zu stellen“ [sic!].

dinischen Hauptstadt Caralis (heute Cagliari) excommunicirt und einem seiner Beamten befohlen, sie nach Rom zu senden. Im letzten Augenblick aber wusste Theodor, der Gouverneur der Insel, sie nach Afrika in Sicherheit zu bringen. Der Papst schrieb nun dem Subdiacon Sergius, seinem Verwalter auf Sardinien, er habe seinen Sohn, den Praefecten Gregorius, ersucht, Remedur eintreten zu lassen, jenen Theodor zur verdienten Strafe zu ziehen und die Zurückbringung jener Kleriker zu veranlassen (vgl. Langen's zutreffenden Auszug der Epistel II, S. 509). Aus dem lateinischen Wortlaut rücke ich folgende Stelle hier ein (S. 478): . . . „actum est, ut Theodorus quidam perversus praeses ejusdem Sardiniae diabolica intentione abreptus venire eos jam navi impositos prohibuit et violenter ablatos in Africanam provinciam destinavit. Scripsimus itaque filio nostro Gregorio praefecto [der hohe oströmische Beamte heisst nicht umsonst hier ‚filius noster‘!] tale tantumque facinus Theodoro . . . praesidi jubere corrigere et ipsas personas nostrae jurisdictionis suppositas nobis in hanc civitatem Romanam dirigere“ (S. 479). Honorius schrieb übrigens an den Subdiacon Sergius „unter Berufung auf die von den römischen Kaisern Theodosius und Valentinian verliehenen Privilegien“ (S. 479): „Exemplar vero sacrae Theodosii et Valentiniani tuae experientiae curavimus destinandum et eidem eminentissimo praefecto per tuam experientiam dirigendum.“ Baxmann I, S. 160 giebt unsere Ep. IX im Ganzen richtig wieder: „Auf Sardinien hatte er [Honorius] mit einem verkehrten Praefecten [sic! muss Gouverneur heissen = praesidi!] Theodorus zu thun, der die Privilegien Roms der Vergessenheit zu übergeben gedachte.“<sup>1)</sup>

10. Zwei Schreiben des Pontifex gelten dem Langobardenreich, und zwar zunächst Ep. I „Delatum est

<sup>1)</sup> Vgl. auch Grisar, Art. Honorius I., a. a. O. S. 231.

ad nos“ ad Isatium Ravennatem exarchum (abgedruckt bei Mansi X, S. 577 und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 469). Die Adresse lautet: „Honorius Isacio exarcho“; die Datirung fehlt. Von diesem schwer zu entwirrenden Schreiben bietet Langen II, S. 508, folgende zutreffende Erklärung bezw. Übersetzung: „Der Sturz des unfähigen, geisteskranken Longobardenkönigs Adelwald, welcher dem katholischen Bekenntnis huldigte, durch den arianischen Ariowald, seinen Schwager, veranlasste den römischen Bischof, aus naheliegenden Gründen auf die Wiedereinsetzung des Gestürzten zu dringen. Aber selbst die Bischöfe in dem longobardischen Gebiete, jenseits des Po, die wohl böse Erfahrungen unter Adelwald gemacht haben mochten, begrüßten die Erhebung des arianischen Fürsten mit Freuden. Ein solches Unterfangen wollte Honorius nicht ungestraft hingehen lassen. Er forderte den Exarchen Isaak auf, nach Wiedereinsetzung Adelwald's jene Bischöfe ihm zur gebührenden Bestrafung nach Rom zu senden.“ Aus dem lateinischen Original möge die wichtigste Stelle hier folgen: . . . „rogamus vos, ut postquam Adalvaldum divino in regnum (ut speramus) auxilio reduceritis, praedictos episcopos Romam mittere velitis, ne scelus hujusmodi impunitum relinquamus.“

Der zweite Honorius-Brief in longobardischen Angelegenheiten ist die Ep. XVI „Quorundam scriptis“ (bei Mansi X, S. 586 und hiernach Migne, Patrol. Lat. 80, S. 482) ad Isaacium patricium et exarchum Italiae und hat genau denselben Inhalt, wie der erste: . . . „cum nutu supernae virtutis vobis laborantibus praefatus Adulubaldus in suum regnum fuerit restitutus, praefatos episcopos in has Romanas partes, adjuvante vos Deo, destinare dignemini, quia hujusmodi scelus nulla patiemur ratione inultum.“

Auf die damaligen Thronstreitigkeiten im Langobardenreich wirft Licht Paulus Diaconus de rebus Longobard. l. IV, c. 41 (Monumenta-Ausgabe), Scriptorum rer. Germanic. XIV, Hannoverae 1878, ed. Georg Waitz, edit. II, S. 168: „Sed

dum Adalvald eversa mente insaniret, postquam cum matre decem regnaverat annis, de regno eiectus est, et a Longobardis in eius loco Ariovald substitutus est.“ Beide Briefe verraten uns also folgendes Curiosum: Der Papst zieht einen wahnsinnigen katholischen König einem arianischen, sich seiner Geisteskräfte erfreuenden, Herrscher vor, während orthodoxe Bischöfe im Longobardenreich lieber Unterthanen eines ketzerischen, aber vernünftigen Monarchen denn eines zwar katholischen, aber geistig umflorten Königs sein wollen! Letzteres dürfte ein wenigstens mittelbarer Beweis für die religiöse Duldsamkeit des Arianerkönigs Ariovald sein.

„In den longobardischen Angelegenheiten musste es den Papst verdriessen, dass der katholisch gesinnte König Adelwald, noch ehe er umnachteten Geistes sich vergiftete, durch seinen arianischen Schwager Ariowald, einen longobardischen Herzog, verdrängt ward; er beschwert sich bei dem Exarchen Isaak, dem die Wiedereinsetzung Adelwald's für einige Zeit gelang, über die Bischöfe nordwärts des Po, die auch Andere beredet hätten, für Ariowald Partei zu nehmen. Er bittet, sie zur Bestrafung nach Rom zu schicken.“ (Baxmann I, S. 161.)<sup>1)</sup>

11. Die bisher erörterten Pontifical-Handlungen des römischen Bischofs lassen, abgesehen vielleicht von seinem Eingreifen in die istrischen und langobardischen Angelegenheiten, erkennen, dass er, natürlich innerhalb des Spielraums, den ihm der byzantinische Cäsaropapismus verstatete, die Machtsphäre seines römischen Primats nicht ohne Geschick erweiterte, vielfach sogar, wie einst der grosse Gregor, der entsetzlichen sittlichen Verwilderung des Zeitalters, in der Laienwelt sowohl wie im Clerus,

<sup>1)</sup> Vgl. auch Grisar, Art. Honorius I., a. a. O. S. 230 und Gustav Krüger, Art. Honorius I., a. a. O. S. 314.

kühn und wirksam entgegentretend, als rühriger Kämpfer für die besseren kirchlichen Ideale erscheint.

Eine um so unglücklichere Hand hatte Honorius im Verkehr mit der spanisch-westgotischen Kirche. Seine Aufgabe, die Beziehungen der letzteren zum apostolischen Stuhl, die sich seit dem Tode des ersten Gregor mehr und mehr gelockert hatten, durch kluges Entgegenkommen wieder freundlicher zu gestalten, verkannte er so weit, dass er in einem Schreiben, das er (Ende 637 oder Anfang 638) an den zum sechsten toletanischen Nationalconcil vereinigten spanisch-westgotischen Episcopat richtete, demselben Laugigkeit im Glauben und Gleichgültigkeit in der Vernichtung des Akatholicismus vorwarf, ja, sie gar mit „stummen Hunden verglich, die nicht bellen können“!

Dieses traurige Actenstück ist verloren gegangen; wir haben davon nur Kunde durch das Antwortschreiben, das Bischof Braulio von Saragossa im Namen des gesamten schnöde gekränkten Episcopats dem römischen Pontifex widmete. Diese „Epistola XXI Braulionis [Caesaraugustani episcopi] nomine concilii VI Toletani ad Honorium I“ ist veröffentlicht bei Risco, *España Sagrada* XXX, S. 348—352 und hiernach bei Migne, *Patrol. Lat.* 80, S. 667—670. Den Doppeltadel des Papstes über die angebliche Laugigkeit der spanischen Bischöfe teilt Braulio hier (S. 348) in folgender Form mit: . . . „vestrum nobis est allatum decretum, quo et robustiores pro fide et alacriores in perfidorum essemus rescindenda pernicie.“ Dass das Papstschreiben auch die höhnische biblische Anspielung auf „canes muti“ enthielt, erhellt aus der auffallenden Gereiztheit, mit der Braulio diesen Vorwurf ablehnt (S. 349 f.).

Er widerlegt überhaupt die Ausstellungen des römischen Amtsbruders mit derbem Sarkasmus und bitterer Ironie, und als Beleg dafür, dass die spanischen Präläten ihre kirchlichen Pflichten treu erfüllt, übersendet er ihm nebst seiner Antwort ein Exemplar der Acten sämtlicher tole-

tanischer Synoden einschliesslich der jetzt tagenden seit der bahnbrechenden dritten von 589. Wegen aller Einzelheiten verweise ich auf meine ausführliche Erörterung der Honorius-Braulio-Streitfrage in meinem Aufsatz „Der spanisch-westgotische Episcopat und das römische Papsttum von König Rekared dem Katholischen bis Wamba (586—680), zumal Abschnitt IIIB, Papst Honorius und die spanische Kirche (Zeitschr. f. w. Theol. XLV = 1902, Heft 1, S. 41—72).

Den dortigen Ausführungen möchte ich jetzt nur Folgendes hinzufügen: Der tt. „*perfidorum pernicies*“ geht im Sinne des spanischen Episcopates sicher nicht auf Arianer, die damals im Gotenreich nicht mehr existirten, sondern nur auf Juden. Aber es ist nicht ausgeschlossen, dass Honorius, der, wie wir gesehen haben, bei den benachbarten Longobarden noch immer den Arianismus zu bekämpfen hatte, doch an spanische Arianer gedacht hat; wir wissen ja nicht, ob er genau über die interconfessionellen Verhältnisse auf der iberischen Halbinsel unterrichtet war. Mit anderen Worten: Der Terminus kann sich, subjectiv gedacht (im Sinne des Papstes), auf Arianer beziehen, objectiv geht er aber gewiss nur auf Juden. Gams, K.G. Spaniens II<sup>2</sup>, S. 231 f. sucht sich die besondere Gereiztheit des Papstes Honorius auch auf folgende Weise zu erklären: „Aus dem Unterlassen dieser Anzeige [der Wahl des damaligen Metropolitens Eugenius I.] und anderen Unterlassungen floss vielleicht der gereizte Brief, den Honorius im Jahre 638 nach Spanien schrieb.“ Für diese Vermutung spricht immerhin der Umstand, dass die Päpste schon im Frühmittelalter auf devote Mitteilungen über neu ernannte Metropolitens sehr viel Wert legten. Ferner: Der heilige Vater muss sich sogar sagen lassen: Nicht Ezechiel, sondern Jesaja hat das „schmeichelhafte“ Bild von den „*canes muti*“. Diese Belehrung war freilich bitter genug, berechtigt aber nicht, dem Adressaten eine irgendwie bedenk-



liche Bibelunkenntnis vorzuwerfen, zeugt nur von Über-eilung, bietet einen weiteren Beweis, dass Honorius an die Spanier „ab irato“ geschrieben hat. Dem Mann, dem das Papstbuch das schöne, schlichte Lob erteilt „clerum erudivit“, den seine sonstigen Actenstücke und nicht am wenigsten die beiden anrühigen Schreiben an den Patriarchen Sergius uns als geschulten Theologen erkennen lassen, kann man nicht einer so starken Unwissenheit be-zichtigten!

Endlich, da Honorius die Spanier mit solcher unklugen Schrofheit anliess, muss man staunen, dass er ihnen nicht die Anerkennung des sogenannten fünften allgemeinen Concils abverlangte; hat er doch die Iстриer mit äusserster Rücksichtslosigkeit behandelt. Indes, die Sache liegt hier nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick scheinen mag: Gegenüber dem istrischen „Schisma“ war der Papst durch die byzantinischen Behörden gedeckt, die ein cäsaropapistisches Interesse hatten, den letzten Widerstand gegen jenes so recht griechische Conciliabulum niederwerfen zu helfen. Gegenüber der spanisch-westgotischen Kirche, die geschlossen von einst (553) bis zur Araberkatastrophe (711) jene Synode energisch ablehnte (vgl. sogar Gams, K.G. Spaniens, II<sup>2</sup>, S. 228), fehlte ihm der oströmische Succurs gänzlich. Kein Papst hat es jemals gewagt, dem westgotischen Spanien die Anerkennung des von einem Justinian terrorisirten Concils zuzumuten. Hätte Honorius oder einer seiner Vorgänger oder Nachfolger ein solches Ansinnen gestellt, die frostige unfreundliche Haltung der spanischen Kirche wäre sofort in ein unheilbares Schisma à la Photios und Michael Kerularios ausgeklungen!

Sehr schief urteilt Grisar, Art. Honorius I., a. a. O. S. 232, über Honorius' Beziehungen zur spanischen Kirche: Er bezieht zwar das „perfidorum pernicies“ richtig auf Juden, setzt aber mit Unrecht Nachlässigkeit des

spanischen Episcopats gegenüber den Kindern Israels voraus und schwächt die im Schreiben Braulio's an den Papst zu Tage tretende sarkastische Verbissenheit in unzulässiger Weise ab, insofern er die Antwort als „zwar ehrfurchtsvolle [sic!], aber doch etwas [?] beleidigt klingende Selbstverteidigung“ bezeichnet!

---

## XII.

### Die Essäer ein Volksstamm.

Von

A. Hilgenfeld.

Der Ursprung und das Wesen der Essäer erscheint noch immer als ein Rätsel, dessen Lösung auf verschiedene Weise versucht wird. Eine möglichst vollständige Lösung ist zu versuchen, da die Essäer für die Urgeschichte des Christentums von der höchsten Bedeutung sind<sup>1)</sup>. Gewöhnlich gelten sie immer noch als ein in dem Judentum entstandener Verein, als ein vorchristlicher Mönchsorden, wogegen ich, zuletzt in dieser Zeitschrift (1900, II, S. 180 bis 216), die Herleitung von einem Seitenzweige Israels, von einem semitischen, näher rechabitischen Volksstamme behauptet habe.

Eduard Zeller, welchem diese Zeitschrift 1899, II, S. 135—265, die lehrreiche Abhandlung „Zur Vorgeschichte des Christentums, Essener und Orphiker“ verdankt, hat in der 4. Auflage der zweiten Abteilung seines grossen

---

<sup>1)</sup> Mit Recht hat F. C. Baur (De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, 1831) den Zusammenhang des strengsten Judentums mit dem Essenismus behauptet, dann aber in der schönen Schrift über Apollonius von Tyana und Christus (1832) den Essenismus zurückgeführt auf Pythagoreismus, dessen Enkel zu sein gerade der Ebionitismus von vorn herein nicht den Eindruck macht.

Werkes über die Philosophie der Griechen (1902, S. 298 bis 384) auch meine genannte Abhandlung so eingehend berücksichtigt, dass es eine unstatthafte Missachtung eines so bedeutenden und hochverdienten Gelehrten sein würde, wenn ich meinerseits von dieser Ausführung nicht gleich eingehende Kenntnis nehmen wollte. Die von mir vertretene Stammeshypothese bestreitet E. Zeller wohl, kommt derselben aber thatsächlich einen Schritt näher, da er den Essäer-Orden schon vor der makkabäischen Erhebung im 3. Jahrhundert, wohl in dessen zweiter Hälfte, durch Einwirkung des Pythagoreismus und Orphicismus entstanden sein lässt. Von meinen Ausführungen hat auch Wilhelm Bousset, welcher von solcher philosophischen Herkunft des Essäismus nicht überzeugt worden ist, Kenntnis genommen in dem gründlichen Werke: „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“ (1903), wo unter den „Nebenformen der jüdischen Frömmigkeit“ (S. 431—443) auch die Essener behandelt werden. Der Essenismus wird hier wohl als „die erste Erscheinung einer organisirten Mönchsgemeinde“ bezeichnet, „in erster Linie ein Orden“, nur nicht von Pythagoreern und Orphikern angeregt, sondern wahrscheinlich (mit den Pharisäern) zurückgehend auf die Synagoge der Asidäer, welche in der Makkabäerzeit als geschlossene Organisation hervortreten. Aber in den heiligen Mahlzeiten der Essäer sieht Bousset (S. 436 f.) „uralters religiöses Empfinden aus der Zeit semitischer Stammeslebens“ wieder aufleben. „Die Auffassung der Opfermahlzeit als des Mittels zur Herstellung einer mystisch geist-leiblichen Gemeinschaft der Glieder des Stammes unter einander (und mit der Gottheit) wird zum Teil wieder lebendig.“ Sollte bei den Essäern ein uraltes semitisches Stammesleben nicht vielmehr erhalten als wieder lebendig geworden sein? Ganz dieselbe weitverzweigte Verwandtschaft der Essäer, von welcher ich ausgegangen bin, erkennt auch Bousset an: „Wenn von den frühesten christlichen Häreseologen (Justin

Dial. 80. Hegesippus b. Eus. H. E. IV, 22, 6. Ps. Clement. Recognitionen I, 44 ff. Constitut. apost. VI, 6. Epiphanius Haer. 16) unter den vorchristlichen jüdischen Secten oft neben den Essenern die Baptisten, Hemerbaptisten, Masbotheer (bei Hegesipp, den Constitutionen; von Mazbutha = Taufe), Johannesjünger, aufgezählt werden, so liegen auch hier schon verwandte Erscheinungen vor.“ Vollends ist es ganz der Weg, welchen ich eingeschlagen habe, wenn Bousset fortfährt: „Wenn es gelänge, mit Sicherheit die vorchristliche Form des Mandäismus nachzuweisen, so würden wir in der Lösung des Rätsels um einen guten Schritt vorwärts kommen. Die Lösung wäre zugleich von ungemeiner religionsgeschichtlicher Tragweite. Denn von hier aus würden wir erklären können, wie es kam, dass das Christentum von seinen ersten Anfängen an von Sacramentsideen beherrscht ward.“

Die Essäer gelten meist noch als ein innerhalb des nachexilischen Judentums frühestens 60—70 Jahre vor der makkabäischen Erhebung entstandener Mysterienverein, als ein Orden, welcher sich in der griechischen Zeit namentlich durch Enthaltung von den blutigen Opfern des Tempels absonderte. Dann müsste es aber wahrlich befremden, dass von solcher Absonderung, welche, ohne Aufsehen zu machen, nicht geschehen konnte, auch nicht das Geringste berichtet wird, dass die Essäer vielmehr mit dem gangbaren Judentum trotz ihres so weitgehenden Bruches in keinem feindlichen Verhältnis erscheinen. Dieses freundliche Verhältnis ist gewiss eher begreiflich, wenn die Eigenart der Essäer von altersher bestand, wenn sie ihre Unterlassung von Tieropfern bei dem zweiten Tempel in Jerusalem nur fortsetzten. Was seit Menschengedenken bestanden hat, macht kein Aufsehen.

Dass die Essäer mit ihrer Eigenart, blutige Opfer zu unterlassen, uralt waren, keineswegs erst etwa 200 Jahre nach dem Exil entstanden sind, setzen alle Berichterstatter voraus. Philo I (Quod omnis probus liber §. 20 sq. meiner

Ausgabe in dieser Zeitschrift 1900, II) schreibt ihnen ein eigenes Gebiet (ohne Städte) zu, wo sie bei so vielen, teils grausamen, teils hinterlistigen Landesherren, welche in den Städten (*κατὰ πόλεις*), also ausserhalb dieses Gebiets, unvergessliche Denkzeichen ihrer Bosheit hinterlassen haben, ungestört, sogar gepriesen von den Herrschern, ihre Eigenart bewahrt haben. Wer kann da bei den Bedrückungen des Judentums seit Antiochus IV. Epiphanes stehen bleiben? Gemeint sind offenbar Landesherren seit der Chaldäerzeit. Philo II (Apologia pro Iudaeis bei Euseb. praep. ev. VIII, 11) schliesst seinen Bericht über die Essäer mit der Bemerkung, dass nicht blos Privatleute, sondern auch „grosse Könige“ (wie nach Antiochus Epiphanes höchstens Herodes genannt werden könnte) dieselben bewundert und geehrt haben. Vollends Josephus Ant. XVIII, 1, 5 setzt voraus ein uraltes Bestehen der Essener, welche er als Tugendstreber gehabt haben lässt *τὸ δίκαιον, μηδαμῶς ἐπάργξαν Ἑλλήνων ἢ βαρβάρων τισιν, ἐκείνοις δ' ἐκ παλαιοῦ συνελθόν.*

Freilich, mit der Ehelosigkeit der Essäer ist ihr uraltes Bestehen unvereinbar. Unglaublich ist es, was Plinius Hist. nat. V, 17 über die Essener schreibt: *ita per saeculorum milia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur.* Aber die völlige Ehelosigkeit der Essäer bezeugt erst Philo II, wie mir scheint, im Widerspruch mit Philo I; nur von einem Teile der Essener bezeugt sie Josephus. Für ein uraltes Bestehen der Essäer spricht das Gebiet, welches bezeugt wird durch Philo I, als westlich vom Toten Meere gelegen durch Plinius und Dio Chrysostomus. So kommen wir auf einen dort ansässig gewordenen Volksstamm, wie Nilus zu Anfang des 5. Jahrhunderts die Jessäer als Nachkommen des Rechabiten Jonadab bezeichnet (de monast. exerc. 3, de volunt. paup. 3). Schon der blosser Name der *Ἐσσαῖοι* oder *Ἐσσηνοί* führt auf einen Volksstamm, da ja östlich vom Toten Meere in dem alten Moablande die *᾽Οσσαῖοι* oder *᾽Οσσηνοί* (auch *Ἐσσηνοί*) wohnten, welche sich gleichfalls (blutiger) Opfer

enthielten. Dieselbe Enthaltung wird berichtet von den Nasaräern in Gilead und Basan, deren Namen auch die Mandäer bis jetzt führen<sup>1)</sup>. Das alles sind alte Volksstämme, welche sich, sicher durch Ehe, als Seitenzweige Israels erhalten haben. Sollen wir nun annehmen, dass ein eheloser Asketenverein der Essäer auf diese Volksstämme tiefgehenden Einfluss ausgeübt habe? Näher liegt gewiss die Annahme, dass die Essäer als Volksstamm mit benachbarten Volksstämmen die Vermeidung blutiger Opfer von Hause aus gemeinsam hatten. Ist nun bei den Essäern zur Zeit des Josephus die Ehelosigkeit aufgekommen, wenn auch nicht allgemein geworden, so fehlt nicht jede Spur, dass auch bei den verwandten Ossäern die Ehe fraglich geworden ist. Dieser Volksstamm ergab wegen seiner dem Essäismus verwandten Sonnenverehrung die Häresie der Sampsiten oder Sampsäer und ward schliesslich zu der christlichen Häresie der Ebionäer, ein Beispiel von Häresien- oder Sectenbildung auf Grund von Volksstämmen (Epiphan. Haer. XX, 3). Der aus diesem judenchristlich gewordenen Stamm um 100 nach Chr. hervorgegangene Prophet Elxai, von welchem die Häresie der Elkesaiten den Namen führt, hat nun, gewiss nicht ohne Veranlassung, ebenso nachdrücklich die Ehe empfohlen wie die Ehelosigkeit verworfen<sup>2)</sup>. Sollte nicht die Ehelosigkeit, welche Paulus 1. Kor. VII, 26 f. in gedrückter Zeit empfiehlt, auch bei den Essäern erst in der römischen Zeit aufgekommen sein? So wird man urteilen müssen, wenn Philo II, welcher die Hauptstütze für die Ordenshypothese ist, sich als unecht erweisen sollte.

Aber von den Kenitern und ihrer Abzweigung, den Rechabiten, auf welche Nilus die Jessäer zurückführt, behauptet Zeller (S. 353 f.), dass sie nie für Juden, d. h. Nachkommen Jacob's, sondern immer für Stammesfremde gegolten haben. Dagegen brauche ich nur Ernst Bertheau

<sup>1)</sup> Vgl. meine Schrift: Judentum und Judenchristentum, S. 79 f.

<sup>2)</sup> Vgl. meine 2. Ausgabe des Hermae Pastor, 1884, p. 280.

reden zu lassen, welcher in Schenkel's Bibellexikon III, 521 f. die Keniter darstellt als von Mose's Zeiten her befreundet, auch unter Israel oder an dessen Grenzen wohnend und als dessen Religionsgenossen, so dass sie sehr wohl auch als Juden angesehen werden konnten. Dieser Stamm oder dieses Volk habe sich den Israeliten dauernd angeschlossen. „Die Söhne des Chobab oder die Keniter wohnten später im Lande Kanaan in der Wüste Juda's, südlich von Arad, einem etwa vier geographische Meilen südlich von Hebron gelegenen Ort, wohl noch innerhalb des Gebiets, welches von den Tagen David's an zum Stammland Juda's gehörte (Richt. 4, 11; 1, 16; 1. Sam. 27, 10). Hier treffen wir auch zur Zeit des Saul Keniter mitten unter den der Vernichtung bestimmten Amalekitern an . . . (1. Sam. 30, 29).“ Bertheau stellt es fest, dass die Keniter in den südlichsten Teilen Palästinas „als ein kleines Nomadenvolk heimisch wurden“, dass sie „im Stammland Juda lebten und im Laufe der Zeit Angehörige des Stammes Juda wurden, wie aus 1. Chron. 2, 55 hervorgeht, wo die Keniter . . . als ein Bestandteil Juda's unter den Geschlechtern dieses Stammes [Juda] mit aufgezählt werden. Ein Teil der Keniter verstand sich zu einem sesshaften Leben in Städten (1. Sam. 30, 29; 1. Chron. 2, 55), während ein anderer Teil die alte nomadische Lebensweise beibehielt.“ Von diesem Seitenzweige Israels bezeugt 1. Chron. 2, 55 auch eigene Schriftgelehrte: „Die Geschlechter der Sofrim, der Bewohner von Jabez, der Tirathim, Simathim, der Suchotim. Das sind die Keniter, die gekommen sind von Hammat, dem Vater des Hauses Rechab.“ Von den Rechabiten hat im 9. Jahrhundert v. Chr. Jonadab in seinem Stamme, doch wohl gegen eindringende Sesshaftigkeit und Verfeinerung, das patriarchalische Leben zu befestigen versucht durch das Gebot, auf welches sich noch um 558 v. Chr. die vor den Chaldäern nach Jérusalem geflohenen Rechabiten beriefen bei Jerem. 35, 6. 7: „Ihr sollt keinen Wein trinken,

ihr wie eure Söhne, in Ewigkeit. Auch sollt ihr kein Haus bauen, keine Saat säen und keinen Weinberg pflanzen oder besitzen; sondern in Zelten sollt ihr weilen alle eure Tage, so dass ihr lange Zeit leben möget in dem Lande, woselbst ihr euch aufhaltet.“ Derselbe Jonadab hat die reine Jahve-Religion erfolgreich aufrecht erhalten durch Beteiligung an dem Sturze des ihm nicht treuen Königshauses Omri. Stellt uns nun auch noch zu Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. Nilus die Jessäer als Nachkommen Jonadab's dar, welche dessen Geboten, namentlich als Zeltbewohner, treu geblieben waren, so kann *σκηπή* auch die nicht mehr bewegliche Hütte bedeuten, eine Reihe solcher Hütten auch Niederlassung, Gründung (*ἔσσα*), ja, *κώμη, πόλις* heissen, *ὁ Ἐσσην = ὁ οἰκιστής, ὁ Ἐσσηνός = ὁ πολίτης* (vgl. meine Ketzergeschichte S. 100 f.). Der Übergang vom nomadischen Leben zu einer gewissen Ansässigkeit war bei den Kenitern, wie die Geschichte lehrt, fliessend. Da kann selbst der Ackerbau der Essäer nicht Wunder nehmen.

Es ist die Zeit des Makkabäers Jonathan (153—143 v. Chr.), in welcher Josephus (Ant. XIII, 5, 9) die Essener als dritte Secte (*αἵρεσις*) der Juden erwähnt. An die Pharisäer und die Judäer schliesst er *τὸ τῶν Ἐσσηνῶν γένος*. Allerdings schreibt er auch Ant. XIII, 10, 6 *τὸ Σαδδουκαίων γένος*. So will denn Zeller (S. 322) darunter nicht einen Stamm, sondern nur die Partei, Schule oder Menschenklasse der Essener verstehen. Allein, Josephus verweist hier selbst auf seine frühere, genauere Darstellung in Bell. iud. II, 8, 2, wo er als dritte Art jüdischer Philosophie nach Pharisäern und Sadducäern folgen lässt: *τρίτον δὲ (εἶδος), ὃ δὴ καὶ δοκεῖ σεμνότητα ἀσκεῖν, Ἐσσηνοὶ καλοῦνται, Ἰουδαῖοι μὲν γένος ἔντες, φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων πλέον*. Kann man da noch *γένος* verstehen von der Partei, Schule oder Menschenklasse der Juden, von welchen eben gesagt war: *τρία γὰρ παρὰ Ἰουδαίους εἶδη φιλοσοφεῖται*? Das jüdische *γένος*, zu welchem die Pharisäer und die Sadducäer selbstverständ-



lich gehören, wird von den Essenern noch ausdrücklich vermerkt und hat nur dann Sinn, wenn es sich auf die Nation bezieht, bei welcher es drei εἶδη von Philosophie giebt. So ist denn auch nach dem natürlichen Verständnis (vgl. Marc. VII, 26; Act. IV, 36; XVIII, 2. 24) γένος von Abstammung zu verstehen, wenn Josephus b. i. I, 3, 5; Ant. XIII, 11, 2 den 105 v. Chr. im Tempel zu Jerusalem lehrenden Judas als Essäer oder Essener (τὸ γένος, den 6 n. Chr. dem Fürsten von Judäa den Untergang weis-sagenden Simon als Ἑσσαῖος τὸ γένος, γένος Ἑσσαῖος bezeichnet (b. i. II, 7, 3; Ant. XVII, 13, 3). Nicht anders hat auch Philo II τὸ γένος verstanden, da er seine Essäer freilich nicht durch Abstammung, sondern durch freien Entschluss geworden sein lässt: ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει· γένος γὰρ ἐφ' ἑκουσίοις οὐ γράφεται, διὰ δὲ ζῆλον ἀρετῆς καὶ φιλανθρωπίας ἕμερον.

Dass Philo I die Ehelosigkeit der Essäer gar nicht erwähnt, kann Zeller (S. 321 f.) nicht verschweigen, sucht aber das Fehlen solcher Angabe zu erklären entweder aus der Flüchtigkeit seiner Jugendarbeit, wie er denn auch den Unsterblichkeitsglauben und die Weis-sagungen der Essäer übergehe, oder aus der einseitigen Richtung auf die Freiheit des Tugendhaften, welche doch auch auf Freiheit von Weib und Kind geführt haben könnte. Sollte Philo I die Ehelosigkeit der Essäer nicht gar ausschliessen und nur Essäer von Abstammung kennen? Die eheliche Gemeinschaft führt er sogar auf ein heiliges Naturgesetz zurück, wenn er §. 5 von seinen Essäern sagt: καταγινώσκουσί τε τῶν δεσποτῶν (Sklavenhalter) οὐ μόνον ὡς ἀδίκων, ἰσότητα λυμαιομένων, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀσεβῶν, θεσμὸν φύσεως ἀναιρούντων, ἢ πάντας ὁμοίως γεννήσασα καὶ θρέψασα μητρὸς δίκην ὡς ἀδελφοὺς γνησίους, οὐ λεγομένους, ἀλλ' ὄντας ὄντως ἀπειργάσατο. Was sollte also diese Essäer von der Ehe abhalten? Bei den Syn- agogenversammlungen an den Sabbaten lässt Philo I, §. 8 seine Essäer sitzen καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσ-

*βυτέροις νέοι.* Also verschiedene Lebensalter, Alte und Junge. Dass die Jungen nicht von Abstammung Essäer seien, wird nicht gesagt. Auf alle Fälle kann es sich nur auf die Jungen beziehen, wenn sie *παιδεύονται . . . οικονομίαν, πολιτείαν* (S. 10), das heisst doch: zu tüchtigen Haus- und Gemeindeverwaltern ausgebildet werden <sup>1)</sup>. Ein Ehestand wird wahrlich nicht ausgeschlossen durch *τὴν παρ' ὄλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἀγγελίαν* (XII; vgl. unten S. 310, Anmerkung 1), durch *τὸ ἀφιλήθρον, τὸ ἐγκρατές, τὸ καρτερικόν* (§ 12). Freilich lesen wir § 14: *πρῶτον μὲν τοίνυν οὐδενὸς οἰκία τις ἐστὶν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε· πρὸς γὰρ τῷ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἐτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.* Jede Behausung oder Hütte (Baracke) gehörte der Gemeinde, man wohnte zusammen nach Gesellschaften, welche sehr wohl Sippschaften gewesen sein können, und nahm von anderswoher kommende Genossen gastlich auf. Ein Zusammenleben nach Sippschaften mit Frauen und Kindern nach Art altschottischer Clan-Verfassung kann ich nicht für so schwer möglich halten wie Zeller (S. 322). Mindestens auf Anerkennung des Verhältnisses von Eltern und leiblichen Kindern bei den Essäern führt zurück § 18: *αἰδῶς δέ ἐστι πρεσβυτέρων* (vgl. § 8) *καὶ τιμῆ καὶ φροντίς, οἷα γονέων ὑπὸ γνησίω*

<sup>1)</sup> Was Philo I meint, lehrt de spec. legg. III, 31 (Opp. II, 327): *διττὸν γὰρ εἶδος πόλεων, μειζόνων καὶ βραχυτέρων. αἱ μὲν οὖν μείζους ἀσαι καλοῦνται, οἰκίαι δὲ αἱ βραχυτέραι. τὴν δὲ ἐκατέρων προστασίαν διελήχασιν ἄνδρες μὲν τῶν μειζόνων, ἧς ὄνομα πολιτεία, γυναῖκες δὲ τῶν βραχυτέρων, ἧς ὄνομα οἰκονομία.* Was soll der Unterricht in Hausverwaltung für ehelose Asketen in vorgerückten Jahren, welche kein anderes Hauswesen hatten als ihre mit Genossen gemeinsamen Wohnräume? Das wäre nichts als Stubenordnung. Unterricht in dieser Hinsicht war doch nur nötig für junge Leute, welche zu Vorstehern eines richtigen Hausstandes mit Weib und Kind auszubilden waren. Solche Vorsteherschaft weist Philo gar den Frauen zu. Ich mag deshalb von dem Jugendunterricht in Hausverwaltung Essäer-Töchter nicht ganz ausschliessen.

*παιδῶν, χειρὶ καὶ διανοίαις μυρίαὶ ἐν ἀφθονίᾳ τῆ πάσῃ γηροτροφουμένων.* Muss man den Vergleich mit der Scheu von Kindern vor leiblichen Eltern auf Nicht-Essäer beziehen? Bei den Essäern wird es doch auch Greise ohne leibliche Kinder gegeben haben. Dass auch diese von der essäischen Jugend wie von leiblichen Kindern verehrt und gepflegt wurden, scheint mir ein ganz passender Vergleich zu sein. Überdies ist von Eltern, nicht von Vätern allein die Rede. Und dass Philo I von so vielen Herrschern über die Landschaft der Essäer redet, kann ich mir nur daraus erklären, dass ihm die Essäer wohl als eine gens aeterna, aber noch nicht, wie dem Plinius, als eine gens, in qua nemo nascitur, bekannt war.

Erst von Philo II, welcher eben deshalb nicht Philo I gewesen sein kann, werden die Essäer, wie von Plinius, geschildert als eine gens sine ulla femina, omni venere abdicata, in qua nemo nascitur. Der echte Philo stellt die Essäer als jüdische Muster der Kalokagathie dar, als mosaische Ethiker, Vorbilder der Gottesliebe, der Tugendliebe, der Menschenliebe, und lässt sie die Menschenliebe beweisen durch die über jedes Wort erhabene Gemeinsamkeit (*κοινωνίαν*), auf welche er erst zuletzt (§§ 13 bis 18) zu sprechen kommt. Eben diese Gemeinsamkeit ist für Philo II die Hauptsache, mit welcher er beginnt: *Μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης (Moses) ἤλειψεν εἰς κοινωνίαν, οὗ καλοῦνται μὲν Ἑσσαῖοι, παρὰ τὴν ἐσιώτητα, μοὶ δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες.* Diese Herleitung des Namens hatte schon Philo I gegeben, mit welchem Philo II sonst schon hier in Widerspruch tritt. Hat Moses Unzählige, welche Essäer heissen, zur Gemeinsamkeit des Lebens gesalbt, d. h. zu Asketen eingetübt, so muss man mit Zeller (S. 311) die vermeintlichen Essäer von 15 Jahrhunderten herbeiziehen. Aber Philo II spricht auch im Folgenden von seiner Gegenwart, wie schon das Praesens *καλοῦνται* (ferner *οἰκοῦσι*) lehrt. Dann werden bei ihm *μυρία* (10 000) zu verstehen sein. Philo I

zählt aber nur über 4000 (*ὑπὲρ τετραμισχιλίου*) Essäer und wird bestätigt durch Josephus Ant. XVIII, 1, 5 *ἄνδρες ὑπὲρ τετραμισχιλίου τὸν ἀριθμὸν ὄντες*. Derselbe Philo sollte die Essäer einmal auf über 4000 gezählt, dann als unzähllich bezeichnet oder auf 10 000 geschätzt haben? Die weit höhere Zahl oder gar Unzahl der Essäer hängt aber bei Philo II zusammen mit dem Folgenden, was seinen Widerspruch mit Philo I unausgleichbar macht. Jener fährt fort: *οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῶν Ἰουδαίων, πολλὰς δὲ κώμας καὶ (κατὰ corr. R. Wendland, non probante Zeller) μεγάλας καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους*. Bewohnen die Essäer viele Städte der Juden und viele Flecken und grosse und menschenreiche Vereine, so reicht die Zahl „über 4000“ nicht mehr aus. Eben diese viele Städte der Juden bewohnenden Essäer schliesst aber Philo I bestimmt aus: *ο἗τοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτενομένων χειροῆθεις ἀνομίας, εἰδότες ἐκ τῶν συνόντων, ὡς ἀπ' ἀέρος φθοροποιῶ νόσον, ἐγγινομένην προσβολήν (l. προβολήν) ψυχᾶς ἀνίατον*. Der Widerspruch lässt sich nun einmal nicht so ausgleichen, wie es Zeller (S. 314) versucht: durch die Annahme, dass die Essäer „die Städte [welche sie nach Philo I wie die Pest flohen] zwar nicht gänzlich vermieden, aber im Durchschnitt das Landleben und die Einsamkeit vorzogen“. Zeller beruft sich wohl auch darauf, dass die Essener in der kurzen Schilderung des Josephus Ant. XVIII, 1, 5 bezeichnet werden als *τὸ πᾶν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι*, obwohl sie doch nach Philo I. II auch Handwerk betrieben. Ohne alles Handwerk lässt sich schon wegen der nötigen Geräte auch Ackerbau nicht betreiben, und in seiner früheren, ausführlichen Schilderung b. i. II, 8, 5 hat Josephus die Handwerke nicht vergessen (*πρὸς ἃς ἕκαστοι τέχνας ἴσασιν*). Dass die Essener die Handwerke wie die Pest flohen, hat er nirgends gesagt. Zeller ist in seiner Ausgleichung auch nicht so sicher, dass er nicht selbst hinzufügte: „Sofern aber zwischen

den beiden Aussagen Philo's noch eine Differenz bleibt, wird man (mit Lucius, Essen. 22) derjenigen der Apologie als der späteren und genaueren den Vorzug geben müssen.“ Allein Philo I hat nicht nur früher geschrieben, sondern ist, wie schon Josephus lehrt, auch früher bekannt geworden, wogegen Philo II erst von Eusebius bezeugt und schwerlich mit Recht vorgezogen wird. Was hätte man überhaupt von einem Schriftsteller zu halten, dessen erste Darstellung der Wahrheit so gänzlich widersprochen hätte! Zur Unterstützung von Philo II könnte man sich berufen auf Josephus b. i. II, 8, 4: *μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν (τῶν Ἑσσηνῶν) πόλις, ἀλλ' ἐν ἐκάστη κατοικοῦσι (μετοικοῦσι Hippolytus) πολλοί.* Zeller (S. 315) verwirft das auch von Schürer gebilligte *μετοικοῦσι* und erklärt: „Sie wohnen nicht blos in Einer Stadt, sondern in mehreren, und in jeder von diesen ihrer viele.“ Allein, dass *ἀλλ'* gehört zu dem Wohnen Vieler in jeder Stadt (nicht der Juden, sondern der Essäer). Meines Erachtens hat man auszugehen von der verbreiteten Annahme einer einzelnen Stadt der Essäer<sup>1)</sup>, welcher Josephus stillschweigend mehrere entgegensetzt, aber nicht *πολλὰς πόλεις τῶν Ἰουδαίων*, wie Philo II, sondern, wie er alsbald schreibt, *πόλεις τοῦ τάγματος*, eigene Niederlassungen. Fragt es sich, ob man dann *κατοικοῦσι* beibehalten oder *μετοικοῦσι* vorziehen soll, so lese man nur weiter: *Καὶ τοῖς ἐτέρωθεν ἤκουσιν αἰρετισταῖς ἀναπέπταται τὰ παρ' αὐτοῖς ὁμοίως ὡσπερ ἴδια (fast wörtlich übereinstimmend mit Philo I § 14 οὐθενὸς οἰκία τις ἔστιν ἴδια . . . ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἐτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων), καὶ πρὸς οὓς οὐ πρότερον εἶδον εἰσίσαιν ὡς συνεθεσιτάτους . . . κηδεμῶν δὲ ἐν ἐκάστη πόλει τοῦ τάγματος ἐξαιρέτως τῶν ξένων ἀπο-*

1) Dio Chrysostomos bei Synes. p. 39 *ἔτι καὶ τοὺς Ἑσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτὰ που τὰ Σόδομα.* In der Heidenwelt kannte man also neben der versunkenen Lasterstadt Sodom auch eine selige Tugendstadt der gerühmten Essener.

(XLVI [N. F. XI], 2.)

*δείκνυται, ταμειῶν ἐσθῆτα καὶ τὰ ἐπιτήδεια.* Da ist doch in jeder πόλις τοῦ τάγματος die Rede von Genossen aus anderen Niederlassungen, also anderer Essäer-Städte Bürgern, welche gastliche Aufnahme finden, und von einem eigenen Pfleger für Fremde<sup>1)</sup>. Das *μετοικεῖν* heisst ursprünglich 'umziehen, anderswohin gehen', und wenn von den Essäern ein bleibender Pfleger für die Fremden angestellt war, werden wir auch nicht blos an vorübergehende Besuche Fremder zu denken haben, sondern auch an längeren Aufenthalt von Fremden, auf welche *μετοικοῦσι* auch in diesem Sinne zutrifft<sup>2)</sup>. Der kürzere oder längere Aufenthalt wird durch diesen Ausdruck ganz gut zusammengefasst, so dass man kaum mit Zeller zu erwarten braucht *μέτοικοί εἰσιν*. Ich meine hier sogar in jeder Essäer-Niederlassung von den Eingeborenen eine Art von Inquilinen unterschieden zu finden und erklären zu dürfen: Eine (einzige) Stadt aber haben sie nicht (einer einzigen Stadt Bürger aber sind sie nicht), sondern in jeder (ihrer Städte) sind viele Inquilinen, mehr als vorübergehende Gäste. Bei der Lesart *κατοικοῦσι* wird die Sache kaum geändert, weil die vielen Bewohner ihre Schranke haben an der Gesamtzahl „über 4000“.

Wie Philo II § 2 Essäer von Abstammung (*τὸ γένος*), welche Josephus ausdrücklich nennt, völlig ausschliesst, ist schon oben (S. 300 f.) erörtert worden. Hat Josephus (b. i. II, 8, 13) noch verheiratete Essäer bezeugt, welche das *ἐκλιπεῖν ἅπαν τὸ γένος τάχιστα* verhüten wollten, so hat Philo II das sich ehelich fortpflanzende *γένος* schon völlig beseitigt und ist angelangt bei der lediglich durch

<sup>1)</sup> Fremde Genossen, welche nicht immer anwesend waren, also nur vorübergehende Besuche machten, erwähnt bei den Gemeindegemeinschaften der Essäer Josephus b. i. II, 8, 5: *συγκαθεζομένων τῶν ξένων, οἳ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες.*

<sup>2)</sup> Passow giebt von *μετοικέω* als zweite Bedeutung an: an einem Orte als *μέτοικος* für ein Schutzgeld wohnen. Bei den Essäern fiel das Schutzgeld weg, weil der Einzelne kein Geld besass.

freiwilligen Zutritt sich Jahrtausende erhaltenden gens sine ulla femina des Plinius, diesem Gegenstück zu der gens Amazonum sine ullo viro. Da tritt Philo II aber auch in einen offenen Widerspruch gegen die Jugend unter den Essäern, welche Philo I bezeugt und selbst Josephus noch zulässt<sup>1)</sup>. Philo II schliesst von den Essäern alle Jugend so bestimmt als möglich aus: *Ἐσσαιῶν γοῦν κομιδῇ νήπιος οὐδείς, ἀλλ' οὐδὲ πρωτογένειος ἢ μειράκιον, ἐπεὶ τὰ γε τούτων ἀβέβαια ἤδη τῷ τῆς ἡλικίας ἀτελεῖ συννεωτερίζονται· τέλειοι δὲ ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλινάντες ἤδη, μηκέτι ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος ἐπιρροῆς ἐπικλυζόμενοι μήτε ὑπὸ τῶν παθῶν ἀγόμενοι, τὴν ἀψευδῆ καὶ μόνην ὄντως ἐλευθερίαν καρπούμενοι.* Dass es bei den Essäern keine Jüngeren als voll erwachsene, ja schon dem Greisenalter nahe Männer gebe, kann Philo I nimmermehr geschrieben haben, welcher doch in deren Synagogen junge (Greise?) unter Alten sitzen lässt (§ 8), Unterricht in Haus- und Gemeindeverwaltung (§ 10), in Keuschheit für das ganze Leben (mindestens schon angehender Greise?), in Enthaltbarkeit (für schon über sinnliche Triebe hinaus gekommene Männer?) bezeugt. Philo II schliesst selbst die Erziehung fremder Knaben aus, welche Zeller (S. 321) aus Josephus herbeizieht: „An dieser Erziehung werden wohl auch diejenigen Knaben teilgenommen haben, welche von den neu Eintretenden in eine Essenergemeinde mitgebracht wurden. [Josephus spricht nur von fremden Knaben.] Dass es nämlich auch solche geben musste, lag in der Natur der Sache, da die Essener sich den Zugang neuer Mitglieder, ohne den ihr Verein nicht bestehen konnte, in hohem Grade erschwert hätten, wenn sie nur Kinderlose oder Solche aufnehmen wollten, deren Kinder

<sup>1)</sup> B. i. II, 8, 2: *καὶ γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς (τοῖς Ἐσσηνοῖς), τοὺς δ' ἄλλοτριούς παῖδας ἐκλαμβάνοντες, ἀπαλοὺς ἐτι πρὸς τὰ μαθήματα, συγγενεῖς ἡγούνται καὶ τοῖς ἡθεσι τοῖς ἑαυτῶν ἐντυποῦσι.* Dahin gehört auch die in zwei Stufen nach drei Jahren erfolgende Aufnahme der Novizen (§ 7).

bereits selbständig waren.“ Meines Erachtens haben wir es hier weniger mit Natur als mit Unnatur zu thun. Philo II hat von den Essäern keine andere Vorstellung als Plinius, nach welchem „in diem ex aequo conversarum turba renascitur, large frequentantibus, quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctibus agitat . . . tam fecunda illis aliorum vitae poenitentia est.“ Wie er bei den Essäern durchaus keine Jugend zulässt, so sagt und weiss er auch nichts von Erziehung und Unterricht der Jugend bei ihnen. Alles geht bei ihm hinaus auf ein mönchisches *κοινόβιον*<sup>1)</sup>.

Dass Philo I die Ehelosigkeit der Essäer nirgends erwähnt, eher das Gegenteil erschliessen lässt, ist schon oben bemerkt worden (S. 303 f.). Josephus berichtet über die Essener b. i. II, 8, 2 (vgl. Ant. XVIII, 1, 5): *καὶ γάμον μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς . . . τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελείας φηλασσόμενοι καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν.* Selbst diese ehelosen Essäer verwarfen die Ehe durchaus nicht, wie wenn ihnen, mit Zeller (S. 366) zu reden, „die Sinnlichkeit für etwas Unreines, die Abtötung der Begierden für die erste sittliche Anforderung“ gegolten hätte, sondern weil sie die Weiber für frech und unzuverlässig hielten. Josephus erwähnt aber § 13 noch einen Teil der Essener (*ἔταρον*

<sup>1)</sup> Doch zeigt sich ein kleiner Unterschied. Philo I § 14 und Philo II § 3 stimmen darin überein, dass die Wohnung (*οἰκία*) keines einzelnen Essäers Eigentum ist. Aber Philo I § 15 lässt die Essäer wohl zusammenwohnen nach Sippschaften (*κατὰ θιάσους συνοικεῖν*), dagegen die Mahlzeiten gemeinsam halten (*κοινὰ δὲ τροφὰ συσσίτια πεπονημένων*). Philo II § 3 lässt die Essäer nach Sippschaften (hier besser: Gruppen) nicht blos zusammenwohnen, sondern auch speisen: *οἰκοῦσι δὲ ἐν ταύτῃ, κατὰ θιάσους ἐταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι.* Das Gemeindemahl, welches dem Stammesleben entspricht, wie bei den Spartiaten und Kretern, scheint ja in diesem mönchischen Zusammenleben zu fehlen, es müsste denn angedeutet sein § 6: *κοινὴ δὲ οὐ τράπεζα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐσθῆς αὐτοῖς ἐστι.* In jedem Falle ist Philo I klarer als Philo II.



Ἐσσηγῶν τάγμα), welcher die Ehe sogar für Pflicht hielt und zur Erhaltung des Stammes aufrecht erhielt: μέγιστον γὰρ ἀποκόπτειν οἶονται τοῦ βίου μέρος, τὴν διαδοχὴν, τοὺς μὴ γαμοῦντας, μᾶλλον δέ, εἰ πάντες τὸ αὐτὸ φρονήσειαν, ἐκλιπεῖν πᾶν τὸ γένος τάχιστα. Das Geschlecht, dessen Aufhören die Caelibes bald herbeiführen würden, braucht, da es sich nur um eine inneressenische Frage handelt, gar nicht das ganze Menschengeschlecht, sondern nur das Geschlecht oder der Stamm der Essener zu sein. Kommt doch auch die allgemeine Frage über die Befleckung des Geistes durch die Sinnenlust gar nicht zur Sprache. Diese Essäer gehen, wie ihre ehelosen Genossen, vom Misstrauen gegen die Weiber aus und heiraten die Frauen erst dann, wenn diese eine dreijährige Probe bestanden haben und drei Mal gereinigt sind zur Feststellung ihrer Fruchtbarkeit. Auch Zeller (S. 320 f.) findet hier nur eine Minderheit, welche Josephus erst nachträglich erwähne, und erklärt es für unstatthaft, dass ich bei den Essenern die Ehelosigkeit erst verhältnismässig spät Eingang gefunden haben lasse und auch dann nur bei einer Minderheit. Aber an derselben Stelle, wo Josephus (Ant. XVIII, 1, 5) die Ehelosigkeit der Essener kurz erwähnt, hat er vorher deren uraltes Bestehen (vor allen hellenischen und barbarischen Tugendstrebern) behauptet. Sollte er mit Plinius (Hist. nat. V, 17) das Unglaubliche geglaubt haben: ita per saeculorum milia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur? Er kennt doch auch einen Teil der Essener, welche sich zur Ehe für verpflichtet hielten, um den Stamm nicht bald aussterben zu lassen. Wie hätten diese nur aufkommen können, wenn der Verein der Essäer länger als 1000 Jahre ohne Ehe fortbestanden hätte? Nein, Josephus selbst wird als die Erhalter des Essenismus in so vielen Jahrhunderten nicht die ehelosen, sondern die verehelichten Essener angesehen haben. Dass er diese erst nachträglich erwähnt, erklärt sich gerade dadurch, dass die in der römischen Zeit bei den Essäern

durch das Zuströmen weltflüchtiger Juden um sich greifende Ehelosigkeit eine Aufsehen erregende Neuigkeit war, welche mit grosser Übertreibung auch dem Plinius zu Ohren kam. Die unheimliche Zeit vor dem jüdischen Kriege war wahrlich eher dazu geeignet, Juden zur Ehelosigkeit zu bewegen und bei dem entlegenen Stamme der Essäer Ruhe und Frieden suchen zu lassen, als einen Teil der von der Welt geschiedenen Essäer in das Joch der Ehe zu treiben. Ist doch zu dieser Zeit auch den Christen von Korinth, wohl von Judenchristen (vgl. Offbg. XIV, 4), die Ehelosigkeit gepredigt worden, und mit Rücksicht auf die gedrückte Zeit hat selbst Paulus 1. Kor. VII, 26 f. die Ehelosigkeit empfohlen. Dass Josephus die verheirateten Essener tatsächlich als die Minderheit bezeichne, ist ein grundloser Schluss, da ja auch Paulus Röm. III, 3. XI, 17 die ungeheure Mehrheit der christungläubigen Juden mit *τινές* bezeichnet. Mit Grund meine ich in dieser Zeitschrift 1900, II, S. 210 f., darauf hingewiesen zu haben, dass auch bei Verwandten der Essäer die Ehefrage ihre Rolle gespielt hat<sup>1)</sup>.

Philo II beschreibt nur ehelose Essäer. Aber er besetigt auch das heilige Naturgesetz der menschlichen Fortpflanzung und die sittliche Verpflichtung der Kinder gegen die Eltern, welche Philo I anerkennt (s. oben S. 301). § 7: *οἱ δὲ δὴ πρεσβύτεροι*<sup>2)</sup>, *κὰν εἰ τύχοιεν ἄτεκνοι*<sup>3)</sup>, *καθάπερ οὐ πολὺπαιδες μόνον, ἀλλὰ καὶ σφόδρα εὐπαιδες ἐν εὐτυχιστάτῳ καὶ λιπαρωτάτῳ γήρᾳ τὸν βίον εἰώθασι καταλύειν, ὑπὸ τοσούτων προνομίας ἀξιούμενοι καὶ τιμῆς, ἐκουσίῳ γνώμῃ ἢ φύσεως ἀνάγκῃ θεραπεύειν ἀξιούντων.* Vergleicht man Philo I § 18, so wird die sittliche Pflicht

<sup>1)</sup> Einen Abschluss der Ehefrage giebt der judenchristliche Clemens Rom., welcher Hon. III, 26 von dem wahren Propheten aussagt: *γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ, εἰς ἀγγελίαν πάντας ἀγει.*

<sup>2)</sup> So fällt Philo II, welcher von den Essäern alle Jugend ausschliesst, fast aus der Rolle.

<sup>3)</sup> In dem Falle, dass sie vor ihrem Eintritt Kinder gehabt haben. Diese müssten sie aber draussen gelassen haben.

der Kinder zur Pflege der Eltern erniedrigt zum Naturzwange und ersetzt durch freiwillige Pflege der Greise (nicht Greisinnen) von Seiten der Vereinsgenossen. Weiter lesen wir von den Essäern § 8: *γάμον παρητήσαντο μετὰ τοῦ διαφερόντως ἀσκεῖν ἐγκράτειαν*. Bei mindestens angehenden Greisen, welche über sinnliche Leidenschaften völlig hinaus gekommen sind (§ 2), ist diese Bemerkung recht überflüssig. Um so mehr muss auch der Schluss (§§ 8. 9) befremden, wo die Ehelosigkeit der Essäer durch eine noch schlechtere Meinung von den Weibern begründet wird als bei Josephus b. i. II, 8, 2. Aber nicht bloß das Weib wird als eine unerträgliche Störung der (mönchischen) Gemeinschaft geschildert, sondern auch Kinder als eine schreckliche Last: *ὁ γὰρ ἢ γυναικὸς φίλτροις ἐνδεθεῖς ἢ τέκνων ἀνάγκη φύσεως προκηδόμενος οὐκέτι πρὸς ἄλλους ὁ αὐτὸς ἐστίν, ἀλλ' ἕτερος γέγονε, λεληθὼς ἀντὶ ἐλευθέρου δοῦλος*. Der heilige *θεσμὸς φύσεως* des Philo I wird bei Philo II zu der unerfreulichen *ἀνάγκη φύσεως*, welcher man durch Weltflucht möglichst zu entgehen sucht. Solche Essäer mag Philo II nicht bloß von Privatleuten, sondern auch von grossen Königen (es wird nicht gesagt: von ihren Landesherrn) angestaunt und geehrt sein lassen. Der echte Philo kann sich eines solchen Copisten nicht freuen. Zeuge ist Philo II nicht sowohl für den jüdischen Essäismus als vielmehr für das entstehende christliche Mönchtum, welches eine Empfehlung durch den berühmten Philo suchte.

Dass die Ansicht von den Essäern als einem Volkstamme bestätigt wird durch Zeugen von Hippolytus (Refutatio) bis Nilus, meine ich schon in meiner „Ketzergeschichte d. U.“ (S. 133 f.) hinreichend nachgewiesen zu haben. Im Wege würde dieser Ansicht Philo I nur dann stehen, wenn er die Essäer wirklich nicht als einfache Volksleute, sondern als geschulte Allegoristen darstellen sollte.

Ich verkenne es durchaus nicht, dass Zeller's Erklärung von Philo's I Bericht über die Synagogenvorträge

bei den Essäern (S. 328 f.) vielen Schein für sich hat, kann mich aber von derselben nicht überzeugen, wenn ich den ganzen Abschnitt über die Philosophie der Essäer zusammenfasse und noch andere Schriften Philo's herbeiziehe. Philo I §§ 7—9: φιλοσοφίας τε (δὲ edidi) τὸ μὲν λογικόν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτήσιν ἀρετῆς, λογοθήρῃς, τὸ δὲ φυσικόν, ὡς μείζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολόσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται (d. h. doch: ausser den biblischen Lehren von Gott und Schöpfung), τὸ ἡθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπτταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακοχῆς ἐνθέου (also auch die Ethik auf biblischer Grundlage, nach den väterlichen Gesetzen, welche keine Menschenseele ausdenken kann ohne göttliche Eingebung). τούτους ἀναδιδάσκονται μὲν καὶ παρὰ τὸν ἄλλον χρόνον, ἐν δὲ ταῖς ἐβδόμαις διαφερόντως. ἱερὰ γὰρ ἢ ἐβδόμη νενομίσται, καθ' ἣν τῶν ἄλλων ἀνέχοντες ἔργων καὶ εἰς ἱεροῦς ἀφικνούμενοι τόποις, οὐ καλοῦνται συναγωγαί, καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται, μετὰ κόσμον τοῦ πρέποντος ἀκροατικῶς. εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβῶν, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει. τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται. Durch Alles zieht sich der Grundgedanke, dass die ganze Philosophie der Essäer, von der Physik der religiöse Teil, vollends die Ethik auf biblischer Grundlage beruht. Ist nun aber nach Vorlesung der Bibel in den Synagogen das ὅσα μὴ γνώριμα ἀναδιδάσκειν allegorische Schrifterklärung? Keineswegs. Philo beginnt sein 3. Buch de specialibus legibus (Opp. II, 300): ἰδοὺ γέ τοι τολμῶ μὴ μόνον τοῖς ἱεροῖς Μωσέως ἐρμηνεύμασιν ἐντυγχάνειν, ἀλλὰ καὶ φιλοπιστημόνως διακίπτειν εἰς ἕκαστον καὶ ὅσα μὴ γνώριμα ποῖς πολλοῖς διαφιλάττειν καὶ ἀναφαίνειν. Bei dem 6. und dem 7. Gebote des Dekalogs unternimmt er es, wissenschaftlich durchzugucken in Jegliches, sie so zu sagen

unter die Lupe zu nehmen und Alles, was in ihnen der Menge nicht bekannt ist, aufzubewahren (als in beiden Geboten enthalten) und an das Licht zu bringen. Das sind die ungeschriebenen *ἐν εἶδει νόμοι*, welche in den geschriebenen Hauptgesetzen enthalten sind. Philo behauptet ja de decem oraculis § 3 (II, 183) über die von Gott selbst verkündigten Worte des Dekalogs: *καὶ νόμους εἶναι καὶ νόμων τῶν ἐν εἶδει κεφάλαια*. Schon die erste Pentas des Dekalogs gilt ihm (ebdas. § 32, II, 208) als *κεφαλαιώδη τύπον περιέχουσα, τῶν δὲ ἐν εἶδει νόμων οὐκ ὀλίγος ἀριθμός*. Nach diesem Gesichtspunkte behandelt Philo de specialibus legibus III zwei der Hauptgebote des Dekalogs, um *ὅσα μὴ γνώριμα τοῖς πολλοῖς* aufzubewahren und an das Licht zu bringen, § 2 *πειράσσομαι πάλιν καθ' ἕκαστον τῶν γενῶν ἐφαρμόζειν τοὺς ἐν εἶδει νόμους*. An das geschriebene Hauptgebot *Ὁὐ μοιχεύσεις* als *γένος* fügt er als *εἶδη* zunächst ungeschriebene Verbote geschlechtlicher Vermischung mit verwandten Weibern, Müttern, Schwestern u. s. w., Päderastie u. s. w., ebenso an das Hauptgebot *Ὁὐ φονεύσεις* allerlei speciales leges, auch gegen die Kinderaussetzung. Das ist Specification und Durchführung im Detail, wie sie auch den essäischen Synagogenrednern zunächst liegen musste, ja, auch unseren Predigern am nächsten liegt. Allegorische Schrifterklärung ist dabei höchstens Nebensache oder gelegentliches Beiwerk. Philo selbst beginnt ja schon seine Schrift *περὶ τῶν δέκα λογίων, ἃ κεφάλαια νόμων εἰσι* (II, 180) mit der Erklärung: *εἴ τις ὑποφαίνοιτο τρόπος ἀλληγορίας* (wenn eine Art von Allegorie unvermerkt zum Vorschein kommt), dieselbe nicht vorübergehen zu lassen. Aber er lässt sie vorübergehen § 20 (Opp. II, 198), indem er auf *ἀλληγορηθέντα ἐν ἑτέροις* verweist. In der für obige Frage entscheidenden Schrift de specialibus legibus III läuft nur nebenbei und gelegentlich eine allegorische Schrifterklärung mit unter, wird aber ausdrücklich als esoterisch bezeichnet und so von demjenigen unterschieden, was Philo gerade in dieser Schrift

an das Licht bringen will, § 32 (II, 329): *Ἦδε μὲν αἰτία, ἣ παρὰ πολλοῖς εἴωθε λέγεσθαι. ἑτέραν δὲ ἤκουσα θεσπεσιῶν ἀνδρῶν, τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβάνόντων εἶναι σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀρρητῶν.* Philo I wird schwerlich daran gedacht haben, dass der essäische Redner auch den jungen Zuhörern in den Synagogen solche Deutungen vorgetragen haben sollte, welche das Mysteriöse der allegorischen Schriftbehandlung aufgehoben haben würden<sup>1)</sup>. Freilich fährt Philo I über die Essäer fort: „Denn das Meiste wird durch Symbole in altmodischer Weise bei ihnen philosophirt.“ Aber giebt er hier die Begründung für das *ὅσα μὴ γνώριμα τοῖς πολλοῖς ἀναδιδάσκειν*? Sehr wohl kann er mit dieser Begründung die ganze Ausführung über die Philosophie der Essäer abschliessen, deren biblische Vermittlung er bei der Physik thatsächlich, bei der Ethik ausdrücklich hervorgehoben hat. „Durch Symbole philosophiren“ bedeutet die biblische Vermittlung, welche auch dadurch ausgedrückt wird, dass die Essäer sich anleiten lassen von den väterlichen Gesetzen, welche kein Mensch ausdenken (auch nicht ihre *γένη* oder *κεφάλαια* in *εἵδεσιν* ausführen) kann ohne göttliche Eingebung. Allerdings hat Philo I selbst vorher (p. 449 sq. 156) durch Symbole des handelnden und redenden Moses allegorisch höhere Wahrheiten ermittelt. Keime von Allegorie liegen schon in jeder Inspirationslehre und mögen schon bei den Essäern sich geregt haben. Aber *τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν* findet Philo vit. Mos. I, 5 auch bei den Gelehrten der Ägypter zur Schau getragen in ihren heiligen Schriften und in dem Tiercultus. Bei den Essäern

<sup>1)</sup> Über dieses Mysteriöse vgl. Philo de Cherub. 12 (Opp. 1, 146), de sacr. Ab. et Caini 15 (I, 173 sq.). 39 (I, 189) *ἄδεται δὲ τις καὶ τοιοῦτος ὡς ἐν ἀπορρητοῖς λόγος, ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρὴ νεωτέρων ὅτα ἐπιμυράξαντας*, de somn. I, 26. 27 (I, 646 sq.), de provid. II, 40 (graec. II, 651) *οὐ θέμις τὰ ἱερὰ μυστήρια ἐκλαλεῖν ἀμνήτοις.* Sollten die jungen Zuhörer in den Synagogen der Essäer schon alle eingeweiht gewesen sein?

findet er die Symbolphilosophie recht altmodisch, was bei ihm (de plant. Noë § 38) keineswegs sehr löblich ist und auf jeden Fall einen wesentlichen Abstand von philonischer Kunst in allegorischer Schrifterklärung ausdrückt. Dass die überwiegende Symbolphilosophie der Essäer nur die biblische Vermittlung bedeutet, kann man auch dadurch bestätigt finden, dass Philo I § 10 von dem Meisten (was biblisch gehalten ist) übergeht zu dem Übrigen des Unterrichts in mehr classischer Fassung: *καιδεύονται δὲ εὐσέβειαν, δσιότητα, δικαιοσύνην* (man denke an das classische *ὄσιος καὶ δίκαιος*), *οἰκονομίαν, πολιτείαν* (rem domesticam et rem communem vel publicam) *ἐπιστήμην τῶν πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων* (ganz in gangbaren Ausdrücken der ethischen Philosophie), *αἰρέσεις ὧν χρῆ καὶ φυγὰς τῶν ἐναντίων*. Die Philosophie der Essäer soll wohl meist biblisch vermittelt sein, aber doch in der Ethik auch der gangbaren wissenschaftlichen Fassung entsprechen.

Wissenschaftliche Geschichtsforschung kann durch eingehende Verhandlungen nur gefördert werden. Dieser mein Widerspruch gegen den hochverdienten Nestor religionsgeschichtlicher Geschichtsforschung verleugnet durchaus nicht die Anerkennung, welche ihm auch auf diesem Gebiete gebührt.

## XIII.

## Zwei Randbemerkungen zu neutestamentlichen Stellen.

Von

Cand. theol. **F. Walther Schiefer**,  
Leipzig-Neustadt.

Es ist noch nicht allzu lange her, da erregte das Dictum vom „jüdischen Hintergrunde“ im Neuen Testament eine Sturmflut der Aufregung. Wenn jetzt die Wogen ruhiger zu gehen scheinen, so liegt es wohl daran, dass man sich an dieses Wort gewöhnt hat oder eingesehen hat, dass doch mehr Wahrheit dahinter steckt, als im Anfang der Fall zu sein schien. Die nachfolgenden wenigen Zeilen wollen nun Parallelen aus dem jüdischen Hintergrunde zum neutestamentlichen Texte bieten. Sie wollen damit ihrerseits darauf hinweisen, wie sehr doch auch die apokalyptische Litteratur des Judentums geeignet sein könnte, Licht zu werfen auf dunkle Gebiete.

### I. Zu Evangelium Matth. IV, 1—11.

Es handelt sich um die bekannte Perikope von der Versuchung Jesu. Hier macht es den Exegeten Schwierigkeiten, den „ὄρος ὑψηλὸν λίαν“ (v. 8) zu erklären. Ist an dieser Stelle ein bestimmter Berg gemeint und welcher, oder ist hier an eine „Wunderwirkung des Teufels“ etc. zu denken? Ich glaube, keines von beiden ist nötig. Wir finden in der pseudepigraphen Apokalypse des Baruch cap. 76 folgende Stelle: 3) „ascende igitur verticem montis istius et transibunt in conspectu tuo omnes regiones terrae istius, et figura orbis, et vertex montium, et profundum



vallium, et profunda maris, et numerus fluviorum, ut videas quod relinquis et quo vadis.“

Hier liegt eine frappante Ähnlichkeit vor. Was folgt daraus? Nicht, dass beide von einander abhängig sind, sondern vielmehr ein Anderes. Ich glaube, wir haben hier eine volkstümlich-jüdische geographische Anschauung vor uns, dahingehend, dass es irgendwo — etwa in unwegsamer, unbekannter Gegend der Erde — einen Berg gäbe, der wirklich eine solche Höhe besitze, dass man von seinem Gipfel aus eine Rundschau habe über die ganze Erde, dass man von seiner Spitze aus „omnes regiones terrae istius“ bzw. *πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου . . .* überschauen könne.

## II. Zu 1. Kor. 15, 28.

Hier weist Paulus darauf hin, dass auch Christi Herrschaft ein Ende nehmen werde in dem Sinne, dass er sich dem Vater-Gott unterordnet, *„ἵνα ἡ ὁ θεὸς πάντα ἐν παῖσιν“*. Das Reich des Messias hat also auch nicht ewige Dauer, sondern geht über in die ewige Gottesherrschaft. Zu dieser Meinung finden sich in dem apokalyptischen Material zwei Stellen, einmal im 4. Ezrabuche 7, 28 und sodann in der Baruchapokalypse 74, 2. Über die Stelle des 4. Ezrabuches habe ich ausführlich gehandelt und darf mich wohl hier mit einem Hinweise begnügen<sup>1)</sup>. Die Stelle in der Apokalypse des Baruch cap. 74, 2 hat Erwähnung gefunden in dieser Zeitschrift (vgl. XLV [N. F. X], Heft 3, S. 338)<sup>2)</sup>.

Ziehen wir die Folgerungen. Es war jüdische Theologenmeinung nicht nur, sondern jüdische Volksansicht und Volksglaube, dass erst die Gottesherrschaft das Abschliessende bildet. „Sie erst ist das ganz Vollkommene, das kein Ende nehmen wird.“ Und wenn der Apostel

<sup>1)</sup> Schiefer, Die religiösen und ethischen Anschauungen des 4. Ezrabuches etc., Leipzig 1901, S. 56 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Weber, Jüdische Theologie, 2. Aufl., S. 373.

Paulus eine Äusserung, wie die obige ist, tut, so sehen wir daran, dass auch er ein Kind seiner Zeit ist, dass auch er sich nicht ganz hat freimachen können aus den Fesseln der religiösen Volksmeinung, aus den Banden des „jüdischen Hintergrundes“.

---

## Anzei g e.

---

Adolf Bolliger, Marcus der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums. Altes und Neues zur synoptischen Frage. Programm zur Rectoratsfeier der Universität Basel. Basel 1902. 4°. 100 S.

Der Verfasser fühlt sich (S. 38, Anm.) einem Anhänger der Marcus-Hypothese zu ganz besonderem Danke verpflichtet. Weil Holsten's beide Schriften über die Evangelienfrage (1883. 1886) auf der Baseler Bibliothek fehlen, bat er ihn vor Jahren um dieselben. Da versicherte er ihm: „Das ist reine Maculatur; die brauchst du nicht zu lesen.“ So arbeitete sich denn Bolliger ohnedies in das synoptische Problem hinein, am meisten gefördert durch Klostermann. Wider Klostermann aber und Andere [vielleicht auch den Schreiber dieses?] wurde ihm völlig evident des Marcus Paulinismus. „Im Frühjahr 1902 bat ich mir von jenem Anhänger der Marcus-Theorie nochmals die Schriften Holsten's aus. Es war zwar immer noch Maculatur, aber sie wurden doch freundlich aus der Bibliothek herausgesucht. Und die Lectüre überzeugte mich, dass diese Maculatur auch auf ihren schwächsten Seiten Besseres enthält als die der Marcus-Männer auf ihren besten. Und nun habe ich die Freude, Vieles selber bemerkt zu haben, was Holsten vorlängst sah. Er hat mir noch für Einiges die Augen aufgethan. Aber weil ich zuvor selber gesucht, bin ich nun nicht in Gefahr, ein Knecht des starken, trefflichen Mannes zu werden. Ich kann mit eigenen Augen sehen und der Hoffnung leben, dass das, was Holsten nicht erreicht, auf verbessertem Wege doch erreichbar sei, die Überwindung der Marcus-Hypothese in all ihren Formen.“ Die Marcus-Hypothese hat Schleiermacher selbst nicht aufgestellt, wohl aber veranlasst, durch seine Be-

sprechung zweier Bruchstücke des Papias im Jahre 1832. Da hat er, wie Bolliger (S. 1) meint, einen Geist des Irrtums in die Evangelienfrage hereingeleitet. „Mir scheint, nach 70 Jahren soll endlich jenem Geist gekündigt werden. Versuchen wir den Exorcismus! Denen, die bisher den Exorcismus versuchten, den Klostermann, Hilgenfeld, Holsten, Zahn, Schlatter, Hadorn u. a. muss immer noch etwas von der nötigen ἐξουσία gemangelt haben; vielleicht war auch die Zeit nicht günstig. So oder so, das Werk ist jedenfalls nicht gethan.“ Wird Bolliger es vollbraeht haben?

In dem ersten Abschnitt „Über die Papias-Fragmente bei Euseb“ (S. 1—12) kommt Bolliger zu keinem für Unseren neuen Hauptergebnis: „Unser kanonischer Matthäus hat nicht eine Doppelquelle: Marcus und Spruchsammlung, zur Voraussetzung. Matthäus, wenn nicht der kanonische, so doch ein vom kanonischen nur mässig verschiedenes Buch, ist vielmehr die Quelle des Marcus. Das Spruchbuch . . . wird dabei, wie ich denke, völlig verschwinden.“ In dem zweiten Abschnitte „Marcus und seine Quelle“ (S. 12—100) hat Bolliger, doch nur an fünf Capiteln, eingehend bewiesen, „dass Marcus der Bearbeiter des Matthäus ist“ (S. 73). Für die übrigen elf Capitel beschränkt er sich, um die Grenzen eines Programms nicht zu überschreiten, auf das Wesentliche (S. 73—100). Also doch ein opus imperfectum. Es ist nicht zu verkennen, dass Bolliger gegen die reine Marcus-Hypothese, als deren zuversichtlichen Verfechter er Paul Wernle an seiner Facultät hat, auch wie sie von Heinrich Holtzmann und Wilhelm Soltau verfochten wird, sehr gewichtige Schläge führt. Mit Recht erklärt er es (S. 24) für „eine absolute Unmöglichkeit“, dass bei Marcus I, 12. 13 die Versuchungsgeschichte in ihrer ältesten, fast noch keimartigen Gestalt vorliege, wenn er auch Jesum hier nicht als den zweiten Adam, sondern als den Herrn aller Dinge, auch der wilden Tiere, gezeichnet wissen will. Auch für ihn (S. 29) ist die Psychologie zu hoch, dass Matth. VII, 28. 29 den Eindruck der Bergrede, welche Marcus nicht bietet, aus Mc. I, 22, wo der Eindruck einer nicht mitgeteilten Rede geschildert wird, entnommen haben sollte. Mc. II, 20 ἐν ἐρείῃ τῆ; ἡμέρῃ ist allerdings „nur als Zusatz zum Matthäus-Text verständlich; und das ist nun wieder einer von den Zusätzen, die auch den gläubigsten Anhänger der Marcus-Hypothese zur Bekehrung führen könnten“ (S. 47). Mc. II, 23

ὁδὸν ποιεῖν = iter facere ist „ein Latinismus, wie Marcus deren mehrere hat“ (S. 48). Ich schliesse mit S. 70: „Den absolut stringenten Beweis, dass Mc. gegenüber Mt. secundär ist, ergeben die Verse [V,] 3 bis 5. Wir haben an diesen Versen, deren Inhalt über Mt. hinausgeht, einen Nebensatz mit gehäuften Notizen von grosser Schwerfälligkeit . . . Wir haben hier das mehrerwähnte Parallelogramm der Kräfte in einem Prachtsparadigma: Das Gehäuften und Ungeschickte im Aufbau entsteht augenscheinlich durch das Bestreben, eine Fülle von Notizen anzubringen, ohne den Gang der Erzählung durch Structurwechsel zu unterbrechen. Ein von keiner Vorlage abhängiger Schriftsteller kann nie so schreiben; er wird das in den complicirten Nebensatz gezwungte wichtige Material nicht an eine Notiz über den Ort (ἐκ τῶν μνημείων) anbinden. Wir sehen aus dieser Sachlage deutlich, dass Mc. an einen ihm vorliegenden Typus der Erzählung gebunden ist, und zwar ist es kein anderer als der des Mt.; Mc. ist v. 2 durch Mt. VIII, 28 (ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι) geleitet und kehrt nach der langen Abschweifung v. 7 zu Mt. zurück.“ Lucas VIII, 27—29 hatte allen Grund, solches Ungeschick zu bessern.

Bolliger (S. 18. 23) macht der Marcus-Hypothese noch das Zugeständnis, zu welchem ich keine Nötigung sehe, dass „einige der spätesten Novellen des kanonischen Matthäus“ unter dem Einfluss des Marcus stehen“. Den Kryptopaulinismus des Marcus habe ich schon in freundschaftlicher Auseinandersetzung mit Holsten zurückgewiesen (in dieser Zeitschrift 1897, I, S. 1—42, immerhin für Viele längst „Maculatur“). Aber ich stehe schwerlich ganz allein, wenn ich dieser eingehenden Untersuchung einen etwas würdigeren Platz als in einem Maculaturhaufen anweise. Für immer wird sich solche bequeme Art von Widerlegung nicht durchführen lassen.

A. H.

## XIV.

# Die alten Actus Petri.

Von

A. Hilgenfeld.

Die Actus Petri cum Simone hat R. A. Lipsius (Acta apostolorum apocrypha, Pars I, 1891, p. 46—103) aus einem Codex Vercellensis saec. VII. herausgegeben mit dem als *Ματύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου* auch griechisch erhaltenen Schlusse (p. 78—103). Carl Schmidt, welcher sich bereits durch Veröffentlichungen koptisch-gnostischer Schriften verdient gemacht hat und aus dem Koptischen noch weitere Aufschlüsse über die Acta Pauli verspricht, hat nun sehr gründlich „die alten Petrus-Acten im Zusammenhang der apokryphen Apostel-Tradition nebst einem neu entdeckten Fragment untersucht“ (1903). Aufrichtigen Dank verdient er nicht bloß für Mitteilung des neuen Fundes, sondern auch für eindringende Untersuchung des bisher Bekannten, mag er dabei auch von einer nicht haltbaren Voraussetzung ausgegangen sein.

I. Das aus dem Koptischen neu entdeckte Bruchstück mit der Unterschrift „Die Praxis des Petrus“, dessen Inhalt auch anderweitig bestätigt wird<sup>1)</sup>, bildet den Anfang dieser

<sup>1)</sup> Überzeugend ist die Bestätigung durch Augustinus, welcher c. Adimant. Manich. XVII, 5 auf Apokryphen hinweist mit der Angabe „et ipsius Petri filiam paralyticam factam precibus patris“, freilich auch „et hortulani filiam ad precem ipsius Petri esse mortuam“, was in dem neu entdeckten Bruchstück nicht steht. Aber Hieronymus adv. Iovin. I, 26 (14) ist kein Zeuge für diese „Praxis Petri“, sondern für die judenchristlichen *Περὶ ὁδοῦ* (*Πέτρου*) oder Clementis Recognitiones.

(XLVI [N. F. XI], 3.)

Untersuchung (Abschnitt I—III, S. 3—25). Petrus, dessen Schwiegermutter unsere drei ersten Evangelien erwähnen, hat in seinem Hause — wie C. Schmidt wohl mit Recht meint, zu Jerusalem, nicht in Kapernaum — Frau und Tochter, aber die Frau nennt er nur „die Mutter seiner Tochter“, die Tochter lässt er in einem Winkel hingestreckt liegen, da sie an der einen Seite ganz gelähmt ist. Als Petrus nun an einem Sonntage viele Kranke gesund, auch Lahme gehend gemacht hat, wird ihm vorgeworfen, dass er „seiner jungfräulichen Tochter, die schön seiend aufgewachsen ist und an den Namen Gottes geglaubt hat, nicht geholfen hat“. Petrus antwortet: Bei der Geburt seiner Tochter sei ihm eröffnet worden die grosse Heimsuchung, dass diese (Tochter) vielen Seelen (von Männern, welche sich in sie verlieben) Schaden bringen werde, wenn sie gesund bleibe. Zehn Jahre war das Mädchen alt geworden, als es mit der Mutter einmal badete und den Heiratsantrag des vermögenden Ptolemäus erhielt. Die Mutter lehnte ab, aber der verliebte Ptolemäus entführte, wie C. Schmidt die Textlücke ergänzt, die Petrus-Tochter gewaltsam. Deren Jungfräulichkeit wird gewahrt durch den plötzlichen Verlust ihrer Gesundheit<sup>1)</sup>. „Auf der einen Seite des Leibes von den Zehen bis zum Kopfe paralytisch und verdorrt“, wird das Mädchen von Leuten des Ptolemäus vor der Thür des Petrus-Hauses niedergelegt. Auch der unglückliche Liebhaber verliert die Gesundheit, da er vor lauter Thränen blind wird, und will sich schon erhängen. Da wird er durch eine Stimme (des Herrn) angewiesen, die Geliebte als seine Schwester an-

<sup>1)</sup> Vgl. die Acta Philippi ed. M. Bonnet. (Acta app. apocryph. II, 2, 1908, p. 81): A. (Petrus) ἐφυγεν ἀπὸ παντὸς τόπου, ἐν ᾧ ὑπῆρχεν γυνή. ἔτι δὲ καὶ σκάνδαλον εἶχεν διὰ τὴν ἰδίαν θυγατέρα καὶ ἤξαστο πρὸς κύριον, καὶ ἐγένετο ἐν παραλύσει τῆς πλευρᾶς αὐτῆς διὰ τὸ μὴ ἀπατηθῆναι αὐτήν. B. καὶ ὁ κορυφαῖος δὲ Πέτρος ἐφυγεν ἀπὸ προσώπου γυναικός. τὴν γὰρ θυγατέρα αὐτοῦ εὐοπτον οὖσαν καὶ ἤδη (l. κακοειδῆ) γεγενῆσθαι ἐπὶ τῇ εὐμορφίᾳ αὐτὸς ἤξαστο, καὶ ἐγένετο ἐν παραλύσει ἢ θυγάτηρ αὐτοῦ.

zuerkennen, mit ihr eine Geistessee zu schliessen, als ob in diesem Paare der Herr Ein Geist geworden sei, und zum Hause des Apostels Petrus zu gehen. Er lässt sich sofort dahin führen. Nachdem er Alles berichtet hat, „sah er mit den Augen seines Fleisches und mit den Augen seiner Seele“. Leiblich und geistig geheilt, übt er reichlich Wohlthätigkeit, aber vergisst die nicht wieder gesund gewordene Geliebte nicht. Vor seinem Tode machte er sein Testament und verschrieb ein Stück Acker auf den Namen der Petrus-Tochter, „weil er durch sie an Gott geglaubt hatte und sehend geworden war“. Das Grundstück verwaltete Petrus sorgfältig. Dann verkaufte er es aber und schickte den Erlös ohne alle Unterschlagung den Armen. Damit man nun nicht denke, er habe seiner einseitig gelähmten Tochter nicht helfen können, wie er doch anderen Lahmen geholfen hatte, macht Petrus seine Tochter auf der Stelle gesund und lässt sie vor den Zuschauern wandeln. Doch nach wenigen Minuten lässt er sie wieder in den Winkel zurückkehren und dort krank sitzen, „denn dies ist mir und dir dienlich“<sup>1)</sup>. Die ganze Menge weint, aber bittet den Petrus vergeblich um Heilung seiner eigenen Tochter. Diese ist dem Apostel lieber eine verkrüppelte Jungfrau, als wenn sie eine gesunde Hausfrau und Mutter blühender Kinder wäre.

Etwas anders hat doch Paulus 1. Kor. IX, 5 über Petrus als christlichen Ehemann gedacht. Wohl setzt er voraus, dass auch Kephas seine Ehefrau als „schwesterliches Weib“ herumführe. Aber das hat er dem reisenden Petrus sicher nicht zugetraut, dass er in seinem Hause eine gelähmte Tochter in einem Winkel ohne Hülfe der leiblichen Mutter zurückgelassen hätte. Den reisenden Petrus kennen auch die *Περίοδοι (Πέτρον)*, wie sie noch Hieronymus las, aber mit der Begleitung von Ehefrau und

<sup>1)</sup> Das Schlagwort *τοῦτο συμφέρει* bringt C. Schmidt (S. 14) aus Augustinus und Acta Thomae c. 38 ed. Bonnet., vgl. auch S. 16.

Tochter (adv. Iovin. I, 14: *quamquam legatur in περιόδοις et uxor eius et filia*). In den Recognitionen des römischen Clemens (Buch IV—VII) sind auf alle Fälle die *περίοδοι Πέτρον* enthalten und bieten wenigstens noch die Ehefrau als Reisebegleiterin des Petrus (VII, 25. 36), welche auch die Homilien (XIII, 1. 11) noch mitgereist sein lassen. Aber die Tochter des Petrus wird in der von Rufinus übersetzten Gestalt der *Ἀναγνώσις* schon getilgt sein, wie ich in meiner Erstlingsschrift über die clementinischen Recognitionen und Homilien (1848, S. 175 f.) u. s. w. nachgewiesen zu haben meine. Diese Schrift u. s. w. wird aber auch für C. Schmidt „Maculatur“ sein, wie der leider nicht genannte Freund Adolf Bolliger's die Schriften C. Holsten's über die drei ersten Evangelien höchst bezeichnend für die moderne Theologie genannt hat (vgl. diese Zeitschrift 1903, II, S. 318 f.) Mit Freuden hat ja eben erst A. Harnack (Theol. Lztg. 1902, 22, Sp. 570) den von John Chapman auf 5 Druckseiten (Theological Studies 1902, April, p. 436—441) gemachten Versuch begrüßt, die Bezeugung der clementinischen *περίοδοι* oder der Recognitionen durch Origenes zu beseitigen. Was in der Philokalie des Origenes (XXIII, 22, p. 210 sq. ed. Robinson.) aus Recogn. X, 10—13 angeführt wird, soll „wahrscheinlich“ dem Origenes abzusprechen sein. Was Origenes (in Matth. comm. ser. 77) als Wort des „Petrus apud Clementem“ anführt und sich Clem. Rec. VII, 38 (Hom. XIII, 13) findet, meint man „nach inneren Gründen“ (wohl eher: nach Herzenswünschen) dem lateinischen Übersetzer zuschreiben zu dürfen, welcher dieses Wort erst aus dem sog. *Opus imperfectum in Matth.* übernommen habe. So wird auch C. Schmidt die unbequemen Pseudo-Clementinen, mit Harnack zu reden, „glücklich los“ und meint (S. 20), dass „für diese Schriften die Kenntnis der Petrus-Acten nicht geleugnet werden darf“. Pseudo-Clemens soll also, was der Petrus dieser Acten nur auf Minuten leistete, vollbracht, die gelähmte



Petrus-Tochter sogar reisefähig gemacht, die krankhafte „Praxis des Petrus“ gemissbilligt haben.

II. Aber bildet diese „Praxis des Petrus“ nur wirklich den Anfang der Actus Petri cum Simone? Die krankhaft asketische Ansicht von Ehe und Vermögen ist in beiden Schriften dieselbe. So behauptet denn C. Schmidt (S. 79): „Die Petrus-Acten zerfallen in zwei grosse Abschnitte; der erste schildert die *πράξεις* in Jerusalem, hierher gehört die von uns publicirte ‘Praxis’; der zweite, noch ganz erhaltene Abschnitt die *πράξεις* in Rom.“ Allein, der vermeintlich zweite Abschnitt erscheint wohl als eine Art von Fortsetzung, doch nicht einer apokryphischen Praxis Petri, sondern vielmehr der kanonischen Apostelgeschichte. An die Apostelgeschichte, deren Ende die zweijährige Gefangenschaft des Paulus in Rom ist, schliesst sich unmittelbar an der Anfang der Actus Petri cum Simone, die Freilassung des Paulus. Der durch seine Gattin bekehrte Vorsteher des Gefängniswesens, Quartus, (a praeclosureibus) „permansit (permisit em. Zahn) Paulo ut ubi vellet iret ab urbe“. So kann Paulus das Röm. XV, 28 ausgesprochene Vorhaben einer Reise nach Spanien ausführen. C. Schmidt selbst (S. 104 f.) bezieht auf unsere A. P. das Muratorianum lin. 34—39: „Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scribta sunt. Lucas obtime Theofile (l. optimo Theophilo) comprindit (l. comprehendit), quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semote passionem (l. semota passione?) Petri evidenter declarat, sed et profectionem (l. profectione?) Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis.“ Was Lucas zusammengefasst hat in dem Einen Buche der Geschichte aller Apostel, welches nur in seiner Gegenwart Ausgeführtes enthält, das findet seine Fortsetzung durch die ‘Profectio Pauli ab urbe ad Spaniam’ und die ‘Passio Petri’, welche den Anfang und den Schluss eben unserer A(ctus) P(etri) cum Simone bezeichnen. Die kanonische Apostelgeschichte lässt den Petrus freilich mit Simon nur einmal (VIII, 9—24)

zusammengetroffen sein. Aber die, so zu sagen, jüdenchristliche Apostelgeschichte, welche in den Recognitionen des römischen Clemens vorliegt, lässt den Petrus in Cäsarea drei Tage lang streiten mit dem Magier Simon als Vertreter eines auf paulinischer Grundlage beruhenden Gnosticismus und dann dem mit dem Reiseziel Rom flüchtigen Zauberer in die Heidenwelt nachfolgen. Nach dieser Seite stimmte es zu dem Inhalte, wenn der Schreiber des *codex Vercellensis saeculi VII.* an die *Clementis Romani Recognitiones* diese *Actus Petri cum Simone*, welche den Streit des Petrus mit Simon in Rom zu Ende führen, als deren Fortsetzung angeschlossen hat, freilich ohne die innerlich ganz verschiedene Darstellung zu bedenken. Denn in den Recognitionen streitet Petrus gegen einen Magier Simon, welcher als der falsche Apostel Paulus mindestens angedeutet ist (II, 18, vgl. 2. Kor. XI, 14; III, 49, vgl. Apg. IX, 15; IV, 34. 35, vgl. 2. Kor. XI, 13), wie denn die clementinischen Homilien XVII, 19 den Magier Simon offen als Paulus bezeichnen. Dagegen sind die *Actus Petri cum Simone* von vorn herein so angelegt, dass ein Simon-Paulus, welchen Simon-Petrus zu bekämpfen hat, ausgeschlossen ist. Mit Paulus erscheint Petrus ganz einig; Niemand kann nur auf den Gedanken kommen, Paulus sei der leibhaftige Simon, da Paulus schon abgereist ist, als Simon in Rom ankommt. Um so mehr fragt es sich freilich, ob C. Schmidt, dessen sorgfältige Behandlung der *Actus Petri cum Simone* auf alle Fälle sehr beachtenswert ist<sup>1)</sup>, Recht hat, wenn er zu-

<sup>1)</sup> Abschnitt IV (S. 26—99). Die Petrus-Acten und die Acten des Leucius (Charinus), und zwar A. Leucius und die sogenannte Sammlung der apokryphen Apostelgeschichten (S. 37—77). B. Ist der Verfasser der Johannes-Acten mit dem Verfasser der Petrus-Acten identisch? Antwort: Der Name des Leucius habe ursprünglich nur an den Johannes-Acten gehaftet; diese seien von dem Verfasser der Petrus-Acten nicht geschrieben, sondern schon benutzt worden. Abschnitt V (S. 99—111). Abfassungszeit und -Ort der Petrus-Acten. C. Schmidt setzt die Abfassung nicht mit Lipsius und Zahn

versichtlich behauptet, dass „die pseudoclementinische Litteratur zu seiner [des Romanschreibers der A. P.] Zeit noch gar nicht existirte“ (S. 89), dass die Pseudoclementinen selbst zur Zeit des im Osten lebenden Verfassers der *Didascalia apostolorum* (ungefähr 250) „sicherlich“ noch gar nicht existirten (S. 148, Anm.). Dürfen wir annehmen, dass unsere Petrus-Acten dem Gebilde eines den Paulus bedeutenden Magiers Simon thatsächlich vorgebeugt haben, ehe es geboren war, und dass solches Gebilde totgeboren zur Welt kam zu einer Zeit, als die Anerkennung des Paulus neben Petrus gar nicht mehr in Frage stand? Dann würden wir doch dem Herrenworte folgen, welches in diesen Acten (p. 94, 13 sq.) der hauptlings gekreuzigte Petrus vorträgt: Ἐὰν μὴ ποιήσῃτε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνῶτε τὴν βασιλείαν.

Den Vorwurf, das Untere nach oben zu kehren, werden wir nicht verdienen, wenn wir zunächst diejenige Überlieferung über den Magier Simon ins Auge fassen, welche ihn noch als ganz ausserhalb des Christentums stehend darstellt. Ist sie doch bewahrt von seinem Landsmanne, dem in Flavia Neapolis, dem alten Sichem, geborenen Justinus Martyr Apol. I, 26. 56. Simon, ein Samariter aus dem Flecken Gitta, erreicht bei fast allen Samaritern und einigen Heiden die Anerkennung, der erste Gott zu

schon 160–170, aber auch nicht mit Harnack erst um 250 an, sondern frühestens zu Ende des zweiten, spätestens zu Anfang des 3. Jahrhunderts. Als Ort erscheint auch ihm Rom. Abschnitt VI (S. 111–151). Charakter der Petrus-Acten. „Selbst auf die Gefahr hin, als Reactionär angesehen zu werden“, behauptet C. Schmidt (S. 109) in wesentlichem Anschluss an Harnack den nicht gnostischen, sondern katholischen, wenn auch modalistischen Charakter. Der gnostische Apostelroman ist für ihn ein Phantom (S. 119). Widerspruch wird nicht ausbleiben. Abschnitt VII (S. 151–160). Geschichtlicher Wert der Petrus-Acten, wie zu erwarten, gleich Null. Aber für die Überlieferung und deren Fortbildung haben diese Acten doch nicht geringen Wert.

sein, dessen erste Ennoia die mit ihm reisende Helena darstelle. Erfolgreich tritt dieser Magier auch in der Welthauptstadt Rom unter Kaiser Claudius (41—54) auf, wo Senat und Volk seine Gottheit anerkennen und ihm auf einer Tiber-Insel eine Bildsäule errichten mit der Inschrift SIMONI DEO SANCTO. Mit dieser Überlieferung stimmen die A. P. nur in der Bildsäule überein, welche dem Simon in Rom zwar erst unter Kaiser Nero (54—68), auch nicht von Senat und Volk auf einer Tiber-Insel, wohl aber von dem Senator Marcellus in dessen Hause gesetzt wird mit der Inschrift SIMONI IUUENI DEO (p. 57, 24 sq.). Sonst wird Simon gar nicht mehr als Samariter, sondern als Jude bezeichnet (p. 51, 27).

In der kanonischen Apostelgeschichte VIII, 9—24 hat Tübingische Kritik, welcher C. Schmidt ganz fern steht, den Magier Simon bereits als ein von judenchristlichen Gegnern geschaffenes Zerrbild des Paulus abgewehrt gefunden. Ein Zerrbild habe auch ich (in dieser Zeitschrift 1895, III, S. 414 f., Acta app. graec. et lat. p. 270) hier gefunden, nur nicht ein aus der Luft gegriffenes, sondern den geschichtlichen Samariter Simon Magus hineingezerzt (so zu sagen) in das Christentum, und zwar erst von dem Redactor der Apostelgeschichte, welcher ihn ebenso bezeichnend sowohl sich der christlichen Taufe unterzogen als auch nach einem apostolischen Vorrechte getrachtet haben liess. Dass ein Magier, welchen das ganze Volk von Samarien als die sogenannte „grosse Kraft Gottes“ anerkennt, den Philippus ohne allen Widerstand in den von ihm beherrschten Wirkungskreis erfolgreich eindringen lässt, ergiebt ebenso wenig ein geschichtliches Bild, als dass er sich seinen dem Philippus zugefallenen Anhängern hinterher anschliesst durch die christliche Taufe. Vollends das apostolische Vorrecht, welches er sich zu erkaufen trachtet, den Getauften durch Handauflegung den heiligen Geist zu vermitteln, ist nicht bloß dem Paulus (1. Kor. XII, 13), sondern auch dem Kerne der Apostelgeschichte selbst

fremd. Nach dem D-Texte Apg. VIII, 39 erhält der von dem Nichtapostel Philippus getaufte Äthiope sofort den heiligen Geist, ebenso nach dem unbestrittenen Texte Apg. IX, 17. 18 der von dem Nichtapostel Ananias getaufte Saulus. Von Magiern und ähnlichen Teufelskünstlern unterscheidet schon der eigentliche Kern der Apostelgeschichte, schwerlich absichtslos, den Saulus-Paulus bei dem Anfange (XIII, 6 f.) und gegen Ende (XIX, 13 f.) seiner Heidenbekehrung. Weshalb anders, als weil Paulus als der „feindselige Mensch“ (vgl. Gal. IV, 16) bei Judenchristen schon als der in das Christentum eingedrungene und sich apostolisches Recht anmassende Magier Simon gangbar war, wird der Redactor der Apostelgeschichte den Magier Simon so störend in den Bericht über den Septemvir Philippus, welcher vorher (VIII, 5—8) und wohl auch nachher (VIII, 39) solche Einschaltung verleugnet, eingeschoben haben? Auch dass Petrus VIII, 23 den Simon als ein Bündel von Ungerechtigkeit von sich abweist, kann an den mit List fangenden *πρωτόργος*, welchen Paulus 2. Kor. XII, 16 von sich abweist, erinnern. Eigentümlich bleibt bei der Redaction der Apostelgeschichte die Hereinziehung des zerrbildlichen Simon in das Christentum unmittelbar vor der ersten Bekehrung eines gottesfürchtigen Heiden durch Philippus (VIII, 26—40) und vor dem Umschlage des wütenden Christenverfolgers Saulus zu dem auserwählten Gefässe, den Namen Christi zu tragen vor Heiden und Königen und Söhnen Israels (IX, 1—19). Simon bereut vorübergehend (VIII, 24), Saulus-Paulus wird aus einem Verfolger zu einem auserwählten Träger des Namens Christi.

Jede Beziehung des Magiers Simon auf Paulus als falschen Apostel schliesst nun der Verfasser der A. P. mit unverkennbarer Absicht von vorn herein aus. Nicht genug, dass er den Magier Simon aus einem Samariter zu einem Juden macht und den Auftritt von Samaritern nach Jerusalem verlegt. Er macht auch anstatt des Johannes den Paulus zu dem Assistenten des Petrus, welcher p. 71, 14 sq. sagt:

„Dic, Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo, videns per manus nostras remedia quae facta sunt, dicens“ (Act. VIII, 18 sq.) etc. So will er offenbar das Gespenst eines Magiers Simon qui et Paulus verscheuchen.

Der Simon qui et Paulus ist aber gerade der Kern der judenchristlichen Überlieferung, wie sie in den pseudoclementischen Schriften ihren Ausdruck gefunden hat. Anerkannt ist es, dass in dem die Geheimschrift der *Κήρυγμα* oder *Κηρύγματα Πέτρον* einleitenden Briefe des Petrus an Jacobus c. 2 „der feindselige Mensch“ mit seiner gesetzwidrigen und possenhaften Lehre den Paulus bedeutet, ebenso in den Recognitionen des Clemens (I, 70. 71), wo er in Jerusalem unter den Gläubigen ein Blutbad anrichtet. Anstatt desselben tritt Rec. I, 72 sq. in Cäsarea auf ein samaritischer Magier Simon aus dem Flecken Gethonum (Rec. II, 7) oder *Γεθών* (Hom. III, 22), welcher viele Gläubige verdirbt durch die Behauptung, der *Ἐσώς*, mit anderem Namen der Christus zu sein. Eingedrängt hatte er sich in die Schule des Samariters Dositheus und, als er diesen Meister verdrängt hatte, sich selbst für den *Ἐσώς*, die Helena für dessen weltschöpferische Weisheit erklärt (Rec. II, 11. 12; Hom. II, 24. 25). Diese Lehre vertritt er, als Paulus angedeutet, in gnostischer Fassung. Petrus widerlegt in Cäsarea den Irrlehrer. Als er ihm dann von Cäsarea nach Antiochien nachfolgt, hat zwar Simon eine andere, nicht mehr samaritische, sondern jüdische Gestalt angenommen (Rec. VII, 32), welcher die Gefährtin Helena fehlt, aber die Paulus-Bedeutung als falscher Apostel unter den Heiden hat er behalten (Rec. IV, 34. 35). Zu dieser antipaulinischen Darstellung gehört es auch, dass der von Petrus als Irrlehrer widerlegte Simon in die Flucht getrieben wird mit dem Reiseziel Rom. In der Welthauptstadt will er die in Cäsarea verlorene Ehre wieder erlangen, und zwar gerade so, wie er sie dort nach der justinischen Überlieferung wirklich erlangt hat, dicens se Romam petere, ibi enim in tantum placitum, ut deus

putetur et divinis publice donetur honoribus (Rec. III, 63, vgl. Justin. Apol. I, 56 *ὡς θεὸς νομισθῆναι καὶ ἀνδριάντι ὡς τοὺς ἄλλους παρ' ὑμῖν τιμωμένους θεοὺς τιμηθῆναι*). Die wirkliche Ankunft des Magiers Simon in Rom und die Erfüllung seiner Wünsche hat aber die judenchristliche Überlieferung nicht berichtet. Ihr genügt es, dass Simon mit seiner Irrlehre durch Petrus in Cäsarea widerlegt und in die Flucht geschlagen ward. Nur Petrus erreicht das von vorn herein gestellte Reiseziel Rom (Rec. I, 74; Hom. I, 16) und wird dort Märtyrer. Das berichtet der die pseudoclementinische Bearbeitung der pseudopetrinischen Grundschriften (*Κήρυγμα, Περίοδοι Πέτρου*) einleitende Brief des Clemens an Jacobus c. 1., wo schon der Ausdruck *Σίμων ὁ . . . ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ ἀπευθεῖ στόματι μετονομασθεὶς Πέτρος* an keinen anderen mit ihm nach Rom gekommenen Simon denken lässt.

Übereinstimmend mit der justinischen Überlieferung sind der Geburtsort des Samariters Simon und dessen Gefährtin Helena. Auch hier kein nur vorübergehender Eintritt Simon's in das Christentum durch die Taufe (Apg. VIII, 13). Dagegen eine von vorn herein antichristliche Stellung Simon's und sein Misserfolg durch die Widerlegung des Petrus in Cäsarea. Auch erhält der in die Flucht geschlagene Irrlehrer den glänzenden Erfolg seines Auftretens in der Welthauptstadt nicht wirklich, sondern behält ihn nur in Aussicht. Unverkennbar ist die schon in der kanonischen Apostelgeschichte abgewehrte Paulus-Rolle Simon's. Dass nun Paulus als Verfechter des gesetzesfreien Evangeliums so gehässig angefeindet ward, und dass die Pseudoclementinen mit ihrem Simon-Paulus so viel gelesen wurden, ist doch ganz undenkbar, wenn diese Schriften, welche überdies den monarchischen Episkopat so dringend empfehlen, erst zu einer Zeit, als die auf die Losung „Petrus und Paulus“ gegründete katholische Kirche schon völlig feststand, aus irgend einem judenchristlichen Schmollwinkel hervorgegangen wären.

Ein völliges Rätsel würden sie sein, wenn sie nicht mehr der Werdezeit der katholischen Kirche angehörten oder zur Zeit der A. P. noch gar nicht vorhanden gewesen wären. Diese A. P. bieten denn auch nicht unbedeutende Berührungen mit den Pseudoclementinen dar, welche auf Bekanntschaft mindestens mit der zu Grunde liegenden Überlieferung hinweisen. Auch A. P. p. 80, 37 sq. sagt Simon ἴδε ἐγὼ εἰμι ὁ Ἐσιῶς, καὶ τὸν Ἐσιῶτα υἱόν σου (τοῦ πατρὸς), welche Selbstbezeichnung, abgesehen von Simon's μεγάλη ἀπόφρασις und Clemens Romanus in den Recognitionen und Homilien, vor Ende des 2. Jahrhunderts unseres Wissens nur Clemens Alexandrinus Strom. III, 11, 52 bestätigt. Dem lateinischen Übersetzer der A. P. war der Ausdruck so fremd, dass er ihn p. 82, 1 wegliess. Kommt dann Simon aus Judäa wirklich nach Rom, so kommt er dahin auch nach A. P. als Flüchtling, vertrieben durch Petrus. Davon weiss die justinische Überlieferung noch nichts, lässt ihn vielmehr sein erfolgreiches Wirken in Samarien auf den Gipfel bringen in der Welthauptstadt. Dass Simon überhaupt wirklich nach Rom gekommen sei, sagen die Pseudoclementinen selbst noch nicht. Ebenso wenig sagt von seiner Ankunft in Rom etwas das andere, antijudaistische *Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου)* gegen Mitte des 2. Jahrhunderts, dessen Benutzung in den A. P. C. Schmidt (S. 78 f.) nicht verkennt<sup>1)</sup>. Aber eine Beziehung auf die judenchristliche Ansicht von Paulus als Gegner des Petrus, welche dem Simon-Paulus zu Grunde liegt, ist auch hier zu erkennen. Petrus und Paulus sollen ja erst in Rom mit einander bekannt geworden sein. In der Praedicatio (Petri et) Pauli las der Verfasser der Schrift de rebapt. c. 17: post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem (l. contentionem?) et altercationem et rerum ge-

<sup>1)</sup> Die Bezeichnung dieser Schrift als *Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου)* meine ich gerechtfertigt zu haben in dieser Zeitschrift 1893, Bd. II, Heft IV, S. 536 f.



rendarum dispositionem (Gal. II) postremo (am Ende ihres Lebens) in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos. So werden die Verhandlungen des Paulus mit Petrus und zwei anderen „Säulen“ der Urgemeinde über Beschneidung gläubiger Heiden, der Zwist des Petrus und des Paulus in Antiochien über die Erzwingung jüdischer Lebensweise der Heidenchristen getilgt. Offenbar absichtlich und kaum anders zu begreifen als aus der Absicht, das Simon-Paulus-Gespenst zu verscheuchen. Deshalb lässt ja auch um 170 Dionysius von Korinth (bei Euseb. H. E. II, 25, 8) den Petrus und den Paulus gar zusammen nach Rom gereist sein und dort zu derselben Zeit den Märtyrertod erlitten haben. Mochte man nun den Petrus und den Paulus erst in Rom mit einander bekannt geworden oder gemeinsam dahin gereist sein lassen, Beides verrät die Tendenz, den Paulus nicht mit Simon Magus Ein Herz und Eine Seele gewesen sein zu lassen, sondern einmütig mit Simon Petrus. Kann man dieselbe Tendenz auch bei dem Verfasser der Actus Petri cum Simone verkennen, wenn er den Paulus von Rom abgereist sein lässt, ehe Simon Magus dort ankommt, und dann Simon Petrus zu seiner Überwindung berufen wird? Deshalb wird er das Vorhaben des geschichtlichen Paulus, über Rom nach Spanien zu reisen (Röm. XV, 28), zur Ausführung gebracht haben. Auch als Märtyrer den Paulus zum Assistenten des Petrus zu machen, ging doch nicht an. Dabei entnimmt er die Angabe des antijudaistischen *Κήρυγμα Πέτρον*, der Auferstandene habe den Zwölf befohlen, erst nach 12 Jahren Israel (Palästina) zu verlassen und in die Heidenwelt auszugehen (p. 56, 13 sq.). Daher A. P. p. 49, 21 sq. (als nach der Abreise des Paulus die von Simon nicht verführten römischen Christen trauern und fasten): iam instruebat deus in futurum Petrum in Hierosolymis, adimpletis XII annis quod (l. quot) illi praeceperat dominus etc. Würde diese Angabe genau ausgeführt, so müsste Petrus schon unter Kaiser Claudius (41—54) dem

Simon in Rom entgegengetreten sein. Aber der Verfasser, welcher jene Zeitangabe nur aus einer anderen Schrift aufgenommen hat, führt uns vielmehr in die Kaiserzeit Nero's (54—68).

Auch das ist eine nicht unwesentliche Berührung der A. P. mit den Pseudoclementinen, dass Simon als Flüchtling nach Rom kommt. Als Flüchtling stellen den Simon sonst nur die Pseudoclementinen dar. Als Irrlehrer wird Simon in Cäsarea von Petrus widerlegt und flieht dann aus Palästina mit dem Reiseziel Rom<sup>1)</sup>. Die judenchristliche Lehre, welche Petrus in Cäsarea gegen Simon verfiicht, konnte der Verfasser der A. P. sich nicht aneignen. Die Entscheidung sollte ja auch in Rom erfolgen. So lassen denn die A. P. (p. 62, 33 sq.; vgl. p. 71, 9 sq.) den Simon in Jerusalem als Verbrecher von Petrus ertappt werden und vor der Criminaljustiz aus Judäa nach Rom fliehen. Durch magische Kunst lassen sie ihn der reichen Eubula einen Schatz entwendet haben und den Petrus die Schandthat enthüllen, so dass die Obrigkeit einschreitet. Sollte der Verfasser der A. P. ohne Kenntnis der clementinischen Recognitionen auf Simon als Flüchtling gekommen sein? Sollte vielmehr umgekehrt der Clemens der Recognitionen aus dem flüchtigen Verbrecher Simon den durch dreitägige Widerlegung seiner Lehre in die Flucht geschlagenen Irrlehrer Simon gebildet haben? Die A. P. lassen den Petrus auch gar nicht nach Rom berufen werden, um den dahin geflohenen Verbrecher zu ergreifen, sondern um dem seine Irrlehre durch Magie unterstützenden Simon entgegenzutreten, p. 49, 24 sq.: „Petre, quem tu eiecisti de Iudaea adprobatum magum Simonem, iterum praeoccupavit vos (apostolos) Romae.“ Das 'iterum' geht über den Criminalfall in Jerusalem völlig hinweg. Zum ersten Mal ist Simon den Aposteln zuvorgekommen wohl in Jerusalem, aber nur

<sup>1)</sup> Constitt. app. VI, 8 schliesst Petrus die Erzählung aus Recognition. I—III mit den Worten: *ἠτήσας αὐτὸν (Simonem) δυνάμει τοῦ κυρίου καὶ εἰς ἀφῶντιαν καταβαλὼν φυγάδα κατέστησα εἰς τὴν Ἰταλίαν.*

weil der Vorgang Apg. VIII, 9 f. von Samaritanen dahin verlegt ist, zum zweiten Mal in Rom, wenn auch Paulus schon abgereist ist. Die Flucht Simon's als eines ertappten Verbrechers hat in dieser Darstellung keine andere Bedeutung, als dessen Ankunft in Rom zu erklären.

Eine Vergleichung der A. P. mit den Pseudoclementinen wird durch das zweimalige Zuvorkommen Simon's vor den Aposteln schon an sich nahegelegt. Solches Zuvorkommen ist gut pseudoclementinisch. Schon in Cäsarea ist Simon dem Petrus, welcher deshalb dahin berufen wird, zugekommen (Rec. I, 72). Hier verkündet Petrus Rec. III, 61 als das achte Paar (*σὺν ἑτάροις*) der Weltgeschichte „Simonis et meum Petri“ (III, 61) und, als Simon widerlegt in die Heidenwelt entflohen ist, III, 65: „Quia ergo, ut ipsi audistis, Simon egressus est aures gentilium, qui ad salutem vocati sunt, praevenerit, necesse est et me vestigia eius insequi, ut si quid forte ab illo disputatum fuerit, corrigatur a nobis.“ Dieses 'praecoccupare' Simon's und das 'insequi' des Petrus behält der Verfasser der A. P. auch in Rom bei und schreibt 'nos' für 'me', weil er den Paulus, obwohl derselbe dort schon vor Simon gewirkt hat, nun einmal als gleichgesinnt darstellt, wie er ihn denn bei dem ersten Zusammentreffen mit Simon (Apg. VIII, 14) zum Assistenten des Petrus gemacht hat. So denkt er bei Petrus an dessen Assistenten Paulus, auch wenn dieser nicht zugegen ist, und schreibt unwillkürlich 'vos', wo 'me' das Genauere sein würde.

Für den Untergang Simon's, welchen die judenchristliche Überlieferung nicht mehr bietet, müssen wir anderweitige Darstellungen vergleichen und können diese Vergleichung auch für das Vorhergehende nachholen. In Rom lässt der Verfasser der A. P. den Simon auf eigentümliche Weise einziehen (p. 48, 30 sq.). In Aricia kündigt er an, am nächsten Tage werde man ihn sehen 'super portam urbis volantem'. Man sieht ihn wirklich so, nicht durch

das Thor von Rom eingezogen, sondern über das Thor hereingeflogen. Als Simon nun aber durch das Entgegen-treten des Petrus allen Glauben verloren hat, will er sich schliesslich als den *Ἐστώς* oder Sohn Gottes rechtfertigen durch einen noch höheren Flug, durch eine Himmelfahrt (p. 80, 33 sq.). Am nächsten Tage fliegt er vor versammeltem Volke in der *Sacra via* wirklich empor. Aber Petrus richtet an Christum das Gebet, er möge den Simon zwar nicht töten, aber stürzen und einen Schenkelbruch erleiden lassen. Simon stürzt, erleidet einen dreifachen Schenkelbruch und wird nach Aricia geschafft, wo er infolge einer Amputation verendet. Das schmachliche Ende Simon's ist offenbar gebildet nach einem wirklichen Vorgange unter Nero. Dieser Kaiser hatte ja an seinem Hofe einen Menschen unterhalten, welcher zu fliegen versprach (Dio Chrysost. orat. XXI, 9 *ὡς πτησόμενος*). Aber als derselbe in dem (an der *sacra via* gelegenen) Amphitheater zu fliegen unternahm, „Icarus primo statim conatu iuxta cubiculum eius (neben der Loge des Kaisers) decidit ipsumque (Neronem) cruore respersit“ (Sueton. 12).

Den missglückten Flugversuch Simon's bietet noch nicht Hippolytus (gest. 235), sondern erst die *Didascalia apostolorum* (wohl um 250). Aber den Untergang Simon's schliesst weder Hippolytus an das Auftreten Simon's in Rom noch die *Didascalia* an seinen dort misslungenen Flugversuch an.

Hippolytus, bei welchem römischen Schriftsteller C. Schmidt (S. 103) die von dem Verfasser der A. P. vollzogene Combination „Simon-Petrus gemeinsam in Rom“ zuerst auftauchen sieht, beginnt Refut. VI, 7 *τὰ Σίμωνος τοῦ Γειτηνοῦ, κώμης τῆς Σαμαρείας*, um zu widerlegen, *ὅτι Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων ὁ ἑστώς, στάς, σπησόμενος* (VI, 9), und schliesst VI, 20: *Οὗτος ὁ Σίμων πολλοὺς πλανῶν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ μαγείαις ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι* (VIII, 9—24) *γέγραπται, ὕστερον ἀπενδοκῆσας ταῦτα* [wohl *ἐπενδοκῆσας ταῦτα*, später dasselbe, was ihm den Fluch der Apostel

zugezogen hatte, billigend], *ἕως καὶ τῆς Ῥώμης [τῆ Ῥώμῃ?]* ἐπιδημήσας ἀντίπεσε τοῖς ἀποστόλοις· πρὸς ὃν πολλὰ ὁ Πέτρος ἀντικατέστη μαγείαις πλανῶντα πολλούς. οὗτος ἐπὶ τέλει ἐλθὼν ἐν τ[ῆ Γεῖτ]ῃ ὑπὸ πλάτανον καθεζόμενος ἐδίδασκε, καὶ δὴ λοιπὸν ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχεσθαι γινόμενος δις (1. διὰ) τὸ ἐγχερονίζειν ἔφη ὅτι εἰ χωσθεῖη ζῶν, ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. καὶ δὴ τάφρον κελεύσας ὀρυγῆναι ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἐκέλευσε χωσθῆναι. οἱ μὲν οὖν τὸ προσταχθὲν ἐποίησαν, ὁ δὲ ἀπέμεινε ἕως νῦν· οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός. Ich kann hier nur einen von den A. P. unabhängigen Bericht von hohem Werte finden. Zuerst nach Apg. VIII, 9–24 die Zurechtweisung des Magiers Simon in Samarien (nicht Jerusalem) durch die Apostel (gewiss Petrus und Johannes, nicht Petrus und Paulus). Zweitens Rückfall Simon's in sein von den Aposteln verfluchtes Treiben, bis er nach Rom kommt und den Widerstand der dort anwesenden Apostel, namentlich des Petrus, erfährt. Da ist Paulus nicht von Rom schon abgereist nach Spanien, Petrus schon anwesend, als Simon ankommt. Also eine Combination von „Petrus und Paulus gegen Simon in Rom“. Und woher weiss C. Schmidt, dass „nach Hippolyt Simon in Rom starb“? Ich meine vielmehr, dass Hippolytus den Simon seinen Untergang nicht in Rom gefunden haben lässt. Es ist doch das Dritte und Letzte (*ἐπὶ τέλει*), dass er an einen Ort kommt, wo er, ein anderer Sokrates, unter einer Platane sitzend lehrt und einen Jüngerkreis um sich hat. Da ist nicht mehr die bewegte Welthauptstadt, in welche die A. P. ihn nicht, zumal als Flüchtling, mit einem Jüngerfolge gekommen sein lassen, wo öffentliche Streitigkeiten sich jagen. Dieser Ort wird, obwohl C. Schmidt es für unmöglich erklärt, Simon's Geburtsort Gitta sein. Da kommt Simon mit seiner Behauptung, der *Ἐστίς* oder Christus zu sein, allmählich (man bedenke das Präsens *γινόμενος*), nicht durch Schlag auf Schlag folgende Auftritte, wie sie die A. P. darstellen, der Widerlegung nahe, eben weil sich der Thatbeweis seiner Behauptung ver-

zögert, und macht den letzten Versuch, nicht einer Himmelfahrt, sondern einer Auferstehung aus dem Grabe, welche dann nicht erfolgt. Hippolytus hat von den A. P. nichts gewusst oder auch nichts wissen wollen.

Die Didascalia apostolorum bietet wohl den misslungenen Flugversuch Simon's, aber in sehr abweichender Weise. Nur eine andere Berührung könnte auf Bekanntschaft mit A. P. führen. VI, 7 *Ἡ δὲ καταρχὴ τῶν αἰρέσεων γέγονεν οὕτως· Σίμωνά τινα μάγον ἐνεδύσατο ὁ διάβολος ὑπηρέτην αὐτοῦ ἔκπαλαι ὄντα. καὶ ἡμῶν τῆ τοῦ κυρίου δόσει καὶ τῆ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐνεργείᾳ δυνάμεις ἰαμάτων ἐπιτελούντων ἐν Ἰερουσαλήμ καὶ ἐπιτιθέντες τὰς χεῖρας (wohl zu lesen: ἐπιθέσει τῶν χειρῶν) τὴν τοῦ πνεύματος μετουσίαν δωρουμένων χεῖρατα προσήνεγκεν ἡμῖν κτλ.* Das Geldanerbieten Simon's Apg. VIII, 18 f. wird also hier, wie A. P. p. 71, 14 sq., erzählt, aber ohne die Assistenz des Paulus, schon deshalb, weil Petrus auch hier als Sprecher des Apostelcollegiums gedacht werden soll. Die Apostel sollen zusammen geblieben sein, bis sie sich bei dem Auszug in die Heidenwelt trennten. Deshalb wird von der Absendung des Petrus und Johannes nach Samarien Apg. VIII, 14 abgesehen. Petrus fährt fort Did. VI, 8: *ἡνίκα δὲ ἐξήλθομεν ἐν τοῖς ἔθνεσι κηρύσσειν τὸν λόγον τῆς ζωῆς, τότε ἐνήργησεν ὁ διάβολος εἰς τὸν λαὸν (in das jüdische Volk) ἀποστεῖλαι ὀπίσω ἡμῶν ψευδαποστόλους εἰς βεβήλωσιν τοῦ λόγον. καὶ προσεβάλοντο Κλεοβιὸν τινα καὶ παρέξενξαν τῷ Σίμωνι. εἶτα καὶ ἕτεροι πάλιν ἐκ τῶν περὶ Σίμονα (Σίμωνος male Lagarde) ἠκολούθουν ἐμοὶ Πέτρῳ διαστρέφειν τὸν λόγον.* Nur weil C. Schmidt das *καὶ* vor *ἕτεροι* nicht beachtet, kann er (S. 147) behaupten, dass hier „nicht Simon und Kleobius unter den Heiden gegen Petrus und die übrigen Apostel auftreten, sondern ihre Anhänger resp. Schüler“. Nein, wie Simon und Kleobius schon in dem jüdischen Volke hinter den in die Heidenwelt fortgezogenen Aposteln pseudoapostolisch auf-

getreten sind, so sind dann in die Heidenwelt ausser Simon und Kleobius nur noch mehrere, Simon's Genossen, ausgegangen, namentlich dem Petrus nachfolgend. Allerdings das Gegenteil von der Darstellung der judenchristlichen Recognitionen, welche dem Simon das 'praevenire', das 'vestigia eius insequi' dem Petrus zuschreiben. So kommt Simon auch nach Rom, wohin Petrus nicht erst berufen zu werden braucht, da er bereits da ist als Haupt der Christengemeinde. Petrus schliesst Did. VI, 9: *γενόμενος δὲ (Simon) ἐν Ῥώμῃ πολὺ τὴν ἐκκλησίαν ἔσκυλε πολλοὺς ἀνατρέπων καὶ ἐαυτῷ περιποιούμενος ὡς πτῆναι δυνάμενος, τὰ δὲ ἔθνη ἐξιστῶν μαγικῇ ἔμπειρίᾳ. καὶ ποτε ἔλθῶν εἶδον αὐτὸν ἰπτάμενον. καὶ ἀναστὰς ἐγὼ εἶπον· Ἐν δυνάμει τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ τὰς δυνάμεις σου περικόπτω. καὶ κατηρέχθη καὶ σοντρίβεται τῶν ποδῶν τοὺς ταρσοὺς. καὶ πολλοὶ ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ, οἱ δὲ ἄξιοι αὐτοῦ ὄντες παρέμειναν αὐτῷ. καὶ οὕτω πρώτη ἐπάγη ἡ τοῦ Σίμωνος αἵρεσις, καὶ διὰ τῶν λοιπῶν ψευδαποστόλων ἐνήργει ὁ διάβολος.* Da haben wir den misslungenen Flugversuch Simon's. Aber ist derselbe, wie C. Schmidt nicht zweifelt, aus unseren A. P. geschöpft? Hier macht Simon auf die römischen Christen Eindruck durch das Vorgeben, fliegen zu können, in den A. P. (p. 49, 2 sq.) durch ein thatsächliches Hineinfliegen in die Stadt Rom. Hier kommt Petrus einmal dazu, als Simon wirklich fliegt. In den A. P. (p. 80, 37 sq.) hat Simon am Tage zuvor seine Himmelfahrt öffentlich angekündigt, und mit allem Volke kommt auch Petrus vorbereitet zu dem Schauspiele in der Sacra via. Hier werden dem fliegenden Simon bei seinem durch Petrus bewirkten Sturze nur die Fusssohlen zerbrochen, so dass er, wenn auch vielleicht mit Krücken, noch fortleben kann. In den A. P. erleidet Simon bei dem Sturze einen Bruch des Schenkels in drei Teile, so dass er in Aricia amputirt werden muss und bald verendet. Hier behält er auch nach dem Sturze sein Leben und einige Jünger. Was die Didascalia berichtet, braucht wahrlich nicht aus den A. P.

geschöpft, sondern nur aus dem Ikarus-Sturze unter Kaiser Nero frei gebildet zu sein.

Für den römischen Lebensausgang des Petrus, welcher den glänzendsten Teil der A. P. bildet, bot die judenchristliche Überlieferung, wie wir gesehen haben, keine besondere Grundlage dar. Was Petrus hier aber bei seiner Kreuzigung über das verborgene Geheimnis des Kreuzes redet (p. 90, 19 sq.), macht nicht den Eindruck des gemein Katholischen, sondern verleugnet nicht die gnostische Herkunft.

Findet sich eine sichere Benutzung der A. P. auch erst bei dem Afrikaner Commodianus um 250 in dem Carmen apolog. v. 623 sq., so ist doch, wie wir oben (S. 325 f.) gesehen haben, eine Beziehung auf dieselben als Fortsetzung der kanonischen Apostelgeschichte sehr wahrscheinlich in dem Muratorianum, welches man keineswegs aus diesem Grunde mit C. Schmidt (S. 105 f.) erst dem Anfange des 2. Jahrhunderts zuzuschreiben braucht. Lipsius und Zahn werden richtig gesehen haben, dass diese Actus Petri cum Simone um 160—170 verfasst sind, und zwar in Rom, wie denn Hegesippus (bei Euseb. H. E. IV, 22, 9) bezeugt, dass zu seiner Zeit von einigen Häretikern einige Apokryphen neu gebildet seien. Hegesippus, dessen anti-paulinisches Judenchristentum ich in dieser Zeitschrift (1876, II, S. 177—299; 1878, III, S. 298—321) mit bis jetzt nicht widerlegten Gründen nachgewiesen zu haben meine, wird, wenn er diese Schrift kannte, es sicher nicht verkannt haben, dass diese Darstellung des Entscheidungskampfes zwischen Petrus und Simon unverständlich ist ohne gegensätzliche Beziehung auf das judenchristliche Gebilde eines Simon-Paulus, wie es in den Pseudoclementinen ausgeprägt ist. Hegesippus, welcher das Paulus-Wort 1. Kor. II, 9 für eitles Geschwätz erklärt, würde den Grund wohl durchschaut haben, weshalb diese Schrift in dem ersten Handel des Petrus mit Simon dem Paulus eine Assistentenrolle, in dem entscheidenden Kampfe ein Alibi



anweist, anstatt der Gleichzeitigkeit des Lebensausganges von Petrus und Paulus eine Aufeinanderfolge der Lebensausgänge des besiegten Simon und des absente Paulo siegreichen Petrus. Beides zur Abwehr der Paulus-Rolle Simon's. Macht Simon qui et Paulus doch noch auf die Theologie der Gegenwart solchen Eindruck, dass man die ihn darstellenden Clementinen gern aus der Werdezeit der katholischen Kirche verbannen möchte.

Peter Corssen hat seine lehrreiche Abhandlung über „die ursprüngliche Gestalt der Paulus-Acten“ in der „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“ IV (1903), I, S. 22—47, so eben beschlossen mit den Worten: „Die moderne Theologie wird in Bezug auf den Paulinismus in mehr als einer Beziehung umzulernen haben und mehr als einen Schritt zurück thun müssen. Nicht die Aftertheologie, die mit einer Gelehrsamkeit und einem Scharfsinn, die zur Bewunderung zwingen, Band auf Bände häuft, um die Geschichte des Kanons und der Kirche zu verdunkeln, — die ist nicht zu belehren und wird sich auch über die Thatsachen, die sich hier aufthun, hinwegzusetzen wissen. Wohl aber die ehrliche Forschung, die in dem berechtigten Bestreben, sich von den Übertreibungen der grossen Tübinger Epoche zu befreien, einen Teil der schon gewonnenen Erkenntnis aufgegeben hat.“ Ob und wie weit Corssen auch bei mir Übertreibungen findet, von welchen man sich zu befreien berechtigt ist, weiss ich nicht. Aber sehr erfreulich ist es, dass er von seiner eigenen Richtung (in welcher ich auch meinerseits ehrliche Arbeit und manche Früchte anzuerkennen durchaus nicht anstehe) bemerkt, sie habe einen Teil der schon gewonnenen Erkenntnis aufgegeben. Ich meine die Erkenntnis, dass der Paulinismus schwere und anhaltende Kämpfe zu bestehen hatte, bis er in der Bildung der katholischen Kirche bleibende Anerkennung erhielt.

---

## XV.

## Origenes und Pseudo-Clemens.

Von

A. Hilgenfeld.

In der vorstehenden Abhandlung über die alten Actus Petri habe ich mich in keiner Weise bestimmen lassen durch die zuversichtliche Behauptung Carl Schmidt's, dass zur Zeit der Actus Petri cum Simone die pseudoclementinische Litteratur noch gar nicht existirte, nicht einmal zur Zeit der Didascalia apostolorum. Wohl war es mir bekannt, dass J. Armitage Robinson am Schlusse der Einleitung zu seiner sehr dankenswerten Ausgabe der Philokalie des Origenes (Cambridge 1898) die aus Clem. Recogn. X, 10—13 angeführte Stelle dem Origenes selbst abgesprochen, den beiden Verfassern der Philokalie, Gregor von Nazianz und Basilius, zugesprochen hat. Aber die vorgetragenen Gründe konnten mich durchaus nicht überzeugen.

Schon das dem Prolog folgende Inhaltsverzeichnis kündigt an: *κγ', περὶ εἰμαρμένης, καὶ πῶς προγνωστοῦ ὄντος τοῦ Θεοῦ τῶν ὑφ' ἐκάστου πραττομένων τὸ ἐφ' ἡμῖν σώζεται· καὶ τίνα τρόπον οἱ ἀστέρες οὐκ εἰσι ποιητικοὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις, σημαντικοὶ δὲ μόνον· καὶ ὅτι ἄνθρωποι τὴν περὶ τούτων γνῶσιν ἀκριβῶς ἔχειν οὐ δύνανται, ἀλλὰ δυνάμεσι θεαῖς τὰ σημεῖα ἔκκεται· καὶ τίς ἡ τούτων αἰτία. ἐν ᾧ καὶ Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης ἐν τῷ πρὸς τὸν πατέρα ἐν Λαοδικείᾳ λόγῳ ἀναγκαιότατόν τι θεώρημα, ἐν οἷς δοκεῖ ἀληθεύειν ἡ ἀστρολογία.*

In der Philokalie selbst führt c. XXIII die Überschrift: *Περὶ εἰμαρμένης, καὶ πῶς προγνωστοῦ ὄντος τοῦ Θεοῦ τῶν ὑφ' ἐκάστου πραττομένων τὸ ἐφ' ἡμῖν σώζεται·*

καὶ τίνα τρόπον οἱ ἀστέρες οὐκ εἰσι ποιητικοὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις, σημαντικοὶ δὲ μόνον· καὶ ὅτι ἄνθρωποι τὴν περὶ τούτων γνῶσιν ἀκριβῶς ἔχειν οὐ δύναται, ἀλλὰ δυνάμεσι θεαῖς τὰ σημεῖα ἔκκεται· καὶ τίς ἢ τούτων αἰτία, τόμου τρίτου τῶν εἰς τὴν Γένεσιν (I, 14) Καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτούς. Zu dieser Überschrift stimmt es, dass in der ausführlichen Erörterung über Gen. I, 14 Origenes § 6 p. 194 ed. Rob. genau diese 4 Probleme stellt: *προκίεσται τοίνων ταῦτα τὰ προβλήματα· (α) πῶς, προγνώστου ὄντος ἐξ αἰῶνος τοῦ θεοῦ περὶ τῶν ὑφ' ἐκάστον πράττεσθαι νομιζομένων, τὸ ἐφ' ἡμῖν σώζεται· (β) καὶ τίνα τρόπον οἱ ἀστέρες οὐκ εἰσι ποιητικοὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις, σημαντικοὶ δὲ μόνον· (γ) καὶ ὅτι ἄνθρωποι τὴν περὶ τούτων γνῶσιν ἀκριβῶς ἔχειν οὐ δύναται, ἀλλὰ δυνάμεσιν ἀνθρώπων κρείττοσι τὰ σημεῖα ἔκκεται· (δ) τίς γὰρ ἢ αἰτία τοῦ τὰ σημεῖα τὸν θεὸν πεποιηκέναι εἰς γνῶσιν τῶν δυνάμεων, τέταρτον ἐξετασθήσεται.* Als aber die Lösung des ersten Problems zu Ende ist, schaltet die Philokalie §§ 12. 13, p. 199—201 ein: *ἔτι περὶ τοῦ αὐτοῦ ἐν τῷ β' τόμῳ κατὰ Κέλσου (II, 20) ἐν τούτοις.* Dann führt sie §§ 14—21 p. 202—210 ununterbrochen die Lösung des zweiten, dritten und vierten Problems aus dem Genesis-Commentar des Origenes mit der von Robinson eingeklammerten Überschrift *Τόμου τρίτου τῶν εἰς τὴν Γένεσιν* fort. Die Lösung des 4. Problems §§ 20. 21 (p. 208—210) beginnt: *Μετὰ ταῦτα λείπεται ἐξετάσαι καὶ παραστήσαι τοῖς πιστεύουσιν, ὅτι εἰς σημεῖα κείνται οἱ φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ, σανθεῖσι δὲ καὶ ἐκ τῶν ὑπὸ τῶν περιεργωτέρων (von den Astrologen) φερομένων εἰς τοὺς τόπους (wohl terminus technicus Astrologorum), τίς ἢ αἰτία τοῦ ταῦτα τὰ σημεῖα τὸν θεὸν πεποιηκέναι ἐν οὐρανῷ.* Erstlich giebt Origenes zwar keinen strengen Beweis, behauptet es aber als Glaubenssache, dass Gott auch das Geringste, was geschieht, in sich begreift und den übermenschlichen heiligen Mächten wie in einer Schrift am Himmel zu lesen gegeben hat. Zweitens schliesst er, dass diese das Menschliche ver-

waltenden Mächte aus solcher Himmelschrift nicht blos Erkenntnis von Mysterien, sondern auch Gebote, welche sie auszuführen haben, entnehmen sollen. Es giebt aber auch schlechtere, von dem Menschen verschiedene Mächte, welche von dem am Himmel Angezeigten einiges ausführen. Diese οὐ μανθάνοντες προεγνωμένοι τὸν Θεὸν τὸ τόνδε τινὰ ἀδικηθήσεσθαι ὑπ' αὐτῶν (eben von diesen bösen Mächten), ἐνεργοῦσι τὸ ἀδικεῖν ἐκ τῆς ἑαυτῶν πονηρίας. Sie sind es, welche den betreffenden Menschen aus eigenem schändlichem Vorsatze schlecht machen. Was Gott freilich vorherwusste, führen die bösen Mächte aus eigener Bosheit aus. So schliesst denn Origenes: ὡς προείπομεν δέ, ἡμεῖς ἂ ποιοῦμεν, ἢ αἱ ἀντικείμεναι ἐνέργειαι ἂ ἐπιτελοῦσιν εἰς ἡμᾶς, ἰδίᾳ προαιρέσει ποιοῦμεν, ἀτάκῳ μὲν, ὅτε ἁμαρτάνομεν, πεπαιδευμένη δέ, οὐκ ἄτερ ἀγγέλων οὐδὲ θείων γραμμῶν οὐδὲ ὑπηρετῶν ἁγίων, ὅτε Θεῶ εὐάρεστα πράττομεν.

Auf eine wirkliche Lösung des 4. Problems wird Origenes selbst schwerlich Anspruch gemacht haben. Um so begreiflicher ist es, dass er noch einem Anderen das Wort giebt, und zwar über die Erfolge der (astrologischen) Genesis.

Es folgt in der Philokalie §. 21. 22: Καὶ Κλήμης δὲ ὁ Ῥωμαῖος, Πέτρον τοῦ ἀποστόλου μαθητῆς<sup>1)</sup>, συνωδὰ τούτοις ἐν τῷ παρόντι προβλήματι<sup>2)</sup> πρὸς τὸν πατέρα ἐν

<sup>1)</sup> Origenes de princ. II, 3, 6: Clemens apostolorum discipulus. Tom. in Ioan. VI, 36 Κλήμης ὑπὸ Παύλου (Phil. IV, 3) μαρτυρούμενος. Hom. in Hebr. (apud. Euseb. H. E. VI, 25, 14) Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαῖος.

<sup>2)</sup> So schreibt derselbe, welcher §. 20 an das letzte Problem gegangen ist, nicht Spätere, welche zu der Schrift des Origenes anderswoher einen Zusatz machen wollen. In die Philokalie des Origenes etwas von einem anderen Schriftsteller aufzunehmen, würden die beiden Verfasser nicht gewagt haben. Wohl bringen sie c. XXIV περὶ ὕλης, εἰ οὐκ ἀγένητος οὐδὲ κακῶν αἰτία, ἐκ τοῦ Εὐσεβίου τοῦ Παλαιστίναιου εὐαγγελικῆς προπαρασκευῆς λόγου ζ', aber mit der ausdrücklichen Schlussbemerkung: αὐτολεξεῖ δὲ ταῦτα ἡῤῥηται κείμενα

*Λαοδικεῖα εἰπὼν ἐν ταῖς Περιόδοις<sup>1)</sup>, ἀναγκαιότατόν τι ἐπὶ τέλει τῶν περὶ τούτου λόγων φησὶν περὶ τῶν τῆς γενέσεως δοκούντων ἐκβεβηκέναι, λόγω ἰδ'<sup>2)</sup>.*

Clemens hat schon Rec. IX, 12 seinem Vater vortragen, dass die Astrologen, gewisser Geheimnisse un-

*ἐν τῷ Ὠριγένους πρὸς Μαρκιωνιστὰς καὶ ἄλλους αἵρετικούς διαλόγῳ, Εὐτρόπου δικάζοντος, Μεγεθίου δὲ ἀντιλέγοντος, also doch aus einer Schrift unter dem Namen des Origenes.*

<sup>1)</sup> Clemens schreibt an Jacobus in dem Briefe, wie ihn Rufinus schon vor den Recognitionen lateinisch übersetzt hat (ed. O. F. Fritzsche, Turici 1873): *necesse habui implere quod (Petrus) iusserat, indicans tibi et de his ipsis (Petri ultimis praeceptis), simul et de illis breviter comprehensens, quae per singulas quasque urbes digrediens, aut in praedicationis sermone protulerit aut in gestorum virtute perfecterit, quamvis tibi de his plurima et plenius ante descripta ipso iubente transmiserim sub eo titulo, quem ipse praecepit affigi, id est Clementis itinerarium praedicationis Petri.* Die Schrift, deren kurze Zusammenfassung die Clementis *ἀναγνώσεις*, id est Recognitiones, wie Rufinus in der Praefatio ad Gaudentium zu deren Übersetzung voraus bemerkt, sein sollen, hiess also *Κλήμεντος περίοδοι κηρύγματος Πέτρου*. Nach dem griechischen Texte dieses Clemens-Briefes vor den Homilien führte die durch ihn eingeleitete Schrift die Aufschrift *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομῆ*. Neben der Aufschrift *Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμός* (Photius Bibl. cod. 112. 113) hat sich aber auch die Aufschrift (*Κλήμεντος*) *Πέτρου περίοδοι* erhalten.

<sup>2)</sup> Die ältere Abteilung, nach welcher Recogn. X, 10—13 in Buch XIV stand, lässt sich noch ziemlich sicher erkennen: I. Bis zum ersten Tage des Clemens bei Petrus in Cäsarea (I, 1—19). II. Unterweisung des Clemens durch Petrus (I, 20—74). III. Erste Streitverhandlung zwischen Petrus und Simon (II, 1—72). IV. Zweite Verhandlung (III, 1—30). V. Dritte Verhandlung und Simon's Flucht (III, 31—75). VI. Erster Tag in Tripolis (IV, 1—37). VII. Zweiter Tag daselbst (V, 1—36). VIII. Letzter Aufenthalt daselbst (VI, 1—15). IX. Wiedererkennung des Clemens und seiner Mutter (VII, 1—25). X. Wiedererkennung der beiden Brüder (VII, 26—38). XI. Wiederfindung des Vaters (VIII, 1—36). XII. Verhandlung des Aquila (Faustus) mit dem Vater (VIII, 37—62). XIII. Verhandlung des Clemens mit dem Vater (Faustinianus) und dessen Wiedererkennung (IX, 1—38). XIV. Bekehrung des Vaters (Faustinianus) (X, 1—52). Wohl XV. Bis zum Schluss in Antiochien (X, 53—72).

kundig, wenn sie befragt werden, in den Antworten meist irren und „perflugium quoddam in his quibus decipiebantur inveniunt et climacteras quosdam introducunt, ut de rebus incertis scientiam fingant“. Eben auf diese Unsicherheit der astrologischen Berechnung und die Ausflucht der Klimakteren kommt er auch Rec. X, 10—13 zurück: οἱ δὲ ἀστρολόγοι, τοῦτο ἀπὸ τὸ μυστήριον (freier Willensentscheidung) οὐκ εἰδότες, περὶ πάσης προαιρέσεως ἀποφηνάμενοι ἐξ ἀρχῆς, πταίσαντες τοὺς κλιμακτῆρας ἐπενόησαν εἰς ἀδηλότητα ποιούμενοι τὴν προαίρεσιν, ὡς χθὲς ἐπεδείξαμεν. So erst ist der Beweis vollendet, dass die von den Astrologen hergekommene Erschütterung des Glaubens (p. 208, 24) grundlos ist.

Robinson bemerkt, dass die Worte, mit welchen p. 210, 22—27 die Worte des Clemens *ἐν ταῖς Περιόδοις* eingeführt werden, in cod. Ven. 47 saec. fere XI. „in small capitals“ geschrieben sind, wie „the headings“ in dieser Handschrift, also dem Schreiber gegolten haben „as a rubrical heading from the compilers of the book“. Gewiss. Aber um so mehr werden sie in den anderen Handschriften als Worte des Origenes selbst geschrieben sein.

Ein anderes Zeugnis des Origenes für die Recognitionen des römischen Clemens hat John Chapman<sup>1)</sup>, schwerlich mit besserem Erfolge, zu beseitigen versucht.

Origenes bemerkt zu Matth. XXVI, 13 Comm. ser. 77: „Operis autem boni aliud est, quod facimus propter homines vel secundum homines, aliud autem, quod propter deum et secundum deum. item hoc ipsum, quod facimus propter deum, aliud est, quod proficit ad usum hominum, aliud autem, quod non proficit ad usum hominum, sed tantum ad gloriam dei. utputa, bene quis facit homini naturali iustitia motus, non propter deum, quomodo faciebant interdum et gentes, et multi faciunt homines: opus illud

<sup>1)</sup> Origen and the date of Pseudo-Clement in the Journal of Theological Studies, London 1902, p. 436—441.

oleum est vulgare, non magni odoris, et ipsum tamen acceptabile apud deum, sicut Daniel (IV, 24) significat dicens ad Balthasar (Nabuchodonosor em. Ruaeus) deum non cognoscentem: 'Audi consilium meum, rex, et peccata tua eleemosynis redime'. tale aliquid dicit et Petrus apud Clementem, quoniam opera bona, quae fiunt ab infidelibus, in hoc saeculo iis prosunt, non et in illo ad consequendam vitam aeternam, et convenienter, quia nec illi propter deum faciunt, sed propter ipsam naturam humanam. qui autem propter deum faciunt, id est fideles, non solum in hoc saeculo proficit iis, sed et in illo, magis autem in illo. quod autem fideles faciunt propter deum, hoc est unguentum boni odoris. hoc ipsum autem opus fidelium propter deum, quod est unguentum, aliud fit ad utilitatem hominum, utputa, eleemosynae, infirmorum visitationes, peregrinorum susceptiones, humilitas, mansuetudo, indulgentia et caetera huiusmodi, quae hominibus prosunt. haec qui facit in Christianos pedes domini ungit unguento (Luc. VII, 38. 46; Ioan. XI, 3. XII, 3), quia ipsi sunt domini pedes, cum quibus ambulat semper: quod praecipue solent facere poenitentes pro remissione peccatorum suorum. et illud est opus, quod dicitur unguentum odoriferum quidem, non autem summum. qui autem castitati studet, in ieiuniis et orationibus permanet, in adversis patientiam habet sicut Iob, in tentationibus veritatem dei non timet confiteri — quae omnia caeteris hominibus nihil proficiunt —: hoc est unguentum, quod ungit caput domini Christi (Mt. XXVI, 7; Mc. XIV, 3), et exinde per totum corpus Christi, id est per totam decurrit ecclesiam; et hoc est unguentum valde pretiosum (Mt. XXVI, 7; Mc. XIV, 3; Ioan. XII, 3), ex cuius odore tota repletur domus (Ioan. XII, 3), hoc est ecclesia Christi. et hoc opus est proprium non poenitentium, sed perfectorum sanctorum. aut certe doctrina, quae necessaria est hominibus, per quam nutriuntur animae pauperes in spiritualibus bonis, aut forte et debiles in devitandis peccatis, hoc est un-

guentum mediocre, quo pedes domini unguentur; cognitio autem fidei verae, quae ad solum pertinet deum, unguentum est pretiosum, quo ungitur caput Christi deus.“

Origenes unterscheidet zweierlei, genauer dreierlei gute Werke. Das gute Werk, welches um der Menschen willen und nach Menschenweise geschieht; gemeines Öl, ist immer noch annehmbar bei Gott, wofür er sich auf Daniel's Rat an den Heiden Nebukadnezar und auf die Anerkennung der Keuschheit der noch ungetauften Mutter des Clemens durch „Petrus bei Clemens“ beruft. Gemeint, aber nicht wörtlich angeführt sind die Worte des Petrus Clem. Recogn. VII, 38: „In tantum autem pudicitia, inquit, deo placita est, ut etiam his, qui in errore sunt positi, nonnihil gratiae in praesenti conferat vita. nam futura beatitudo illis solum reposita est, qui per gratiam baptismi pudicitiam iustitiamque servaverint.“ (Vgl. Hom. XIII, 13.) Solches gute Werk nützt nur für das gegenwärtige Leben. Anderer Art ist das gute Werk, welches um Gottes willen von Gläubigen vollbracht wird. Dieses nützt nicht blos in dem gegenwärtigen, sondern noch mehr in jenem (zukünftigen) Weltalter und ist eine Salbe von Wohlgeruch. Aber es ist selbst wieder von zweierlei Art. Entweder geschieht es zum Nutzen von Menschen durch Almosen u. s. w. oder nur zur Ehre Gottes. Wer jenes an Christen thut, salbt die Füße des Herrn, bringt eine Salbe von Wohlgeruch dar, aber noch nicht die höchste. Das mögen besonders die Büssenden thun, um Vergebung ihrer Sünden zu erlangen. Auch wenn solches gute Werk zum Seelenheile Anderer zu geistlicher Belehrung und Stärkung geschieht, bleibt es eine mässige Salbe. Die höchste Duftsalbe, die Salbe, welche den ganzen Leib Christi, die Kirche erfüllt, mit welcher Christi Haupt, Gott selbst gesalbt wird, die Salbe der Vollkommenen, nicht der Büssenden, wird vollbracht in Keuschheit, Fasten und Gebet, Geduld im Leiden, furchtlosem Bekenntnis in Versuchungen.



Bei einer anderen Stelle des Matthäus-Evangeliums (X, 41) beruft sich nun für das gute Werk, welches auch Ungläubige vollbringen können, auch der arianische Verfasser des unter den Werken des Chrysostomos überlieferten *Opus imperfectum in Matthaëum* auf Daniel und „*Petrus apud Clementem*“. Hom. XXVI. fol. CXIV sq.: „*Alioqui habet mercedem propter hoc solum, quia bonum opus fecit, quamvis non fecerit propter Christum. quoniam qui prophetam suscipit non quasi prophetam, prophetae quidem mercedem non habet, aliquam autem habet. huius rei testis est Daniel (IV, 24) dicens: 'Et nunc, domine rex, consilium meum audi et peccata tua eleemosynis redime'*<sup>1)</sup>. si ergo ille rex idolorum cultor poterat eleemosynis peccata redimere, cui non prosunt eleemosynae? sed audi mysterium<sup>2)</sup>, quod Petrus apud Clementem<sup>3)</sup> exposuit. Si fidelis fecerit opus bonum, et hic ei prodest liberans eum a malis et in illo saeculo ad percipiendum regnum caeleste, magis autem ibi quam hic. si autem infidelis fecerit opus bonum, hic ei prodest opus ipsius, et hic ei reddit deus bona pro opere suo. in illo autem saeculo nihil ei prodest opus ipsius. nec enim collocatur inter caeteros fideles propter opus suum, et iuste, quia naturali bono motus fecit bonum, non propter deum. ideo in corpus suum recipit mercedem operis sui, non in anima sua“.

Findet nun zwischen den beiden Matthäus-Commentatoren ein Verhältnis der Abhängigkeit statt, so hat doch Chapman auch nicht das mindeste Recht, die gemeinsame Anführung der Worte Daniel's an Nebukadnezar

<sup>1)</sup> Nicht ganz gleichlautend mit Origenes.

<sup>2)</sup> Clem. *Recogn.* VII, 38: Igitur ut ordo mysterii poscebat et ratio.

<sup>3)</sup> So das *Op. imperf.* auch Hom. II fol. CCII ad Matth. XXIV, 15. 16, cf. Clem. *Recogn.* I, 64; Hom. LI fol. CCXIV ad Matth. XXII, 42, cf. *Recogn.* III, 31; Hom. II fol. CCIV ad Matth. XXIV, 24, cf. *Recogn.* III, 59. 61. Nur fol. CCVIII heisst es: sicut in historia Clementis Petrus exposuit.

und des Petrus bei Clemens in den Commentar des Origenes erst aus dem arianischen Commentare hineingekommen sein zu lassen. Bei Origenes soll die ganze Stelle von „sicut Daniel significat“ bis „magis autem in illo“ ursprünglich gefehlt haben. Dann würde Origenes die Behauptung, dass auch ein gutes Werk natürlicher Gerechtigkeit, wie es zuweilen auch Heiden vollbringen, bei Gott annehmbar ist, ohne alle Begründung vorgetragen haben. Der lateinische Übersetzer des Origenes würde die Begründung herbeigeht haben aus der arianischen Erörterung einer ganz anderen Matthäus-Stelle über ein gutes Werk, durch welches auch Heiden eigene Sünden tilgen können. Solche Zurechtmachung des Origenes propter homines (Clementem Petri verba referentem a limine repellentes) et secundum homines (Clementis illius testem ab initio recusantes) ist nicht einmal als 'oleum vulgare' erträglich und vollends nicht 'acceptabile apud deum'. Eher lässt es sich wahrlich denken, dass der Arianer für seine Behauptung, schon die bloße Aufnahme eines Propheten, wenn auch nicht als solchen, verdiene einen gewissen Lohn, die Zeugen Daniel und Petrus bei Clemens aus Origenes herbeigeht hat. Für das Umgekehrte ist auch nicht ein Schatten von Beweis erbracht worden.

Chapmann findet es wohl a priori bedenklich, dass Eusebius das 'Petrus apud Clementem' gar nicht bemerkt haben sollte. Nun, Eusebius war dem Pseudo-Clemens dieser Schriften schon beinahe so abgeneigt wie die gegenwärtigen Wortführer moderner Theologie. Gleichwohl deutet er sie an H. E. III, 38, 4. 5: *ιστέον δ' ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή. οὐ μὴν ἔσθ' ὁμοίως τῇ προτέρῃ καὶ ταύτην γινώσκον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ καὶ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν. ἤδη δὲ καὶ ἕτερα πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα ὡς τοῦ αὐτοῦ ἐχθρὸς καὶ πρῶην τινὲς προήγαγον, Πέτρου δὲ καὶ Ἀπίωνος διαλόγους περιέχοντα, ὧν οὐδ' ὄλως μνήμη*

*τις παρὰ τοῖς παλαιοῖς φέρεται. οὐδὲ γὰρ καθαρὸν τῆς ἀποστολικῆς ὁρθοδοξίας ἀποσώζει τὸν χαρακτῆρα.* Bei solchem Urteile über diese Schriften hatte er keinen Trieb, ihre gelegentliche Bezeugung bei Origenes zu bemerken.

Es ist richtig, dass Eusebius die Pseudoclementinen bei keinem von den Alten erwähnt und in ihnen die apostolische Rechtgläubigkeit nicht rein erhalten fand. Dialoge des Petrus und des antijüdischen Apion finden sich aber weder in den Recognitionen, wo erst ganz zuletzt (X, 52 sq.) Appion Plistonicensis von Antiochien nach Laodicea zu Petrus und seinem Gefolge kommt und nicht einmal eine besondere Rolle spielt, noch in den Homilien, wo Appion es von IV, 6 an mit Clemens zu thun hat, nicht mit Petrus, welcher erst nach den Gesprächen des Clemens mit Appion Hom. VI, 26 hinzukommt, wo Appion auch schliesslich in Laodicea Hom. XX, 11 sq. keine hervorragende Rolle spielt. Sollte also Eusebius eine ganz eigene Gestalt der Pseudoclementinen kennen gelernt haben, so hat er sich um die beiden Hauptgestalten derselben gar nicht gekümmert. Hat er dagegen wenigstens eine von diesen beiden Hauptgestalten kennen gelernt, so hat er sie höchst oberflächlich gelesen. Was ist da auf seine Behauptung zu geben, dass durchaus keine Erwähnung dieser Schriften bei den Alten erhalten sei? Je geringer Eusebius diese Schriften schätzte, desto weniger wird er sich nach ihrer Bezeugung durch Origenes umgesehen haben. Schnell fertig war sein Urteil, dass gewisse Leute sie erst unlängst zum Vorschein gebracht haben.

Chapmann will die Pseudo-Clementinen wirklich erst kurz vor Eusebius verfasst sein lassen, bleibt aber den Beweis schuldig, dass in dieser Zeit eine so gehässige Darstellung des Paulus zusammen mit Empfehlung des monarchischen Episkopats und solche Bevorzugung der Urgemeinde in Jerusalem wie Clem. Recogn. IV, 35 noch möglich war.

## XVI.

## Die Synode von Elvira.

Von

Dr. phil. Franz Görres zu Bonn.

Die Acten dieses Concils mit ihren rigorosen 81 Canones<sup>1)</sup> bieten eine wahre Fundgrube spanischer Kirchen- und Culturgeschichte und haben von einst bis heute Anlass zu wissenschaftlichen Streitfragen gegeben, die wohl geeignet sind, das Interesse weiterer gebildeter Kreise zu fesseln.

Was zunächst den Ort des „concilium Illiberritanum“ anbelangt, so suchte man ihn früher öfters, durch eine gewisse Namensähnlichkeit verleitet, in der Narbonensis, also im südlichen Gallien, aber die Synode ist eine specifisch spanische: Die Unterschriften weisen nur Prälaten der iberischen Halbinsel auf; alle Provinzen sind vertreten, insbesondere Bätica, das heutige Andalusien — ein Hosius von Cordova gehört zu den Concilvatern —; die Synode kann also nur mit Gams, K.G. Spaniens II<sup>1</sup>, S. 8 f. und Art. Synode von Elvira im Kath. Kirchenlex., 2. A., IV,

<sup>1)</sup> Die Acten bei Mansi, Concilior. coll. II, S. 1 bezw. 57—397; dort die 81 canones, S. 5—19, und die „subscriptiones“, S. 5. Erläuterungsschriften: Hefele, Conc.-Gesch. I<sup>2</sup>, S. 148—192, P. Gams O. s. B., K.G. Spaniens II<sup>1</sup>, S. 1—136 und Art. Synode von Elvira, Kathol. Kirchenlexikon, 2. A., IV, S. 428—431, Edgar Hennecke, Art. Elvira in R.-E. f. prot. Theol., 3. A., V, S. 325 ff., Louis Duchesne, Le concile d'Elvire et les flamines Chrétiens = Bibliothèque de l'école des hautes études Nr. 73 (Melanges Renier), Paris 1887, S. 159—174, Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig 1902, S. 530—533. Weitere Litteratur im Aufsatz selbst. Dale, The synod of Elvira 1882, von Harnack a. a. O. S. 530 Anm. 4 erwähnt, ist mir leider unzugänglich geblieben.

S. 428 f., Hefele, Conc.-Gesch. I<sup>2</sup>, S. 148, und Ad. Harnack, Mission . . ., S. 530 f., nach Granada bezw. nach Elvira, einer Vorstadt der alten Maurenresidenz, verlegt werden.

Gams, K.G. Spaniens II<sup>1</sup>, S. 4—8, F. X. Kraus (Art. Kunst in seiner R.-E. der christl. Altertümer) und Hefele a. a. O. S. 148 ff. lassen das Concil erst 305/6, also nach der diocletianischen Verfolgung, die im Abendland schon mit der Abdankung der Oberkaiser Diocletianus und Maximianus Herculius (1. Mai 305) erlosch, stattfinden. Aber mit mehr Recht datiren Louis Duchesne a. a. O. S. 159—162 und hiernach Ad. Harnack a. a. O. S. 530 Anm. 4 die Synode auf etwa 300—303, auf die letzte Zeit der mehr als 40jährigen Friedensära (260—302/3) kurz vor Beginn des Diocletian-Sturmes. Der letzte raste nämlich in Spanien äusserst heftig und schuf sicher sehr viele lapsi<sup>1)</sup>. Aber die Acten kennen keine Abtrünnigen infolge einer vorhergegangenen Leidensperiode, und die weiter unten zu besprechende Zertrümmerung von Götzenbildern konnte auch in Friedenszeiten vorkommen. Hennecke a. a. O. S. 326 lehnt zutreffend die Datirung unserer Synode auf 305/6 ab, will sie aber ohne ausreichenden Grund erst auf 313, die Zeit der Toleranzedicte, herabdrücken.

Eusebius (Hist. eccl. VIII c. 1) entwirft ein lebhaftes Gemälde der bedenklichen Verweltlichung, welche die lange Friedensepoche (260 bis fast 303), wie für die Christenheit überhaupt, so speciell für die orientalische Kirche

<sup>1)</sup> Vgl. Lactantius, Mortes c. 8, ed. Samuel Brandt, speciell über die Dacianus-Verfolgung Augustini sermones 274—277 bei Ruinart, Acta sincera . . . martyrum, Ratisbonae 1859, S. 398 ff., Prudentii *περὶ στερφάνων* III, hymnus de martyrio S. Eulaliae virginis Emeritensis, ebenda, S. 480—483, hymnus de XVIII martyribus Caesaraugustanis, ebenda, S. 494—498, Passio s. Vincentii, ebenda, S. 400 ff., Gams, K.G. Spaniens I, S. 298—300. 315 f. 325. 330 f. 346—350. 376 f. 392 und Franz Görres, Rictius Varus VII = 1888, S. 28—35.

zur Folge hatte. Das Elvira-Concil mit seinen 81 drakonischen Canones bildet ein Pendant zur Schilderung des palästinensischen Bischofs. Das Facit dieser Decrete ist übrigens weit ungünstiger noch, als das gewiss sehr belastete Conto der morgenländischen Christenheit. Sie enthüllen uns ein abschreckendes Bild religiöser und ethischer Verwilderung. Hennecke a. a. O. S. 326 urteilt viel zu optimistisch: „Aus den . . . Vergehungen [wie solche die Canones rügen] zu schliessen, dass der Stand der Sittlichkeit in Spanien ein besonders niedriger gewesen, wäre voreilig. Aber allerdings drohte auf allen Gebieten des bürgerlichen und socialen christlichen Lebens eine enge Verquickung des christlichen Wesens mit heidnischen Gewohnheiten einzureissen.“ Harnack a. a. O. S. 531 ff. betont mit mehr Recht die „bedenkliche Verweltlichung und den für die spanische Kirchengeschichte aller Zeiten charakteristischen Contrast zwischen grober Weltlichkeit und fanatischer Strenge“; die Summa der zahlreichen Beschlüsse bezeichnet er ironisch als „Musterkarte“.

Um nun das düstere Culturgemälde nicht allzu sehr zu zersplittern und so seinen Eindruck zu verwischen, führe ich nicht, wie Hefele und Gams, die einzelnen Canones der Reihe nach vor, schliesse mich vielmehr, natürlich auf Grund selbständiger Forschungen, an Harnack's gedrängten, nach Materialien geordneten, Abriss der vorliegenden Urkunde an, mir nur die spätere eingehendere Erörterung der canones 36, 39 und 60 vorbehaltend.

Nach can. 2—4. 55. 66 haben spanische Christen das Flaminat und andere heidnische Priesterämter, sowie das Duumvirat übernommen. Diesem Gegenstand hat der sachkundige Duchesne seine schon genannte Abhandlung gewidmet (von S. 163 an); ich hebe folgende Sätze aus: „Les flamines étaient les prêtres du culte municipal ou provincial de Rome et de l'empereur. Le concilium et le flamen, à mesure que croissait leur importance

politique, perdirent peu à peu leur caractère religieux“. . . (S. 163 f.). Mit Fug spricht also Harnack S. 531 von „abgeblassten“ heidnischen Priesterämtern.

C. 5 befasst sich mit christlichen Herrinnen, die ihre Sklavinnen zu Tode prügeln; c. 6 brandmarkt christliche Mörder, „qui maleficio interficiunt“! Dass gröbste Unzuchtstünden, Ehebrüche u. s. w. nichts Ungewöhnliches waren, erhärten die Canones 7—10. 30. 31. 47. 63. 64. 66—72. Eines dieser Decrete (c. 71, Mansi II, S. 17) muss sogar jener Sünde gedenken, die nach den Worten des Apostels unter Christen nicht einmal genannt werden darf. „Stupratoribus puerorum,“ heisst es da, „nec in finem dandam esse communionem“. Der Canon schliesst also Knabenschänder — es handelt sich hier, wie Gams, K.G. Spaniens II<sup>1</sup> richtig gesehen hat, um Päderastie in engerem Sinne; denn sonst müsste das biblische ἀρσενοκοίτης mit masculorum concubitor wiedergegeben werden — sogar auf dem Sterbebett vom Empfang der Eucharistie aus.

Die canones 12 und 13 machen uns mit christlichen Kupplern beiderlei Geschlechts, sowie mit hurerischen geweihten Jungfrauen bekannt. Wir begegnen aber auch Eltern, die ihre Töchter an heidnische Priester verheiraten, hurerischen und ehebrecherischen Bischöfen und Klerikern, ehebrecherischen Gattinnen von Priestern, handeltreibenden, ja wuchernden Geistlichen (c. 13. 17. 18. 65. 19. 20). Laut c. 34 zünden Christen Kerzen in den Cömeterien an, um die Geister der Heiligen nicht zu beunruhigen. Die genannten Ruhestätten sind nach c. 35 des Nachts Stätten der Unzucht. Pasquille (libelli famosi) werden bereits in den Kirchen angeheftet (c. 52). Die c. 40 und 41 haben ein verdächtiges Pactiren ländlicher Gläubigen mit dem Olymp zur Voraussetzung. Can. 49 wendet sich gegen solche Christen, die ihre Felder von Juden einsegnen lassen. Auch noch mehrere andere Decrete be-

weisen, dass damals die spanische Christenheit von einer gewissen Verjudung bedroht war.

Die canones 21. 45 und 46 rügen nachlässigen oder gänzlich versäumten Kirchenbesuch von getauften Christen, wie von Katechumenen. Weiter tadeln die Decrete 57. 59 und 79 übertriebene Putzsucht, heidnische Gebräuche und Spielwut. Merkwürdiger Weise werden nur in Spanien auch Häretiker von orthodoxen Christen „fideles“ genannt (c. 51). Die Ketzler müssen damals auf der Pyrenäen-Halbinsel schon sehr zahlreich und der Kirche gefährlich gewesen sein; wenigstens wird die Ehe mit ihnen schärfer verpönt, als mit den Heiden (c. 16).

Die drakonische Strenge unserer Synode äussert sich nun, abgesehen von den verhängten langen öffentlichen Kirchenbussen, besonders darin, dass 19 Canones (c. 1—3. 6—8. 10. 12 f. 17 f. 20. 47. 49—63—66. 70—73. 75 nach Hennecke's a. a. O. S. 325 sorgfältiger Zusammenstellung) reuigen Sündern — die wichtigsten der hier in Betracht kommenden Capitalverbrechen sind Unzucht in ihren verschiedenen Abstufungen und Idololatrie — sogar auf dem Todbette die „communio“ verweigern. Letzteres Wort hat bekanntlich eine zweifache Bedeutung, eine allgemeinere = kirchliche Gemeinschaft, und eine speciellere, die Communion im engeren Sinne = Empfang des Abendmahls, der Eucharistie. Gams, der diese Streitfrage eingehend untersucht, entscheidet sich mit Recht für die zweite Bedeutung. Hiernach hat man also solchen Sündern, z. B., wie wir gesehen haben, Päderasten, zwar die „communio“ in ersterem Sinne wiedergegeben, d. h. sie zur Beichte, zum Empfang des Buss sacraments zugelassen, aber den Sterbenden die eucharistische Tröstung versagt. Eine andere Erklärung ist übrigens geradezu unmöglich; denn anderenfalls wäre die Synode novatianschen, also schismatischen Spuren nachgegangen.

Harnack (S. 533) rät zutreffend davon ab, sich von der strengen Disciplin des Elvira-Concils imponiren zu



lassen: „wir kennen ihre Erfolge nicht, oder vielmehr wir wissen, dass es am Ende des 4. Jahrhunderts sehr schlimm in der spanischen Kirche stand. Kein Land hat der mönchischen Askese — damals die Form ernstest Christentums — einen solchen Widerstand entgegengesetzt wie die spanischen Kleriker.“

Die Canones 36, 39 und 60 habe ich aus mehreren Gründen einer näheren Erörterung extra seriem vorbehalten: Einmal sind sie von jeher eine *crux interpretandi* gewesen. Sodann erscheinen sie als weniger geeignet, den unheimlichen Eindruck des Gesamtgemäldes zu steigern; wohl verraten auch sie Irrungen genug, aber echt menschliche und darum erst recht verständliche. Endlich heischen alle drei in hohem Grade das psychologische Interesse.

Canon 36 (Mansi II, S. 11) lautet: „*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne, quod colitur et adoratur, depingatur.*“ Zu deutsch: Die Synode untersagt, bildliche Darstellungen Christi und der Heiligen als Wandfresken in den Kirchen anzubringen. Es handelt sich hier nicht etwa, wie schon De Rossi (Roma sotterranea I, S. 97) richtig gesehen hat, um ein grundsätzliches Verbot kirchlicher Gemälde, sondern nur mit Rücksicht darauf, dass es damals in Spanien keine (unterirdischen) Katakomben, wie in Rom, Sicilien und Ägypten, gab, vielmehr nur (oberirdische) Cömeterien bezw. *conventicula*, verbietet das Concil die Anbringung von Wandfresken, um sie vor Profanation seitens des heidnischen Pöbels zu schützen. Dieser De Rossi'schen Auffassung folgen Hefele I<sup>2</sup>, S. 170 und F. X. Kraus, Art. Kunst in seiner R.-E. II, S. 259; Letzterer fügt folgende schöne Begründung hinzu: „Sich gegen den Gebrauch und Betrieb der Kunst überhaupt auszusprechen, hatte die Urkirche keine Veranlassung . . ., sie musste auch die ästhetische Anlage unserer Natur als eine berechnete ansehen. Sie beschränkte sich darauf, dieselbe zu erziehen, von den Abwegen, auf welche sie unter den Händen des

Polytheismus geraten war, zurückzuführen und sie auf Gott und das Göttliche hinzuleiten.“ Ähnlich urteilt Gams (K.G. Spaniens II<sup>1</sup>, S. 95—98 und im Kathol. Kirchenlex. a. a. O. S. 430 f.); nur kennzeichnet er die damaligen spanischen Kirchengemälde als „Klexereien und Schmierereien“, nur zu sehr geeignet, den Spott der Heiden zu entfesseln. Er meint, die christliche Kunst habe im 1. und 2. Jahrhundert geblüht, sei aber später sehr zurückgegangen. Dem Benedictiner, der viele Jahre lang auf der Pyrenäen-Halbinsel selbst Kirchen und altchristliche Kunst studirt hat, kann man hierin schon ein gesundes Urteil zutrauen, und die „sehr schönen Sarkophage von Saragossa“, die Hefele a. a. O. S. 170 hervorhebt, um eine bilderfeindliche Richtung in Spanien als nicht vorhanden darzuthun, mögen aus älterer Zeit stammen. Auch Harnack (S. 532) lehnt mit Recht eine grundsätzlich feindliche Stellung gegenüber der christlichen Kunst ab: „Das Verbot (c. 36), dass keine Gemälde in den Kirchen gestattet sein sollen, lässt auf prunkvolle Basiliken und auf heidnischen Unfug mit den Bildern schliessen.“

Canon 39 (Mansi II, S. 12) hat folgenden Wortlaut: „Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri christianos.“ Zu deutsch etwa: „Wünschen Heiden in schwerer Krankheit die Handauflegung, so soll ihnen, falls ihr bisheriger Lebenswandel einigermaßen ehrbar war, dieser Wunsch erfüllt und sie zum Christentum zugelassen werden.“ Gut finde ich dieses schwer zu deutende, mit can. 6 des Concils von Arles (314 bzw. 316) indentische, Decret durch Hefele a. a. O. S. 171—173 erörtert. Er nimmt seinen Standpunkt zu zwei einander widersprechenden Erklärungen: Binius (bei Mansi II, S. 140), Katerkamp und Andere fassen das „manum imponere“ nicht auf als unmittelbar auf die Taufe gefolgte Firmung, sondern als eine Ceremonie, wo-

durch die betreffenden Heiden Aufnahme unter die Katechumenen der untersten Klasse erhielten. Anders Nicolaus München, der spätere Kölner Dompropst, in seiner Abhandlung „Die Synode von Arles“ (Bonner Zeitschr. f. Philosophie u. kathol. Theologie, Heft 26, S. 80 f.); er versteht unter dem Terminus Taufe und Firmung. Hefele verfiel Binius' These und wendet gegen München mit Fug ein, so viel Rücksicht gegen Heiden könne man den gestrengen Concilvätern von Elvira nicht zutrauen. Ich schliesse mich der Meinung des späteren Bischofs von Rottenburg an. Man könnte freilich fragen: Wie hat denn nach Binius' Ansicht die Synode für das Seelenheil jener reuigen Heiden irgendwie gesorgt? Ich antworte: Da der „baptismus fluminis“ noch nicht zugänglich war, hat man den zum Katechumenat Zugelassenen „in articulo mortis“ die Wohlthat der sogenannten Begierdetaufe, des „baptismus fluminis“ zugebilligt. Als Ersatz für das fehlende Taufwasser konnte in der Urkirche im Notfall das Blut der Märtyrer (= baptismus sanguinis) oder auch das sehnstüchtige Verlangen nach der regulären Taufe gelten. Ein classisches Beispiel bietet Ambrosius von Mailand in seiner 392 auf Kaiser Valentinian II. gehaltenen Leichen- und Trostrede „De obitu Valentiniani consolatio“ (Ambrosii Med. opera, edit. Maurin. VII, Venetiis 1781, S. 5—24), wo es u. a. c. 51 S. 17 f. heisst: „Sed audio vos dolere, quod [Valentinianus junior] non acceperit sacramentum baptismatis. Dicite mihi, quid aliud in nobis est, nisi voluntas, nisi petitio. Atqui etiam dudum hoc voti habuit, ut et antequam in Italiam venisset, initiaretur et proxime baptizari se a me velle significavit, et ideo prae ceteris causis me accersendum esse putavit. Non habet ergo gratiam, quam desideravit, quam poposcit? Certe, quia poposcit, accepit,“ und c. 52 S. 18: „Solve igitur, pater sancte, . . . servo tuo Valentiniano munus, quod concupivit.“ Valentinian II. war nämlich, kaum 20jährig, auf Betreiben des ehrgeizigen Feldherrn Arbo-

gast des Älteren, eines Franken in römischen Diensten, zu Vienne als Ketchumene heimlich ermordet worden, ehe er die Taufe empfangen konnte.

Auch Gams, K.G. Spaniens II<sup>1</sup>, S. 101 f., erörtert eingehend can. 39, kommt aber zu keinem bestimmten Ergebnis. Er hat seltsam genug Hefeles Polemik gegen Dr. München gar nicht verstanden, meint sogar, der spätere württembergische Landesbischof billige München's Annahme! Ad. Harnack (Mission S. 532) teilt von C. 39 nur den lateinischen Wortlaut mit und meint dazu nicht unzutreffend: „Auch die Bestimmung C. 39 setzt Verweltlichung voraus. — Das Christentum hat sich eingebürgert als *viaticum mortis*.“

Canon 60 (Mansi II, S. 15) lautet: „*Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in evangelio scriptum non est neque invenietur sub apostolis unquam factum, placuit in numero eum non recipi martyrum.*“ Zu deutsch: „Wenn Zertrümmerer von Götzenbildern von den Heiden getötet worden sind, so sollen sie nicht als Martyrer verehrt werden, da Christus und die Apostel dergleichen auch nicht gethan haben.“

Dieses Decret ist nur gegen mutwillige Zerstörer heidnischer Cultusstätten gerichtet; es schliesst eine vorhergegangene Provocation seitens der Heiden aus. Also würde z. B. Sanct Bonifatius als Zertrümmerer der Donnereiche bei den elviranischen Concilvätern auch keine Gnade gefunden haben! Der Canon richtet sich aber nicht, wie Hefeles a. a. O. S. 183 richtig beobachtet hat, gegen solche Christen, die erst, nachdem sie von den Heiden aufgefordert worden, vor einem Götzenbild zu opfern, dasselbe umstiessen; das galt als berechnete Notwehr, sogar als löblich. Hefeles erinnert an die Martyrin Eulalia von Merida (s. oben S. 353 Anm. 1); ich verweise auf das analoge Vorgehen des heiligen Theodor von Amaseia in Pontus, eines berühmten, schon durch eine Homilie eines Gregor von Nyssa (bei Ruinart, *Acta mart.*, S. 423—427)

gefeierten Soldaten-Martyrers des Diocletian-Sturmes. Auch Gams, K.G. Spaniens II<sup>1</sup> deutet den Canon richtig und bemerkt dazu, derselbe hätte sich niemals Sympathien bei den Spaniern mit ihrem ungestümen Glaubenseifer erfreuen können.

Zu C. 60 bemerkt Harnack a. a. O. S. 532 mit Recht: „Es muss also hier und her in Spanien bereits vorgekommen sein, dass die Christen mit Gewalt gegen den heidnischen Cultus vorgegangen sind. Das setzt eine starke Verbreitung voraus.“

---

XVII.

## Über den litterarischen Nachlass des Wulfila und seiner Schule.

Von

H. Boehmer-Romundt  
in Bonn.

(Fortsetzung und Schluss.)

### III. Des Pseudo-Chrysostomus opus imperfectum in Matthaeum.

1. Geschichte des Opus. Unter dem Namen des Chrysostomus sind uns zwei Werke zum Matthäus-Evangelium überliefert: 1. 90 Homilien im griechischen Original, 2. umfangreiche Fragmente eines lateinischen Commentars. Die Homilien sind zweifellos echt, der Commentar ist zweifellos unecht. Wann und wie er unter die Werke des grossen Predigers geraten ist, ist noch nicht aufgeheilt. Der Erste, der ihn unter diesem ehrwürdigen Namen kennt, ist, soviel ich sehe, Claudius von Turin; er erwähnt ihn ganz kurz in einem Briefe an den Abt Justus von Charroux

aus dem Jahre 815<sup>1)</sup>. Dann citiren ihn gelegentlich Walahfried Strabo († 849) in seiner *Glossa ordinaria*<sup>2)</sup> und Papst Nicolaus I. in seinem berühmten Sendschreiben an die Bulgaren vom 13. November 866<sup>3)</sup>. Weitere Verbreitung fand er aber erst, wie es scheint, seit dem 11. Jahrhundert. Nicht nur Exegeten<sup>4)</sup>, auch Publicisten<sup>5)</sup> und Canonisten<sup>6)</sup> machen seitdem ausgiebig von ihm Gebrauch. Doch erregten schon damals einige Stellen Bedenken. Das erhellt aus der Thatsache, dass die Abschreiber bisweilen besonders anstössige Sätze und Abschnitte unterdrückten oder gar hier und da den Text änderten. Trotzdem hat man an der Echtheit des Werkes nicht gezweifelt. Es erfreute sich vielmehr fortdauernd des grössten Ansehens. Noch im 15. Jahrhundert hat der Karthäuser Dionysius Rickel († 1471) den charakteristischen Ausspruch gethan: *malem habere opus imperfectum Johannis Chrysostomi perfectum quam esse dominus civitatis Parisiensis*<sup>7)</sup>.

Erst im 16. Jahrhundert ist die Geltung auch dieser Autorität des Mittelalters ernstlich erschüttert worden. Fünf Jahre nach der Publication der *editio princeps* (im Jahre 1525) wies zuerst Erasmus schlagend nach, dass der Commentar nicht von Chrysostomus, sondern von einem

---

<sup>1)</sup> M. G. *Epistolae* 4, p. 594. Montfaucon sah in der Bibliothek von Bern den Matthäus-Commentar, den Claudius mit diesem Briefe an Justus sandte. Soviel ich weiss, ist der Commentar noch ungedruckt (vgl. ebd. p. 593 n. 2).

<sup>2)</sup> Migne, S. L. 114, z. B. zu Mt. 5, 3.

<sup>3)</sup> J.-E. 2812 nr. 3.

<sup>4)</sup> Vgl. Thomas Aqu. *Catena aurea* ed. Paris. XI, 5 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. Humbert von Moyenmoutier *advers. Simon* I, c. 4, c. 9, c. 11, M. G. *Lib. de lite* I, p. 107. 114. 117.

<sup>6)</sup> Vgl. Gratian *Decr.* c. 5 und 12 D. 40, c. 11 D. 88, c. 87 *De poenit.* 1, c. 86 C. 11 q. 3, c. 13 C. 15 q. 1, c. 11 C. 22 q. 1, c. 13 C. 22 q. 5, c. 12 C. 26 q. 7, c. 4 C. 27 q. 2, c. 9 C. 31 q. 1, c. 1 C. 32 q. 1, c. 10 C. 32 q. 5.

<sup>7)</sup> Fabricius, *Bibl. Graeca* VIII, p. 554.

Arianer herrühre<sup>1)</sup>. Dies Urteil stiess begreiflicher Weise zunächst auf starken Widerspruch. Der Franciscaner Johannes Mahusius trat 1537 in der Antwerpener Ausgabe der Opera Chrysostomi mit aller Energie für die Echtheit ein, indem er die von den schlimmsten Anstössen gereinigten mittelalterlichen Handschriften für allein zuverlässig und die ausgemerzten Stellen für Glossen erklärte. Diese Ansicht gewann auch den Beifall der Curie: Paul IV. setzte nur die Exemplare mit vollständigem Texte auf den Index; den Gebrauch der gereinigten Edition gestattete er ausdrücklich. Aber nicht lange darnach zeigte Sixtus Senensis, dass die Hypothese des Mahusius unhaltbar und Erasmus im Rechte sei. Seidem wagte, soweit ich sehe, Niemand mehr ernstlich, für die Echtheit eine Lanze zu brechen. Man bemühte sich vielmehr jetzt nur noch, die Entstehungszeit, den Entstehungsort und den wirklichen Autor zu ermitteln. Vastelius setzte das Werk ins 4. Jahrhundert und bezeichnete als Autor Johann von Jerusalem. Tillemont dachte an das 7. Jahrhundert und schrieb es einem arianischen Bischof Spaniens zu. William Whiston suchte nachzuweisen, dass es ins 10. Jahrhundert gehöre<sup>2)</sup>, während Montfaucon in dem Autor einen arianischen Römer des 5. und 6. Jahrhunderts vermutete. In neuerer Zeit hat man sich nur selten mit dem Werke beschäftigt. Erwähnenswert sind nur die Hypothesen Massen's, Salmon's und Kauffmann's. Der Erstere schrieb den Commentar dem arianischen Bischof Maximinus zu, der 427 oder 428 zu Hippo mit Augustin disputirte. Ihm pflichtete Salmon in seinem ausgezeichneten Artikel Pseudo-Chrysostomus im Dictionary of Christian Biography IV, p. 510—574 bei. Dagegen vindicirte Kauffmann in der wissenschaftlichen

---

<sup>1)</sup> Das Folgende nach der Einleitung in der Ausgabe Montfaucon's.

<sup>2)</sup> Essay on the apostolocal constitutions p. 662.

Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1897, nr. 44, das Werk keinem Geringeren als Wulfla.

Diese Annahme ist nun zwar alsbald von Streitberg und Vogt zurückgewiesen worden (vgl. Allgemeine deutsche Biographie 44, S. 282). Aber beide Forscher haben sich mit einer kurzen Kritik begnügt. Zu einer wirklich erschöpfenden Untersuchung des Opus hat überhaupt bisher Niemand den Mut gefunden. So ist denn das letzte Ergebnis all' der bisherigen Arbeiten eine völlige Unklarheit sowohl über die Herkunft wie die Entstehungszeit des Werkes. Versuchen wir, diese Unklarheit zu beseitigen und damit einem lange unverdient vernachlässigten Autor, dem bedeutendsten der lateinischen Arianer, endlich seinen ihm zukommenden Platz in der Kirchengeschichte zu erobern<sup>1)</sup>.

2. Die Überlieferung. Wir besitzen von dem Opus, wie bemerkt, nur eine Anzahl Fragmente. Es fehlt die Auslegung zu Mt. 8, 11—22; 8, 28; 10, 15; 10, 23—25; 11, 12—24; 12, 1—21; 12, 32—13, 2; 13, 14—18, 35; 25, 45—28, 20. Über ein Drittel des Werkes ist also verloren gegangen. Diesen sehr beklagenswerten Verlust hat, wie es scheint, die römische Reichskirche zu verantworten: schon Walahfried scheint es nämlich nicht mehr vollständig gekannt zu haben<sup>2)</sup>. Ja, schon der unwissende Abschreiber, der es dem Chrysostomus beilegte, fand wohl nur noch die uns vorliegenden, immerhin sehr ansehnlichen Überreste vor. Denn der Name des grossen Patrons, unter dessen Autorität es seitdem cursirt, hat es sicher vor weiterer Zerstörung geschützt und ihm für lange Jahrhunderte den Wert einer teuren, treu gehüteten Reliquie gesichert.

<sup>1)</sup> Ich citire absichtlich immer nach der Ausgabe Montfaucon's bei Migne, S. G. t. 56, p. 611—946, weil dieselbe überall zu haben ist. Die erste Zahl bezeichnet immer die Nummer der betreffenden Homilie, die zweite die betreffende pagina bei Migne.

<sup>2)</sup> Ich finde wenigstens in der Glossa keine Citate aus den verlorenen Teilen.



In der uns vorliegenden Gestalt zerfällt das Werk in 54 resp. 53 Homilien. Diese Einteilung ist sicher nicht ursprünglich, sondern von ungeschickter Hand erst im Laufe des Mittelalters vorgenommen worden. Denn das Opus ist keine Homiliensammlung, sondern ein Commentar. Das lehrt schon ein flüchtiger Blick auf das erste Blatt mit der lehrhaften Auseinandersetzung über den Ursprung des Evangeliums. Wann hätte je ein Prediger mit einer solchen Darlegung eine Predigt begonnen? Schlagender noch ist die Stelle 32, 298 f., wo der Autor ausdrücklich hervorhebt, dass er seine Auslegung zur Lectüre für Brüder in der Ferne geschrieben habe. Wer sind diese fernen Brüder? In erster Linie Amtsbrüder des Verfassers, Geistliche, Bischöfe (vgl. 8, 677; 10, 682). Aber er wünscht offenbar, dass auch die Laien seine Mahnungen und Lehren zu hören bekommen und beherzigen (vgl. 2, 627; *Attendite laici!*). Er setzt allem Anscheine nach voraus, dass sein Buch oder doch Teile seines Buches in der Gemeinde vorgelesen werden, dass die Amtsbrüder es also zu ihren Predigtvorträgen benutzen<sup>1)</sup>. Und darum spricht er meist nicht wie ein Gelehrter, der belehren, sondern wie ein Prediger, der durch Mahnung und Tadel auf den Willen wirken will. Sein Commentar war also *a parte potiori* ein Erbauungsbuch, nicht ein exegetisches Lehrbuch, und zwar in erster Linie ein Erbauungsbuch für Priester seiner Kirche.

Man braucht nun nur einige Seiten seines Buches zu lesen, um zu erkennen, dass er nicht zu den schweigsamen Leuten gehörte. In der That! er führte eine sehr rüstige Feder. Er erwähnt selber Commentare zu Marcus und Lucas (vgl. 9, 726; 33, 808. 815), von denen leider nichts auf uns gekommen ist. Diese Commentare ähnelten nach seinen Angaben in der Anlage durchaus dem Matthäus-

<sup>1)</sup> Vgl. 1, 626: *qualia autem fuerint verba Rapsacis vel qualis oratio Ezechiae — lege in Isaia et profer causam excitationis in populo.*

Commentar. Erwägt man das, und überschlägt man den Umfang der Fragmente des Matthäus-Commentars, so kommt man zu der Erkenntnis: der Autor war einer der fruchtbarsten Exegeten der lateinischen Kirche. Seine Erklärung der Synoptiker hat an Umfang schwerlich ihres Gleichen auf lateinischem Boden gehabt. Selbst die in der Methode sehr ähnliche und überaus voluminöse *expositio* des Ambrosius zu Lucas konnte sich in der Quantität mit seinen Arbeiten kaum messen, geschweige denn die verhältnismässig kurze Auslegung des Hilarius und das Vierzehntagewerk des Hieronymus zum Matthäus-Evangelium. Aber auf die Quantität kommt nicht viel an, die Qualität entscheidet und in diesem Fall die historische Qualität, d. i. der Wert der Leistung für die Historie. Dürfen wir von den erhaltenen Resten einen Rückschluss auf die verlorenen Werke unseres Autors ziehen. so werden wir auch die Qualität seiner Production sehr hoch veranschlagen müssen. Er ist eine der interessantesten Gestalten in der ziemlich langweiligen Gesellschaft der nachconstantinischen Exegeten auf lateinischem Boden. Wir können darum gar nicht genug beklagen, dass die Unwissenheit der Abschreiber nur diesen im Verhältnis zum Ganzen so geringen Teil seines Nachlasses uns gerettet hat, also, freilich in ganz anderem Sinne, den Wunsch des Dionys Rickel uns aneignen.

Aber war der Autor überhaupt ein Lateiner? P. Vastelius hat diese Frage verneint. Er hält das Opus für eine Übersetzung aus dem Griechischen. In der That! der Verfasser verstand zweifellos Griechisch, während er des Hebräischen nach eigener Angabe nicht mächtig war<sup>1)</sup>: er erörtert bei der Erklärung von Mt. 5, 3 ausführlich die Bedeutung des griechischen *πτωχός* (vgl. 9, 680), er hat, wie es scheint, griechische Autoren — z. B. den

<sup>1)</sup> Vgl. 1, 615: *Esom, sicut Hebraeorum sermonum interpretes dicunt, interpretatio iaculum videns, und öfter.*

Josephus — im Original gelesen. Gleichwohl hat Vastellius Unrecht. 1. Der Autor versucht lateinische Worte zu etymologisiren. So leitet er z. B. 53, 938 *usura* ab von *usus*. 2. Er ergeht sich bisweilen in Wortspielen, die nur im Lateinischen möglich sind (vgl. 2, 636: *venerrunt ad iudicium gentium, ad praeiudicium Iudaeorum*; 3, 649: *forsitan non periurabant, iurabant tamen*; 4, 660: *in caelo celatus Deus*; 13, 703: *delectat eum ipsa dilectio u. s. w.*). 3. Er citirt bisweilen lateinische Sprichwörter (vgl. *laterem aqua lavare* mit Terenz, Phormio I, 4, 9). 4. Er benutzt eine lateinische Bibelübersetzung, und zwar, wie schon Salmon a. a. O. zur Genüge nachgewiesen hat, eine vorhieronymianische Version, die dem sogenannten *codex Brixianus* nahe steht. 5. Er schreibt, wie wir noch sehen werden, gelegentlich lateinische Autoren aus. Aus alledem ergibt sich mit Sicherheit: der Autor war ein Lateiner. Das Opus ist uns in der Ursprache erhalten. Für die Integrität des Textes möchte ich damit freilich keine Gewähr übernehmen. Hier und da sind Randbemerkungen späterer Leser in denselben geraten (vgl. 5, 688: *sicut rationis est intelligere, id est sicut rationabiliter intelligi potest*; 52, 931 und unten sub 8). Dazu haben die älteren Editoren auch in diesem Falle keineswegs die ältesten und besten Handschriften zu Grunde gelegt. Montfaucon hat sogar einen sehr jungen Codex abgedruckt. Für die Constitution des Textes ist somit noch so ziemlich Alles zu thun, und ich fürchte, die Arbeit wird wegen der Menge der Hss. nicht leicht sein.

3. Sprache und Stil. Ein abschliessendes Urteil über Sprache und Stil des Autors ist aus diesem Grunde noch nicht möglich. Immerhin lehrt schon Montfaucon's mangelhafte Ausgabe, dass wir hier keinen Vertreter der classischen Prosa vor uns haben.

Der Autor construirt *Verba sentiendi* und *declarandi*, wie *dicere, putare, credere, docere, audire, videre, scire, intelligere*, selbst apparet, *manifestum est* bereits consequent

mit *quia, quod, quoniam*, indirecte Fragesätze und Sätze mit *quamvis* mit Indicativ, Verba wie *compellere, disponere* mit Infinitiv; er sagt *non potest fieri ut non* statt *quin, melius est ut, dignum haberi ut, iubere ut, nocere in aliquem, abhorrere aliquem, misereri alicui*. Ebenso stark macht sich der Einfluss der Vulgärsprache im Wortschatze geltend: er gebraucht Deponentia, wie *interpretari, testificari, passivisch*; er schreibt stets *odire* statt *odisse*, fast stets *aestimare* für *existimare*, mit Vorliebe *baiulare* für *portare, manducare* für *edere, masticare* für *mandere*; er setzt fast stets *et* für *etiam, nec* für *ne quidem, numquid non* für *nonne, ut quid* für *cur* und vereinzelt selbst *ut ne* oder *ut non* für *ne*. Er hat ferner eine ausgesprochene Vorliebe für Adjectiva auf *bilis* (vgl. *insenescibilis, insufferibilis, indissolubilis, indubitabilis, inexcusabilis, incarpibilis, inimitabilis, inemendabilis, immarescibilis*); dergleichen für sehr unclassisch klingende Bildungen auf *or* und *ix* (vgl. *praebitor, accensor, illusor, regificator, simulator, impostor; cultrix, corruptrix, amatrix, peccatrix, praeparatrix, mediatrice*) und natürlich auch für Abstracte auf *as* und *io* (vgl. *meretricatio, baiulatio, epulatio, aestimatio, impletio, incorruptibilitas, modicitas, possibilitas, vagositas, proximitas*), sowie für Adjective auf *osus* (vgl. *lpidosus, indisciplinosus* etc.). Endlich gebraucht er auch schon sehr sonderbar anmutende Verba und Substantiva, wie *repausare, tineare, regificare*, und sogar schon *bladum* (38, 840)<sup>1)</sup> und *callicula* [= Tintenfass] (54, 941)<sup>2)</sup>. Was den Satzbau anlangt, so ist derselbe oft sehr nachlässig. Es folgen sich oft zwei, ja drei Sätze mit *enim* oder *autem*. Nicht einmal die *syntaxis convenientia* ist überall streng beobachtet.

Aber so wenig das Latein des Opus den Regeln der classischen Prosa entspricht, so ist der Autor doch zweifellos

<sup>1)</sup> Vgl. dazu Körting, Lateinisch-romanisches Wörterbuch<sup>2</sup> sub „oblatum“.

<sup>2)</sup> Vgl. Du Cange sub voce.

ein gewandter und gebildeter Schriftsteller. Wenn er fast bei jeder Thatsache der evangelischen Geschichte umständlich das Wie? und Warum? erörtert, fremde Ansichten ausführlich bespricht und sehr häufig seine eigene Ansicht, sei's *via auctoritatis*, sei's *via rationis* begründet<sup>1)</sup>, so zeigt das, dass er eine gewisse dialektische Schulung besitzt, die wir bei halbgebildeten Autoren von der Art des Bobbienser Fragmentisten durchaus vermissen. Wenn er ferner sehr gern sich in Anthithesen ergeht, hier und da Wortspiele bildet und einzelne Worte zu etymologisiren versucht, so beweist das, dass er auch etwas von den Künsten der Rhetoren versteht. Er hat also wohl, trotz seines wegwerfenden Urteils über Grammatiker, Rhetoren, Philosophen (vgl. 20, 745), in seiner Jugend eine Grammatiker- und vielleicht sogar eine Rhetorenschule besucht, aber später sich rüstig weitergebildet, vor Allem auf dem Gebiete der Theologie, aber auch in anderen Wissenszweigen. Denn er überrascht hier und da durch philosophische, juristische und medicinische Kenntnisse<sup>2)</sup>. Er prunkt jedoch nie mit seiner Weisheit. Auch hascht er nie nach rhetorischen Effecten, wie der Verfasser des arianischen Lucas-Commentars. Er schreibt vielmehr immer einfach und volkstümlich und versteht doch stets den Leser zu fesseln. Denn er besitzt zweierlei, was gerade Commentatoren nicht häufig besitzen: Temperament und Geist.

Er kann nicht klagen oder anklagen, ohne heftig oder pathetisch zu werden, nicht belehren oder ermahnen, ohne in Feuer zu geraten. Seine Redeweise ist daher stets von einer ungesuchten Lebhaftigkeit; ja, an einigen Stellen, wie 48, 900, erhebt sie sich zu hinreissendem Schwunge. Dass er auch Geist hat, offenbart sich vor Allem in der erstaunlichen Fülle anschaulicher, oft mit homerischer Breite ausgemalter Bilder, Gleichnisse, Beispiele, durch

<sup>1)</sup> Vgl. für dieses Schema 42, 871.

<sup>2)</sup> Siehe unten S. 370, ferner nr. 6 und 8.

die er seine Gedanken und Ermahnungen zu verdeutlichen sucht. Die ganze Welt, in der sich sein Leben abspielte, spiegelt sich darin wider: das Land mit seinen Feldern und Wäldern, Obst- und Weingärten, die Städte mit ihren Strassen und Märkten, Kirchen und Martyrien, Gerichtshallen und Rathhäusern, Theatern und Gymnasien, Tempeln und Bildsäulen, Werkstätten und Kaufläden, dazu all' die Zweige menschlicher Thätigkeit, die in dieser Welt betrieben werden: Ackerbau und Viehzucht, Jagd und Fischfang, Handwerk und Handel, Schifffahrt und Geldgeschäft, Krieg und Staatsverwaltung; endlich auch das bunte Vielerlei der artes ludicrae et liberales — die Thätigkeit des Schauspielers und Athleten, des Grammatikers und Rhetors, des Philosophen und Rechtsanwalts, des Seelsorgers<sup>1)</sup> und Arztes<sup>2)</sup>. Besonders häufig aber begegnen

<sup>1)</sup> Vgl. unten unter nr. 8.

<sup>2)</sup> Derartige Bilder sind besonders häufig, vgl. 3, 650: Der Arzt erkennt an der Farbe des Kranken die Krankheit. 8, 677: Ein eifriger Arzt geht bei den Kranken umher. Ebd.: Wie ein Kranker, der freiwillig den Arzt aufsucht, zum Teil schon gesund ist, so der Sünder, der freiwillig dem Priester beichtet. Wer schwer magenkrank ist, bricht Alles wieder heraus, was er isst und trinkt. 8, 679: Wenn ein junger Arzt in einer Stadt sich niederlässt und Proben seiner Kunst ablegen will, so curirt er erst ohne Unterschied Alle, die zu ihm kommen, und denkt nicht daran, Geld zu machen. Hat er aber ein Renommée erlangt, dann fordert er Lohn entsprechend seinen Leistungen. 40, 853: *Aspera medicina citius sanat.* 40, 859: Der Kranke hält sich, solange er noch Heilung hofft, von schädlichen Speisen fern. 41, 860: Breit ausgeführtes Bild vom Kauen und Verdauen. 38, 839: Der Arzt fragt immer zuerst nach dem Magen des Kranken und sucht ihn in Ordnung zu bringen. Denn ist der Magen gesund, so ist der ganze Körper gesund . . . Der Magen zerkocht die Speise und verteilt sie dann im ganzen Körper. Jedes einzelne Organ verwandelt dieselbe hierauf seiner Bestimmung gemäss. Was z. B. die Leber aufnimmt, wird zu Blut, was die Gallenblase, zu Galle, was die Lunge, zu Speichel, was die Brüste, zu Milch u. s. w. 38, 843: Das Kind hat einen engen Schlund, kann Brot nicht schlucken. 39, 847: Ein gesunder Körper kann einen Schlag vertragen, ein kranker wird durch die geringste Berührung verletzt; so ist der Neid (vgl. auch 1, 634; 2, 636, 51, 927 u. s. w.).

uns Bilder und Beispiele aus dem socialen Leben der Zeit: die Beziehungen des *pater familias* zu seinen Kindern und Sklaven, des *patronus* zu seinen Clienten, des Gutsherrn zu seinen Colonen, des Soldaten zu seinen Officieren, der Unterthanen zu den Beamten<sup>1)</sup>, des Lehrherrn zum Lehrling (vgl. 9, 679), des Arztes zu dem Kranken (vgl. 38, 839), des Seelsorgers zur Gemeinde und der Gemeinde zum Seelsorger (vgl. 13, 877 f.) u. s. w., — all' das versteht der Autor geschickt zu schildern und zu verwerten. Aus alledem erhellt, dass er nicht bloß gern, sondern auch gut beobachtete. Aber sein Blick blieb dabei nicht an der Oberfläche der Erscheinungen haften. Er hatte entschieden Talent zum Psychologen. Denn er macht hier und da ganz treffende psychologische Bemerkungen, z. B. über den Hochmut 43, 878, die Sehnsucht 48, 900, die Schaffensfreudigkeit und ihre verschiedenen Äusserungen 9, 679, die Seelenstimmung der Kranken 49, 915; 51, 927, das Fassungsvermögen der Kinder 20, 777. Auch an scharfen Urteilen über einzelne Gruppen und Stände der Bevölkerung, z. B. über die Reichen und Geldmänner, die Clienten, die Ärzte, die Frauen<sup>2)</sup>, lässt er es nicht fehlen. Und wie so vielen scharfen Beobachtern so macht es auch ihm sichtlich Vergnügen, solche Urteile und Bemerkungen in der epigrammatisch zugespitzten Form der Sentenz abzugeben. Solche Sentenzen finden sich in dem Opus eine ganze Menge. Ich führe nur einige wenige zur Charakteristik des Autors an. 31, 775: *pax corruptrix pietatis*. 40, 850: *definitio amoris — animae vacantis passio*. 42, 872: *malitia frequenter quidem vincitur, nunquam placatur*. Ebd. 873: *Perfectum odium et perfectus amor iudicium rerum non cognoscit*. 45, 885: *Aut esto, quod appares, aut appare quod es*. 1, 621: *Multitudo est mater seditionis et contumaciae. Paucitas autem magistra*

---

<sup>1)</sup> Unten unter nr. 8.

<sup>2)</sup> Unten unter nr. 6. 7.

est disciplinae. Ebd. 622: In auro quidem invenitur scoria et sordes, in sordibus autem non invenitur aurum. 9, 680: Dilectionis matrix humilitas, totius mali odii mater superbia. 10, 688: Ingenuus homo, si vel in villi mendacio inventus fuerit, erubescit. 11, 692: Irasci naturae est, exsequi autem iracundiam voluntatis.

Diese Sentenzen, Gleichnisse und Beispiele machen die Lectüre des Commentars ausserordentlich genussreich. Er ist meines Erachtens die interessanteste Schrift dieser Art, welche aus der lateinischen Kirche hervorgegangen ist; ja, auch bei den Griechen giebt es, wie mich dünkt, keinen Exegeten, der so sehr gerade den Historiker zu fesseln vermöchte.

4. Quellen. Indess, hüten wir uns, ihn zu überschätzen. Manche Sentenz und manches Gleichnis, an dem wir uns erfreuen, hat er, wie es scheint, nicht selber erdacht, sondern abgeschrieben. Denn er war ein sehr belesener Mann und scheute sich nachweislich nicht im mindesten, sich mit fremden Federn zu schmücken. Aber er war kein Abschreiber gewöhnlichen Schlages. Er benutzte Bücher, welchen die kirchlichen Schriftsteller in der Regel ängstlich aus dem Wege gingen. Ja, er hatte sogar eine gewisse Vorliebe für solche Bücher. Er ist also auch als Abschreiber eine höchst interessante Erscheinung.

Das Buch, das er am besten kannte, war selbstverständlich die lateinische Bibel. Aber wir wissen schon, dass er auch mit dem griechischen Neuen Testament umzugehen verstand. Nicht ohne Interesse ist, dass er in seinem Alten Testament auch 3. Esra las, dass er Sirach bald als Sirach, bald als Sapientia citirt (vgl. 30, 788), und Prov. bald als Prov., bald als Salomon, bald, wie die syrische Didascalia und Hegesipp, als Sapientia (vgl. 5, 670; 19, 737). Sein Neues Testament enthielt sowohl die Apokalypse wie den Hebräerbrief<sup>1)</sup>. Von den katho-

<sup>1)</sup> Als Werk des Apostels citirt z. B. 25, 768.



lischen Briefen nennt er 1. 2. Petr., Jacobus, 1. 2. Joh. Aber bemerkenswert ist, dass er Citate aus 1. Joh. zwei Mal einleitet mit der Formel „Johannes in epistola sua canonica“ (vgl. 1, 617; 11, 690), ein Mal mit der Formel „Johannes in epistola sua“ (vgl. 34, 818), während er 2. Joh. einführt mit den Worten „Sic et Johannes cum de haereticis scripsisset“ (vgl. 19, 739). Man könnte vielleicht meinen, dass er an den erstgenannten Stellen eine ältere Quelle ausschrieb, die nur 1. Joh. als kanonisch betrachtete. Aber näher liegt, wie mich dünkt, doch die Annahme, dass er 2. Joh. noch nicht zu den Homologumena rechnete, obwohl er keinen Anstand nahm, ihn zu benutzen. Sehr auffällig berührt 3, 660 die Behauptung „post Christum iam lege et prophetis non utimur sed evangelio Christi, quasi coelo sublimiore et nobiliore“. Denn thatsächlich gebraucht der Autor Gesetz und Propheten ganz ebenso wie das Evangelium. Der merkwürdige Satz entspricht also gar nicht seiner wirklichen Überzeugung. Er hat ihn daher wohl, ohne sich ihn genau zu überlegen, aus einer häretischen Schrift abgeschrieben. Denn er scheut sich keineswegs, kirchlich nicht anerkannte Bücher zu benutzen; ja er hat eine unbestreitbare Vorliebe für solche Bücher, insbesondere wenn sie mehr enthalten, als die Bibel erzählt. So hat er 1. eine ganze Reihe alttestamentlicher Pseudepigraphen benutzt, z. B. die Testamente der zwölf Patriarchen (vgl. 1, 615 und Testament Juda 15), die Ascensio Jesaiae (vgl. 1, 626 und 33, 808), eine Schrift über Adams Töchter Rifa und Edocla — wohl den liber de filiabus Adae, der im decretum Gelasii verdammt wird — und vielleicht auch eine Legende über die letzten Jahre Salomo's (vgl. 1, 621). Auch kennt er, wie es scheint, 4. Esra (vgl. 2, 646). 2. Von den neutestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen benutzt er das Hermabuch, obwohl er weiss, dass nicht alle Christen diese Schrift billigen (vgl. 33, 814 mit Simil. 9 und 12, 701 [Ulme und Weinstock = Reiche und Arme] mit Simil. 2).

Noch häufiger verweist er auf die Clementien<sup>1)</sup> (vgl. 19, 739; 49, 909; 50, 915 mit *Recogn.* III, 60; 49, 906 mit *Recogn.* I, 39, 65; *Hom.* III, 15; 51, 925 mit *Recogn.* III, 31; die Stelle 26, 770 findet sich wörtlich weder in den *Recognitionen* noch in den *Homilien*; der Gedanke klingt an *Recogn.* VII, 38, *Hom.* XIII, 13; vgl. dazu *Harnack-Preuschen, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 224*). Ausserdem sind die Clementien noch stillschweigend benutzt 2, 638 in dem *Excurs* über die *Astrologie* (vgl. *Recogn.* IX, besonders c. 28. 29 und, wie es scheint, auch 34, 818: *abstine te a menstruata*, vgl. *Recogn.* VI, 10; 49, 904 f.; vgl. *Recogn.* II, 42). Die *Rufin'sche Übertragung* lag unserem Autor allem Anscheine nach nicht vor; er gebrauchte vielmehr höchstwahrscheinlich eine uns nicht bekannte Bearbeitung des *Romans* (vgl. 26, 770).

Weiter citirt er als eine *historia non incredibilis neque irrationalis* das *Protevangelium Jacobi* (vgl. 1, 632); sodann 4, 658 *libri secretiores*, in denen erzählt war, dass

<sup>1)</sup> Wie geschätzt dieselben in arianischen Kreisen waren, beweist der viel zu wenig beachtete arianische *Excurs Recogn.* III, 2—11, syrische Recension ed. Lagarde p. 81 ff. Dieser *Excurs* ist sicher sehr alt. Denn 1. er findet sich bereits in der syrischen Hs. von 411, die ihrerseits nur Copie einer älteren Hs. ist (Lagarde, *Clementina* p. 26 Anm.). 2. Schon *Rufin* hat ihn gekannt, aber weggelassen (vgl. die *Widmungsepistel* der *Recogn.* ed. Gersdorf p. 2: „*quaedam — de ingenito deo genitoque discerta — quae aliis reservare malui*“ und *de adulter. libr. Orig.* [Orig. Opp. ed. Lommatzsch 25, 386] „*in aliquibus ita Eunomii dogma inseritur, ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur*“). Der Text, den *Rufin* und der syrische Übersetzer benutzten, stammte also aus arianischen Kreisen. Dann aber erhebt sich die Frage: Ist nicht vielleicht die in den *Recogn.* vorliegende Bearbeitung der *Clementien* erst nach 350 in arianischen Kreisen entstanden? Dagegen scheint zu sprechen, dass *Clemens III, c. 7* in der dritten Person eingeführt wird, während er sonst immer in erster Person, als *Erzähler* redet. Aber ein durchschlagender Grund ist das nicht. Die Frage ist vielmehr zweifellos einer Untersuchung wert.

Jesus nach seiner Taufe den Johannes taufte, weiter an acht Stellen die Didascalia Apostolorum resp. die Apostolischen Constitutionen<sup>1)</sup>). Endlich berichtet er 2, 637 ausführlich über eine von ihm selbst nicht eingesehene scriptura etsi non certa tamen non destruens fidem inscripta

<sup>1)</sup> 13, 707 citirt er als liber canonum qui est de episcopis eine Stelle, die sich mit Didasc. 2, 15 berührt, aber A. C. III, 14 nicht mit aufgenommen ist, 53, 935 als liber octavus canonum apostolorum eine Stelle, die sich A. C. VIII, 2 findet. Die A. C. hat er sonach gekannt. Aber woher stammt das erste Citat? Salmon meint: aus einer nicht erhaltenen Recension der A. C., Andere: aus der Didascalia; möglich ist aber auch: aus einer Bearbeitung der Didascalia, welche den Titel liber canonum (de episcopis) führte. Salmon's Hypothese scheint mir am wenigsten plausibel. Wir wissen jetzt, dass die Didascalia Ende des 4. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt worden ist (vgl. E. Hauler, Didascaliae Fragmenta Fasc. prior p. VII f.). Es ist also nicht ausgeschlossen, dass unserem Autor bereits die lateinische Didascalia resp. eine Bearbeitung der Didascalia vorlag, dass er aber daneben auch A. C. benutzte. Ausser an den beiden angeführten Stellen, wo er seine Quelle ausdrücklich nennt, hat er überdies stillschweigend Didasc. bzw. A. C. benutzt: 1, 618: „Semper autem decimus numerus, quia numerus est perfectionis, mysterium habet Christi perfecti: propter quod et prima litera nominis Jesu iota habet, decem denotans“ = Didasc. c. 9; A. C. II, 25, 1, 626: Die Geschichte Manasses = fast wörtlich Didasc. c. 7, cf. Hauler p. 34: „Et exaudivit vocem eius Dominus et miseritus est eum; et facta est circa eum flamma ignis — est iustus“ (vgl. aber auch A. C. II, 22). 1, 627: „Pater meus multa ex iuventute sua iniqua fecit et in senectute sua poenituit. Et ego nunc ambulabo secundum quod desiderat anima mea et postmodum convertor ad Dominum“ (vgl. Didasc. 7; Hauler p. 35 und A. C. II, 23). 1, 630 (vgl. 49, 910): „Iota enim litera Christi mysterium habet“ (cf. Didasc. c. 1; A. C. II, 25). 28, 778: Die Auslegung von Mt. 11, 28 f. und die Theorie, dass das jüdische Ceremonialgesetz Strafe für die Anbetung des goldenen Kalbes sei (vgl. Didasc. c. 26; Hauler p. 67 ff., c. 2; Hauler p. 5 f. und A. C. I, 6). Möglicher Weise ist auch die Häretikerliste 48, 901: Dositheus, Simon, Cleobius, Bariesu A. C. VI, 8 nachgebildet (Didasc. c. 23 bietet nur die Namen Simon und Cleobios); aber dieselbe kann auch aus einem älteren Commentar stammen, der seinerseits von Hegesipp bei Euseb. IV, 22, 5 abhängig war.

nomine Seth, welche sehr märchenhafte Überlieferungen über die Weisen aus dem Morgenlande enthielt.

Alle diese Schriften citirt er jedoch nur gelegentlich. Sehr gründlich beutet er dagegen die Exegeten aus, die vor ihm das Matthäus-Evangelium erklärt haben. Er erwähnt diese Vorgänger häufig genug: 7, 675; 9, 681; 14, 696; 17, 725; 18, 729; 29, 784; 36, 832; 41, 862. 863; 43, 877. 879; 45, 897; 49, 906. 907; 53, 929. 930. 938. 939. Aber leider nennt er nie ihre Namen, und das Raten ist in diesem Falle schwer, denn es gab Ende des 4. Jahrhunderts schon sehr viele Matthäus-Commentare. Hieronymus nennt im Prolog zu seiner expositio allein neun, Opp. ed. Vallarsi VII, p. 7 f.: von Hippolytus, Origenes, Theophilus von Antiochien (!), Theodor von Heraclea, Apollinaris von Laodicea, Didymus von Alexandrien, Victorin von Pettau, Hilarius von Poitiers, Fortunatian von Aquileja. Dazu käme als zehnter noch die Evangelien-erklärung des Arianers Asterius, de viris illustribus c. 94. Von diesen zehn Werken besitzen wir vollständig nur noch die Auslegung des Hilarius; ausserdem sind umfangreiche Reste noch von dem *τόμος* des Origenes vorhanden. Beide hat unser Autor, soviel ich sehe, nicht direct benutzt. Nur eine seiner Vorlagen können wir noch mit Sicherheit nachweisen, den Commentar des Hieronymus aus dem Jahre 398<sup>1)</sup>. Aus diesem hat er stillschweigend grosse Abschnitte meist ganz wörtlich abgeschrieben. Daneben hat er aber noch einen oder mehrere Exegeten der

<sup>1)</sup> Hier. zu 12, 44 2. II, ed. Vallarsi VII, p. 84: Ex eo enim quod finita vel parabola vel exemplo sequitur Sic erit et generationi huic pessimae, compellimur non ad haereticos et quoslibet homines, sed ad Iudaeorum populum referre parabolam, ut contextus loci non passivus et vagus in diversum fluctuet atque insipientium more turbetur, sed haerens sibi vel ad priora vel ad posteriora respondeat. Immundus spiritus exivit a Iudaeis quando acceperunt legem et ambulavit per loca arida, quaerens sibi remediem. Expulsus videlicet a Iudaeis ambulavit per gentium solitudines quae cum postea Domino non credidissent ille non invento loco in nationibus dixit:

alexandrinischen Richtung stark benutzt. Denn er folgt in der Auslegung durchaus der alexandrinischen Methode und eignet sich ein Mal sogar mit Berufung auf *virī prudentes* die specifisch origenistische Theorie an, dass das Weltgericht sich nur in den Herzen der Menschen voll-

*Revertar in domum meam unde exivi. Hoc est, abibo ad Iudaeos quos ante dimiseram.*

Nachdem er eben erst die Stelle geistlich gedeutet hat, fährt unser Autor unvermittelt fort 30, 790:

*Haec parabola melius intelligitur de Iudaeis et gentilibus; ex eo enim quod finita parabola vel exemplo sequitur dicens: Sic erit generationi huic pessimae, compellitur ad populum Iudaeorum referre parabolam, ut intellectus loci non vagus aut instabilis in diverso flexu atque contradictionibus aliquorum turbetur, sed firmus et stabilis vel ad priora vel ad posteriora respondeat. Vere enim immundus spiritus a Iudaeis exivit, quoniam facta est Portio Domini populus ipsius Iacob, funiculus hereditatis eius Israel vel quoniam acceperunt legem. Expulsus autem a Iudaeis ambulavit per aridas gentes, sed requiem sibi non potuit invenire in eis, quoniam secundum propositum vocationis Dei erat, ut omnes gentes venirent ad fidem. Non inveniens autem requiem in gentibus dicit: Revertar in domum meam unde exivi. Habeo Iudaeos quos ante dimiseram.*

Hier. ebd. p. 85 11, 45 *Dimittetur vobis domus vestra deserta. Quia igitur et Dei et angelorum praesidia non habebant et ornati erant superfluis observationibus legis et traditionibus Pharisaeorum, revertitur diabolus ad sedem suam pristinam; et septenario sibi numero daemonum addito habitat pristinam domum et fiunt illius populi novissima peiora prioribus.*

M. ebd. *Ecce relinquetur vobis domus vestra deserta. Videns autem eos diabolus mundator verbis scientiae Dei ab ignorantia quasi quibusdam spiritualibus scopis, ornatis autem observationibus legis, propterea assumens secum septem spiritus nequiores, secundum quod supra tradidimus, habitavit in eis. Et facta sunt posteriora populi illius peiora prioribus.*

Hier. 3, p. 144 f. *Dicendo autem masculum et feminam ostendit secunda vitanda coniugia. Non enim ait masculum et feminas quod ex priorum repudio quaerebatur, sed masculum et feminam, ut unius coniugis consortia necterentur.*

Mt. 32, p. 800. *Non masculum et multas feminas, ut uni masculino liceat plures feminas possidere, neque masculos et feminam. Vgl. auch Hier. 3, p. 144 mit 39, p. 842.*

ziehe, obwohl er im Grunde ganz anderer Anschauung ist (vgl. 53, 939 f. und 54, 941 ff.). Origenisten waren nun von den genannten Exegeten drei, Victorin von Pettau, Theodor von Heraclea, Didymus von Alexandrien. Welchen von diesen dreien er vor sich hatte, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Am ehesten wird man an Theodor von Heraclea denken dürfen. Denn Theodor war Arianer und erfreute sich im arianischen Lager eines hohen Ansehens. Aus einer solchen allegorisierenden Vorlage hat unser Autor auch höchstwahrscheinlich die Erklärung der hebräischen Namen in Mt. 1 abgeschrieben. Denn im Commentar des Hieronymus steht nichts dergleichen, und Hieronymus' *liber interpretationis nominum Hebraicorum*, Opp. ed. Vallarsi III, p. 1 ff., bietet teilweise sehr abweichende Deutungen. Damit sind aber die Quellen unseres Autors noch nicht erschöpft. Er hat, wie es scheint, auch Josephus' *Antiquitates* und *de bello Iudaico* gelesen (vgl. 48, 902. 904 und 2, 645, vielleicht auch Cyprian *de oratione* (vgl. 14, 711 ff.) und möglicher Weise sogar den sogenannten *Canon Muratori*<sup>1)</sup>. Sehr problematisch erscheint mir dagegen die Benutzung von Augustin's *Enarrationes in Psalmos*. Die Parallelen, die Salmon a. a. O. anführt, sind nichts weniger als überzeugend. Sie beweisen nur eine gewisse Übereinstimmung in den Gedanken, aber keine litterarische Abhängigkeit.

Diese Quellen- und Autorenliste ist nicht klein, aber sicher noch nicht vollständig. Für eine neue Ausgabe des *Opus imperfectum* bleibt gerade nach dieser Richtung hin noch viel zu thun übrig. Für die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, genügt jedoch die obige Übersicht.

<sup>1)</sup> Vgl. 1, 621: „*Quamvis innumerabiles sint ecclesiae secundum diversitatem locorum, tamen omnes septem dicuntur propter spiritus septem, quibus sustentatur omnis ecclesia. Unde et Ioannes et Paulus apostolus ad septem ecclesias scribunt, quasi ad omnes*“ und K. M. Z. 40 ff.; cf. auch 33, 814 die Äusserung über das Hermabuch mit K. M. Z. 73 ff.

Denn sie beweist, was zu beweisen war, dass unser Autor über eine nicht gewöhnliche Belesenheit und theologische Bildung verfügte, mag er auch das eine oder andere Citat aus zweiter Hand geschöpft haben.

Als Exeget ist er freilich trotzdem nicht sehr hoch einzuschätzen. Um den Wortsinn kümmert er sich gar nicht; die „geistliche“ Ausdeutung interessirt ihn allein. Die wenigen Stellen, an denen er den heiligen Text nicht vergewaltigt, sind aus dem Commentar des Hieronymus oder auch — z. B. die überraschend richtige Erklärung von Mt. 11, 28 — aus der Didascalia abgeschrieben. Immerhin muss man das Geschick anerkennen, mit dem er das Schriftwort für seine Leser praktisch fruchtbar zu machen weiss. Der ganze Commentar ist vom ersten bis zum letzten Wort eigentlich nichts weiter als eine Trost- und Mahnschrift für die Tage der „Christenverfolgung“. Schon der Prolog ist auf diesen Ton gestimmt, die Auslegung fast aller Geschichten und mancher Parabeln erhält dadurch ihr Gepräge, und selbst an Stellen, an denen man es gar nicht erwartet, wie z. B. in der Auslegung des Stammbaums Jesu, wird der eben noch ganz in gelehrte Untersuchungen über die Namen der jüdischen Könige vertiefte Exeget plötzlich zum zornigen Propheten, Ankläger und Richter (vgl. 1, 621 f.).

Aber wer sind die Christen, die dieser Prophet tröstet und ermahnt, und wer die Verfolger, die er voll glühenden Hasses immer wieder anklagt und richtet? Die Antwort auf diese Frage, die auf die Gelehrten des 16. Jahrhunderts zunächst geradezu verblüffend wirkte, ergibt sich aus der Thatsache, dass unser Autor Arianer ist. Die Christen sind für ihn nur die Arianer, die Unchristen, die Verfolger, die Häretiker die Homousianer oder die katholische Reichskirche. Unser Commentar ist somit ein Document aus der Zeit der Arianerverfolgung, ja, noch mehr als das: eine Urkunde über den Todeskampf der arianischen Kirche im Abendlande, eine lange, zornige

Klage- und Anklagerede des sterbenden Arianismus und eben darum eine Reliquie von kaum zu überschätzendem Werte, für deren Erhaltung wir dem leichtsinnigen Abschreiber, der sie durch die Bezeichnung mit dem Namen des Chrysostomus vor weiterer Zerstörung rettete, nicht genug dankbar sein können.

Allein, der Arianismus ist eine vielgestaltige Grösse. Er hat mancherlei Spielarten erzeugt. Welcher von diesen Spielarten gehört unser Autor an? Was erfahren wir überhaupt von seinen theologischen und ethischen Anschauungen?

5. Theologische Anschauungen des Autors. Der Autor bekennt sich, wie Wulfila und der Bobbienser Fragmentist, zu dem Glauben an unum Ingenitum, unum Unigenitum, unum Spiritum Sanctum (45, 886). Aber weit nachdrücklicher noch als jene Gesinnungsgenossen hebt er hervor, dass die drei nicht eine Person sind noch die gleiche Substanz, Würde und Macht besitzen. Der Vater allein ist Gott im strengen Sinne des Wortes. Denn er ist ingenitus. Der Sohn ist zwar magnus Deus, aber Deus sub potestate patris (22, 753), post patrem (45, 880), er ist unigenitus Deus, aber nicht ingenitus Deus (35, 825), er ist keine Creatur, sondern Schöpfer aller Creaturen (28, 777 f.), nicht geschaffen, sondern gezeugt, aber doch nicht anfangslos, wie der Vater (45, 886), und eben darum nicht gleicher Substanz mit dem Vater (35, 829; 43, 875). Die Häretiker freilich glauben dies aus der Thatsache des Gezeugtseins folgern zu dürfen. Allein, sie bedenken nicht, dass man sich die Zeugung bei dem spiritus impassibilis et invisibilis nicht nach Analogie eines actus carnalis vorstellen darf (45, 889). Andererseits ist zu betonen, dass die Zeugung des Sohnes nicht zusammenfällt mit dem Momente der Menschwerdung: der Sohn hat vielmehr als das Verbum, durch welches Alles geschaffen ist, präexistirt vor aller Welt (28, 777 f.). Photin von Sirmium und seine



Gesinnungsgenossen sind daher ebenso als Häretiker zu betrachten wie die Homousianer (30, 791; 49, 903).

Über den heiligen Geist handelt unser Autor nicht *ex professo*. Immerhin lehrt die Stelle 34, 820, wo der Geist als *procurator filii* bezeichnet wird, dass er denselben unbedingt dem Sohne subordinirt. Von einer *ternitas* oder *trinitas* im Sinne der orthodoxen Kirchenlehre will er demgemäss nichts wissen. Diese Lehre ist vielmehr seiner Ansicht nach eine Häresie — die „dreieckige Gottlosigkeit“ (19, 740). Nach alledem scheint es fast, als stehe er auf dem Standpunkte des Eunomius und der Exukontianer. Allein, es giebt zu denken, dass er gelegentlich recht unfreundlich gegen Eunomius polemisirt (1, 635). Dazu kommt, dass er sich durchaus als ein Vertreter der Kirche fühlt, die bis zur Zeit des Theodosius die anerkannte Kirche war, und dass er immer wieder die Übereinstimmung seiner Lehre mit der Heiligen Schrift hervorhebt. Daraus folgt mit Sicherheit: er war kein Anhomöer, sondern ein Anhänger des concilianten Arianismus der Formeln von Rimini, Nike und Konstantinopel, also ein Gesinnungsgenosse des Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum, des Wulfila und Auxentius, des Palladius von Ratiaria und jener anderen Bischöfe der Donauländer, die uns in der *Dissertatio* des Maximinus begegnen.

Ganz den Standpunkt dieser Männer vertritt unser Autor auch in der Christologie. Nicht der *spiritus advocatus*, sondern der *unigenitus Dei* ist seiner Ansicht nach in Maria eingegangen (1, 634). Der geschichtliche Christus war demgemäss der mit einem menschlichen Leibe bekleidete oder „in einen Menschen eingehüllte eingeborene Gott“ (30, 791; 46, 892; 49, 917; 32, 813). Aber sein Leib war wirklicher, leidensfähiger Leib, kein *Phantasma* (23, 754); nur wohnte in diesem Leibe eine nicht menschliche Seele (40, 853). Doch hat der *Logos* seinen Leib vergottet und bei der Himmelfahrt mit zur Rechten des

Vaters emporgenommen (49, 919). Es würde nun der Würde dieses Leibes und seiner wunderbaren Entstehung wenig entsprechen, wenn man mit Eunomius vermutete, dass Joseph mit Maria nach Jesu Geburt eine wirkliche Ehe geführt habe. Sowohl die Vernunft wie die Schrift fordern vielmehr die Annahme, dass die Mutter des Erlösers stets die Verlobte Joseph's geblieben ist (vgl. 1, 635).

Ebenfalls ganz im Gleise dieser seiner Partei bewegt sich der Autor in seinen Aufstellungen über die Natur des Menschen und die Aneignung der Erlösung. Die Willensfreiheit gehört nach ihm zum unverlierbaren Bestande der menschlichen Natur (12, 695; 13, 763; 32, 805; 37, 836)<sup>1)</sup>. Sie ist, wie der Intellect, eine göttliche gratia, Gnadengabe<sup>2)</sup>, durch deren Gebrauch der Mensch sich Lohn und Verdienst erwerben soll und kann<sup>3)</sup>. Demgemäss erlangt der Mensch das Heil nicht ohne eigene Arbeit, wenn es auch letztlich die göttliche Gnade ist, welche gerecht macht<sup>4)</sup>. Trotzdem ist der Gedanke der Prädestination dem Autor nicht fremd<sup>5)</sup>. Auch kennt er recht wohl das abendländische Schema natura und gratia (13, 703), speculirt nach Art der Abendländer über die Haupttünden und<sup>6)</sup> über das Wesen des Bösen, das er

<sup>1)</sup> Vgl. 53, 937: Der das intelligere gab, gab auch das facere posse.

<sup>2)</sup> Ebd. gratia intellectus. Vgl. 19, 743: alle Menschen kennen naturaliter Gott.

<sup>3)</sup> 13, 703: in potestate uniuscuiusque est mensura faciendae iustitiae. Ebd. die Begriffe merces und meritum (vgl. 32, 805; 53, 937).

<sup>4)</sup> 37, 836: dimisit eos in arbitrio, ut labore suo comitante gratia iustificentur. Vgl. 3, 650: Das Taufwasser rettet nicht, nisi praecesserit bona voluntas. 52, 931: Der Glaube wird durch gute Werke genährt.

<sup>5)</sup> 9, 689: Wer Gottes ist, kann nicht verloren gehen. Wer verloren geht, ist Gottes nicht gewesen u. s. w.

<sup>6)</sup> 15, 715: tria prima mala gula, avaritia, vana gloria; tria prima bona eleemosyna, ieiunium, oratio. 18, 734: passiones carnales: ira, superbia, invidia, avaritia, vana gloria; vgl. 5, 663: spiritus gulae,

ganz wie Augustin als ein Nichtseiendes definirt<sup>1)</sup>, und betont auch, wie sie, die Heilswirkung des Todes Christi (vgl. 35, 822 f.).

Abendländischer Tradition entspricht ferner die symbolische Auffassung des Abendmahls, die uns 11, 691 und 19, 737 begegnet, und nicht minder die grosse Wertschätzung des Buss sacraments<sup>2)</sup>.

In Widerspruch zu der im Abendland vorherrschenden Anschauung setzt sich dagegen der Autor in seinen Äusserungen über die Wirksamkeit der Sacramente. Auf die moralische Würdigkeit des administrirenden Priesters legt zwar auch er keinen Wert, wohl aber auf die Rechtgläubigkeit. Nur ein rechtgläubiger, d. i. ein arianischer Priester, kann die Sacramente wirksam verwalten. Die häretische Ordination ist keine Ordination, das häretische Abendmahl kein Abendmahl, die häretische Taufe keine Taufe (vgl. 3, 653; 6, 673; 19, 737. 738; 27, 728). Die Wiedertaufe häretisch Getaufte ist darum nicht blos erlaubt, sondern notwendig (3, 653). Wer sind nun die Ketzer, über deren Sacramente der Autor so wegwerfend urteilt? Es sind schlechthin alle Christen, die nicht zu seinen Dogmen sich bekennen. „Christen“ sind nur die Arianer, die auf demselben Standpunkte stehen wie er. Die Kirche Gottes, die wahre Arche Noäh, die von den sieben Geistern Gottes und dem unigenitus Dei geleitet wird (50, 922), ist nur die arianische Gemeinschaft, der

---

libidinis, avaritiae, superbiae, vanae gloriae; 5, 667: tria retia diaboli: gula, vana gloria, avaritia. 13, 704 und 14, 715: der schlimmste laqueus diaboli vana gloria.

<sup>1)</sup> 41, 859: omne bonum viva substantia, omne malum sine substantia et nihil.

<sup>2)</sup> Vgl. 52, 933; 6, 674; 43, 877 f.; 51, 926 das Wesen der Busse: correctio voluntatis, non emendatio malae naturae (vgl. 6, 674). Eben weil er der Busse solchen Wert beilegt, ist er für Erleichterung der Bussdisciplin (vgl. 43, 878 den charakteristischen Satz: etsi erramus, modicam poenitentiam imponentes, nonne melius est propter misericordiam rationem dare, quam propter crudelitatem?).

er angehört. Ausserhalb dieser Kirche giebt es kein Heil und kein Christentum. Die Häretiker, insbesondere die Homousianer, welche die „Christen“ verfolgen, sind nicht blos Unchristen, sondern schlimmer als die Heiden. Bei ihnen giebt es schlechterdings keine guten Priester, ja, keinen einzigen guten Menschen, während in der „Kirche“ Gute und Böse neben einander stehen<sup>1)</sup>.

Das Herz und zugleich der Magen der Kirche ist aber das sacerdotium (38, 839; 47, 899) [populi fundamentum]. Daraus folgt: die hierarchische Verfassung, kraft deren die sacerdotes oder Bischöfe als Fürsten des Volkes zu betrachten sind (41, 862), ist für die Kirche wesentlich. Sie ist daher streng aufrecht zu erhalten. „Kein Laie erkühne sich, ein opus clericale zu vernichten, kein Diacon masse sich Amtsrechte des Presbyters, kein Presbyter Amtsrechte des Bischofs an.“ (1, 624.) Nicht einmal kritisiren sollen die Laien die Priester, auch wenn dieselben durch ihre Lebensführung Anstoss erregen (48, 876).

Diese Anschauungen sind nicht gerade originell. Aber sie sind doch sehr charakteristisch. Sie beweisen, dass die arianische Kirche noch unduldsamer und engherziger war als die viel gescholtene römische Reichskirche, und dass ihr Clerus ein ebenso starkes hierarchisches Selbstbewusstsein besass wie der Clerus der staatlich anerkannten Confession. Wundern wird man sich freilich weder über das Eine noch über das Andere. Der Clerus war die Kraft der verfolgten Kirche, die Überzeugung, die allein wahre Kirche darzustellen, der stärkste moralische Halt der wenigen Gemeinden, welche sie noch zählte. Gab man diese Überzeugung auf, dann gab sich die „Kirche“

---

<sup>1)</sup> 30, 791: Haereticos gentibus esse peiores dubitat nemo. 29, 787: Es giebt „Christen“, qui putant haereticos Christianos esse. 1, 622: In ecclesia Christi episcopi boni et peccatores, in haeresibus autem nemo invenitur omnino rectus sed omnes perversi. 19, 741: In ecclesiis haeresum nemo bonus.

selber auf, dann musste sie jetzt, wo die Drangsal so heftig und der Abfall so gross war, sofort zusammenbrechen.

6. Ethische Anschauungen. Etwas origineller sind wenigstens zum Teil die ethischen Anschauungen unseres Autors. Er ist selbstverständlich streng asketisch gesinnt. Das zeigen schon seine gelegentlichen Bemerkungen über Fasten und Almosengeben, ganz besonders deutlich aber seine eingehenden Erörterungen über die Ehe. Die Ehe, meint er, ist, sofern sie fleischliche Gemeinschaft ist, eigentlich peccatum; aber Gott hat sie zugelassen. Daher ist sie nicht als peccatum, sondern nur als malum zu betrachten, Sie ist gestattet (licentia), aber hat keinen sittlichen Wert (iustitia). Die einzige Entschuldigung für das turpissimum opus carnis ist die Absicht, Kinder zu erzeugen. Aber jetzt ist die Welt alt. Jetzt hat es keinen Zweck mehr, Kinder zu zeugen. Jetzt hat Gott kein Gefallen mehr an der Vermehrung der Menschen, sondern allein an der brüderlichen Liebe der Heiligen zu einander (1, 631). Die freiwillige Ehelosigkeit ist daher sehr zu empfehlen, zumal es schwer hält, eine gute Frau zu finden. Denn was ist das Weib Anderes als eine Feindin der Freundschaft, eine unentfliehbare Pein, ein notwendiges Übel, eine natürliche Versuchung, ein ersehntes Unglück, eine Gefährdung des Hauses, eine ergötzliche Schadenstifterin, das Wesen des Bösen, das äusserlich die Farbe des Guten an sich trägt (33, 803)? Unter allen Umständen ist jedenfalls die eheliche Verbindung mit impii, den Heiden und Häretikern (vgl. 1, 624), und die Vielehe nicht zulässig (32, 800). Die zweite Ehe ist zwar von dem Apostel Paulus gestattet, ist aber doch in Wahrheit fornicatio, wenn auch infolge der göttlichen Zulassung honesta fornicatio (32, 801). Die Ehescheidung ist nur erlaubt, wenn der weibliche Teil die Ehe bricht — ja, in diesem Falle ist sie sogar geboten, will der Mann nicht für thöricht und unsittlich gelten —, andere Vergehen der Frau sind lediglich mit Rüge, öffentlichem Tadel oder — mit Prügeln zu bestrafen (32, 802).

Dass die Ehe auch wegen Ehebruch des Mannes gelöst werden könne, sagt der Autor nirgends. Die Bestimmungen des Apostels Paulus, wonach der Frau in allen auf die Führung der Ehe bezüglichen Fragen gleiches Recht zustehen soll wie dem Manne, ignorirt er. Seiner Ansicht nach hat in der Ehe allein der Mann zu entscheiden. An die Männer allein richtet er darum auch die Mahnung, bei der Verheiratung nicht auf Reichtum, sondern auf gute Sitten, nicht auf Schönheit, sondern auf den Glauben zu sehen, überhaupt die Ehe religionis intuitu zu schliessen (1, 618 f.).

Ganz die gleiche asketische Grundstimmung verrät sich in dem Urteile des Autors über das Eigentum. Für die Gütergemeinschaft tritt er merkwürdiger Weise nicht ein. Er behauptet sogar: der Reichtum ist eine Gabe Gottes (5, 668). Aber daraus schliesst er sogleich: der Reiche hat sich nicht als Herr, sondern nur als Verwalter seines Überflusses zu betrachten (vgl. 12, 701), und sodann ist diese Gabe seiner Überzeugung nach mehr eine Schickung als ein Beweis des göttlichen Wohlgefallens. Denn wozu giebt Gott Reichtum? Wie man deutlich gerade jetzt in den Tagen der Verfolgung erkennt (vgl. 31, 796), nur, um den Menschen zu versuchen. Wer reich ist, halte sich also nicht für glücklich! Er vergesse nicht, dass der Arme an sich schon ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, und dass er nichts Besseres thun kann, als sich seines Überflusses zu Gunsten der Armen zu entledigen (12, 701). Unter allen Umständen darf der doctor, der Geistliche, nicht nach Reichtum trachten (52, 931). Er soll im Gegenteil arm sein. Denn nur, wenn er arm ist, wird er das Laster der Habsucht rücksichtslos rügen können (10, 684).

Hält der Autor sonach den Reichtum wenigstens nicht für unsittlich, so verdammt er doch schlechthin das Gewerbe, dessen Betrieb am schnellsten reich macht: das Gewerbe des Kaufmanns (vgl. 38, 839 f.). Er scheint

jedoch Widerspruch gegen dies Verdict befürchtet zu haben. Darum begründet er es ausführlich, indem er 1. ein Argument aus der Heiligen Schrift dafür anführt — die Tempelreinigung Mt. 21, 10 ff.; 2. einen Vernunftbeweis dafür zu geben versucht durch eine genaue Erörterung des Begriffs „Kaufmann“. Kaufmann, führt er aus, ist nicht Jeder, der kauft und verkauft, z. B. nicht der Schmied, der Eisen, nicht der Holzarbeiter, der Holz kauft, um dies Rohmaterial in verarbeiteter Gestalt wieder zu verkaufen, sondern nur Derjenige, der ein Product kauft in der Absicht, es unverändert weiter zu verkaufen. Während der Bauer und der Handwerker ruhig Geld für das nehmen dürfen, was sie verkaufen, ist der Kaufmann verflucht. Und warum? Er verkauft ein Product, ohne zu seiner Herstellung etwas gethan zu haben. Jene verkaufen nicht sowohl das Product als ihr artificium. Darum ist der Ackerbau, wie auch Salomo anerkennt, ein ehrbares Gewerbe (41, 863) und der Betrieb eines Handwerks löblich; war doch Paulus selbst ein Handwerker! Aber der Handel ist ehrlos.

Mehr noch als alle Kaufleute ist aber verflucht der foenerator und usurarius. 1. Der Kaufmann verhandelt wenigstens Waaren, die er selber erst gekauft hat. Der Geldausleiher leiht dagegen seinen Reichtum aus, den Gott ihm geschenkt hat. 2. Der Kaufmann giebt die Waare gegen den Kaufpreis weg und fordert sie dann nicht mehr zurück. Der Geldverleiher fordert aber nicht nur sein Geld zurück, sondern eignet sich noch fremder Leute Gut an. Aber steht nicht der Verpächter eines Grundstücks oder der Vermieter eines Hauses auf derselben Stufe wie der Wucherer? Keineswegs. Denn a. das Geld ist seiner Bestimmung nach Tauschmittel, nicht Gebrauchsartikel, wie ein Acker oder ein Haus. Wer es auf Zinsen ausleiht, entfremdet es also seiner eigentlichen Bestimmung. b. Wer einen Acker verpachtet oder ein Haus vermietet, der tritt den usus an der Sache ab und empfängt dafür

Geld. Er tauscht also nur *lucrum* gegen *lucrum*. Das Geld kann man in der Weise nicht „gebrauchen“. c. Der Acker und das Haus wird durch den Gebrauch abgenutzt. Das Geld wird dadurch, dass man es ausleiht, nicht abgenutzt oder entwertet. Aus alledem folgt: das Zinsnehmen ist unsittlich. Eben darum hat es auch Christus verboten (Mt. 5, 42; vgl. 9, 701).

Dies Urteil ist nicht gerade neu, und auch die Gründe, die der Autor dafür anführt, können, zum Teil wenigstens, nicht als originell bezeichnet werden. Der Gedanke, dass das Zinsnehmen der ursprünglichen Bestimmung des Geldes widerspreche, stammt z. B. von keinem Geringeren als von Aristoteles (vgl. Pol. I, 9). Gleichwohl steht der Passus in der altkirchlichen Litteratur, so viel ich sehe, einzigartig da: so genau und eingehend hat meines Wissens kein anderer kirchlicher Autor sich mit dem Zinsverbot beschäftigt.

Nicht so auffällig, aber immerhin bemerkenswert, sind die Urteile des Autors über die *artes liberales et ludricae*. Den Betrieb der letzteren verbietet er selbstverständlich schlechthin (vgl. 41, 864). Von den ersteren verwirft er ausdrücklich nur das Gewerbe der Philosophen (ebd.). Arzt und Architekt kann also seiner Ansicht nach offenbar ein Christ ohne Gewissensbedenken sein (vgl. oben S. 370 n. 2 und 40, 857). Unter keinen Umständen aber darf er Soldat oder Staatsbeamter werden (41, 864).

Was die Sklaverei anlangt, so ist der Autor fest überzeugt, dass sie nicht eine gottgewollte Institution ist, sondern auf einem menschlichen Gewaltact beruht (41, 864). Gleichwohl fordert er nicht ihre Abschaffung, ja nicht einmal eine bessere Behandlung der Sklaven. Er meint sehr gleichmütig 45, 887: *familia sine flagello non regitur* (vgl. 40, 857), und hat durchaus nichts dawider, dass der *pater familias* für die Verfehlungen der gesamten *familia* eventuell einen Einzelnen bestraft, obwohl dieser nicht schuldiger ist als seine Genossen (46, 893).



Über Wesen und Wert des Staates spricht er nicht *ex professo*. Aber wenn er den Eid schlechthin verbietet, insbesondere den Eid auf das Evangelium (12, 698 f.), wenn er den Christen das Anrufen des weltlichen Gerichts untersagt (12, 700), ihnen den Beruf des Soldaten und Staatsbeamten verschliesst und ohne Scheu behauptet, dass die weltlichen Fürsten lediglich darauf ausgehen, ihre Unterthanen zu knechten, zu berauben und sie für ihre egoistischen Zwecke auszunutzen (35, 830), so bekundet er deutlich, dass das „Wahnbild des christlichen Staates“, welchem doch schon Augustin zuneigte<sup>1)</sup>, ihn nicht berührt hat, und dass er den Staat lediglich als ein notwendiges Übel betrachtet. Diese Geringschätzung ist sichtlich veranlasst durch die Schlechtigkeit des Staates, in dem er lebt: dieser Staat verfolgt nicht nur die wahre Kirche, er belastet auch seine armen Unterthanen mit unerschwinglichen Steuern (2, 647) und versteht die Habsucht seiner Beamten nicht zu zügeln (43, 878). Dieser Staat gehört daher durchaus zu der verhassten, alten Welt, die längst reif zum Untergange ist und deren endlichen Zusammenbruch die wahren Christen inbrünstig herbeisehen.

Der Herr lässt freilich lange schon auf sein Kommen warten (52, 931). Aber dass er jetzt bald kommt, steht fest. Die Weissagung von dem Greuel der Verwüstung hat sich ja bereits erfüllt: die Häresie hat den Platz der „Kirche“ eingenommen (48, 900 f.; 49, 906). Unser Autor lebt und webt daher in dem Gedanken an die *consummatio saeculi*. Ja, er giebt der Sehnsucht darnach bisweilen geradezu ergreifend Ausdruck (48, 900). Denn für ihn und die Seinen ist der Tag des Gerichts kein Tag des Grauens, sondern ein Tag des Triumphes — der Tag des Triumphes der wahren Kirche über ihre Verfolger (vgl. 54, 945 f.).

<sup>1)</sup> Reuter, August. Studien, S. 140 ff.

Das Opus imperfectum trägt somit in mancher Hinsicht ein altchristliches Gepräge: die ethischen Anschauungen des Verfassers erinnern an Tertullian, die Glut der eschatologischen Hoffnung an die Stimmung des 2. und 3. Jahrhunderts. Aber das beweist nur, dass die Stimmungen und Werturteile der vornicänischen Zeit viel länger nachgewirkt haben, als man in der Regel bisher angenommen hat. Denn das Werk gehört sicher dem 5. Jahrhundert an. Das können wir unwiderleglich darthun.

7. Die Entstehungszeit. Wir kennen bereits eine Thatsache, welche uns die Ermittlung des terminus post quem ermöglicht. Der Autor hat den Matthäus-Commentar des Hieronymus benutzt. Dieser Commentar ist nachweislich im März-April 398 geschrieben<sup>1)</sup>. Mithin ist unser Werk frühestens um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts entstanden. Der terminus ante quem scheint sich aus der Stelle 52, 931 zu ergeben, wo behauptet wird: seit Christi Himmelfahrt seien beinahe so viel Jahre verflossen, als die Lebensdauer eines der vorstündflutlichen Patriarchen betrug. Nimmt man diese Angabe ganz wörtlich, so erhält man als terminus ante quem das Jahr 961. Unser Autor hätte demnach also kurz vor 961 geschrieben. Whiston hat in der That im Hinblick hierauf unseren Autor ins 10. Jahrhundert versetzt. Allein es liegt auf der Hand, dass er sich damit arg vergriffen hat. 1. ist der Commentar bereits zu Beginn des 8. Jahrhunderts unter dem Namen des Chrysostomus bekannt; 2. ist das unbestimmte und weite „beinahe“ in der angeführten Stelle nicht zu übersehen; 3. macht die Stelle ganz den Eindruck einer Glosse. Wir werden also gut thun, uns nach sichereren Wegweisern umzusehen. — Da ist denn zunächst als ein sehr wichtiges Moment hervorzuheben, dass der Autor noch den Bestand einer arianischen Gegenkirche mit lateinischer Kirchensprache voraus-

<sup>1)</sup> Vgl. den Prolog a. a. O.

setzt. Diese Thatsache erlaubt meines Erachtens nicht, den terminus ante quem über 500 herabzurücken. Denn um 500 ist jede Spur einer solchen Kirche mit vollkommen ausgebildeter Organisation — Bischöfen, Presbytern, Diaconen, Lectoren, Witwen, Jungfrauen, Mönchen (vgl. 40, 888) — verschwunden. Allerdings ist diese Kirche schon zur Zeit unseres Autors eine sterbende Kirche. Die Häresie der Homousianer hat schon seit geraumer Zeit ihren Platz eingenommen (49, 906) und die maxima pars Christianorum gewonnen, so dass sie Überfluss an Menschen hat (46, 898), während vix paucissimi der „Kirche“ treu geblieben sind (1, 632). Waren einst die Ketzler dazu verdammt, von Ort zu Ort umherzuirren, so ist dies jetzt das Los der Christen (19, 738). Sie sind unstät und flüchtig. Denn sie werden seit der Zeit des Theodosius verfolgt, unter dessen Regierung der „Ort der Kirche“ von der Häresie erobert wurde (48, 901). Aber die Regierung des Theodosius liegt doch bereits geraume Zeit zurück (49, 907). Schon die Väter der Zuhörer sind von den Häretikern verfolgt worden, und es sind bereits die Söhne der damaligen Verfolger, welche jetzt die „Christen“ nicht in Ruhe lassen (47, 893, 896). Die Leser des Commentars sind also Zeitgenossen der Söhne oder Enkel des Theodosius. D. i. unser Autor schrieb frühestens in den Jahren 400—425, wahrscheinlich aber noch etwas später, 425—450 unter der Regierung Valentinian's III. und Theodosius' II.

Zu diesem Ansatz stimmt durchaus das Bild, das wir aus dem Commentar von den religiösen, politischen und socialen Zuständen des Römerreiches gewinnen.

Die Götzenbilder sind überall zerstört. Das „Haus des Teufels“, d. i. das Heidentum, ist gefallen (20, 737). Alle Heiden sind gläubig geworden (19, 737). Ja, alle Christen, die jetzt leben, sind bereits von christlichen Eltern geboren (3, 656). Gott hat darum jetzt keinen Anlass mehr, Wunder zu thun (19, 739). Aber anderer-

seits finden sich doch noch hier und da Leuté, die zu den toten Königen Juppiter und Mercur beten (13, 710), die Götterbilder und Tempel sind doch noch zu sehen (25, 767). Das Heidentum ist also doch noch nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet. Aber im römischen Reich ist das Christentum längst die herrschende Religion. Es steht seit geraumer Zeit unter der Herrschaft eines christlichen Fürsten (45, 901); und diese Thatsache findet jetzt beklagenswerter Weise darin einen Ausdruck, dass die Kleriker die Evangelienbücher zur Ableistung des Eides hergeben (12, 698).

Was dann die herrschende Religion anlangt, so zerfallen ihre Bekenner in eine Unzahl von Häresieen. Die „Kirche“ ist denselben gegenüber stark in der Minderzahl, und sie befindet sich überdem in schwerster Bedrängnis, so dass sie sich mit Fug und Recht als Märtyrerkirche betrachten kann (46, 896). Denn sie wird von den Mächtigen verfolgt, die Christen zu sein scheinen (9, 683). Insbesondere haben die Verfolger es auf die Kleriker der wahren Kirche abgesehen. Diese müssen daher jederzeit zum Martyrium bereit sein (10, 685). Aber sie sollen doch auch nicht mutwillig sich in Gefahr begeben, sondern, wie einst Christus vor Herodes, fliehen (6, 672). In den „christlichen“ Gemeinden hat infolge der steten Drangsal tiefe Entmutigung Platz gegriffen. Täglich verlieren sie Mitglieder an die Häresie (31, 798). Und bei den meisten ist der Abfall durch ganz niedrige Beweggründe veranlasst: sie wollen nicht Gut und Geld verlieren, sie fürchten den Hunger, sie möchten der Gattin oder dem Gatten gefällig sein (49, 910). Allein es fehlt auch nicht an „Christen“, die sich durch die täuschende Ähnlichkeit der Häresie mit der Kirche (49, 909. 916), durch die Wunder, welche die falschen Propheten der Häresie verrichten (49, 915), durch die abenteuerlichen Kraftleistungen der häretischen Asketen (48, 905) verführen lassen. Nicht minder schlimm, wie der Abfall ist aber der innere

Verfall, an dem die Kirche leidet. Die wenigen Getreuen sind lau: der Kirchenbesuch ist schlecht; es kommt vor, dass die ganze Gemeinde dem Bischof während der Predigt davonläuft (30, 789 f.). Auch scheuen sich die Gläubigen nicht, die Gastmähler häretischer Priester zu besuchen und sich „böse Häretiker“ zu Patronen zu wählen. Bietet sich ihnen dann Gelegenheit, mannhaft für ihren Glauben einzutreten, so wagen sie sich nicht zu rühren (25, 762). Die Mahnung der Priester, Busse zu thun, findet kein Gehör (52, 933). Dagegen sind die Gläubigen immer bereit, die Priester selber zu kritisiren (43, 876). Diese geben allerdings in mancher Beziehung zu solcher Kritik Anlass. Sie murren allesamt, wenn die Laien die Zehnten nicht entrichten, aber wenn sie die Laien sündigen sehen, schweigen sie ganz still (44, 884). Alle, selbst die Bischöfe, halten streng darauf, dass sie ihre portiones bekommen, aber um ihre kirchlichen Obliegenheiten kümmern sie sich nicht (ebd.). Auch sind sie vielfach eitel, ehrstüchtig (43, 878), herrschstüchtig (39, 847), unverträglich (43, 878) und abergläubisch: sie lieben es z. B., sich Stücke des Evangeliums oder sogenannte phylacteria mit hebräischen Aufschriften — Engelnamen — die sie für besonders zauberkräftig halten, als Amulette an den Hals zu binden (ebd.). Noch heftiger tadelt unser Autor, dass sie vielfach den Sündern zu schwere Bussen auferlegen und sie dadurch von der Busse abschrecken, obgleich sie selber durchaus nicht exemplarisch leben (43, 877 f.). Aber die allertrübste Erfahrung, die er gemacht hat, ist doch, dass selbst Bischöfe, hochangesehene Bischöfe, der wahren Kirche in der Zeit der Verfolgung den Rücken kehren (34, 818).

Indes die gefährlichsten Feinde der Kirche sind nicht jene Abtrünnigen, sondern die reichen Laien. Dieselben erregen nicht nur durch ihre Habsucht und Streitsucht ständig Anstoss, sie sind auch im Glauben lau. Sie wollen den grossen Unterschied, der zwischen Häretikern

und Christen besteht, nicht zugeben, sie sind immer am ehesten geneigt, schon aus Rücksicht auf ihr Vermögen mit der Häresie zu pactiren; und sie glauben sich trotzdem befugt, in der „Kirche“ eine besondere Rolle zu spielen, weil sie der Armen energisch sich annehmen (43, 884).

Die Kirche ist somit innerlich stark zerrüttet. Sie ist eine bereits im Stadium der Auflösung befindliche Gemeinschaft. Was die wenigen Gläubigen noch zusammenhält, das ist vor Allem die mit leidenschaftlicher Glut festgehaltene Hoffnung, dass der jüngste Tag vor der Thüre stehe. Der Greuel der Verwüstung ist ja seit geraumer Zeit schon in das Heiligtum eingedrungen: die Häresie der Homousianer hat den Platz der Kirche eingenommen.

Von dieser Häresie, d. i. von der römischen Reichskirche, erfahren wir leider nicht sehr viel. Aber das Wenige, was wir erfahren, stimmt vortrefflich zu dem Ansätze 425—450. Die Häretiker bauen Heiligtümer über den Gräbern der Märtyrer, sie legen Wert darauf, ihre Kirchen zu schmücken (45, 885 f.). Sie schätzen die Askese ungemein hoch, ja, üben sie strenger als die wahren Christen (49, 909). Es giebt bei ihnen Leute, „die angeblich weder essen noch schlafen, weder frieren noch schwitzen, sondern immer in der Luft hängen“, Leute, „die in härenen Gewändern einhergehen oder Ketten tragen“ (49, 905) — also Mönche und Einsiedler von der Art der syrischen Asketen, deren Treiben Theodoret so anschaulich in seiner *Historia Religiosa* schildert. Nicht zu leugnen ist auch, dass die „Häresie“ sich die Armenpflege angelegen sein lässt (49, 996). Ja, unser Autor muss zugeben, dass in seiner Zeit nicht mehr die Lauterkeit des Wandels, sondern lediglich der Glaube, das Dogma als Kennzeichen des wahren Christentums gelten könne (49, 909).

Im Übrigen erhält seiner Ansicht nach das ganze Zeitalter seine Signatur durch die Spaltung der Menschheit in eine Unzahl von Häresieen und häretischen Kirchen

(49, 916; 1, 622). Er erwähnt ausser den Homousianern aber nur die Manichäer (16, 725). Photin von Sirmium nennt er zwar mehrfach (30, 791; 48, 903), aber er sagt nicht direct, dass es noch Photinianer gebe. Noch kürzer gedenkt er des Häretikers Akoluthus (48, 903) und des Eunomius (1, 635 f.). Gerade über diese charakteristische Erscheinung der Zeit — die Vielheit der Häresien — vermissen wir also genauere Angaben.

Allein dieser Mangel wird einigermassen ersetzt durch andere Mitteilungen und Darlegungen. Der Autor ist ganz beherrscht von der Vorstellung, dass die Welt alt und zum Untergange reif sei (1, 632; 31, 794; 34, 821). Er setzt ferner voraus, dass viele Gläubige an der göttlichen Vorsehung irre geworden sind, weil gerade „seit der Zeit, da Christus verehrt wird, Hungersnot, Sterblichkeit und Kriegselend kein Ende nehmen wollen“, und er bemüht sich, diese Zweifel zu beschwichtigen, indem er die Drangsal als eine göttliche Mahnung zur Busse darstellt; er sucht also das Problem, was Augustin in *De civitate Dei* beschäftigt, auf seine Weise zu lösen (31, 794). Als eines der schlimmsten Übel erscheint auch ihm, wie Salvian von Marseille<sup>1)</sup>, der Steuerdruck (2, 647), und ganz wie Salvian ist er der Meinung, dass derselbe nicht zuletzt durch die Habsucht und Unredlichkeit der Finanzbeamten verursacht werde (43, 878)<sup>2)</sup>. Aber er will damit die Regierung keineswegs entlasten. Er erzählt (2, 647), dass die „Könige“ zwar bei der Geburt eines Thronerben einen Steuererlass gewähren, aber vorher lassen sie die Unterthanen aufs Unbarmherzigste ausplündern, so dass die gewährte „Indulgenz“ nur dem Namen nach eine Indulgenz sei. Man könnte wohl meinen, dass er hierbei einen ganz bestimmten Fall im Auge habe. Man könnte glauben, dass er an den Steuernachlass bei der Geburt

<sup>1)</sup> Vgl. *De gubernatione Dei* V, 28.

<sup>2)</sup> Vgl. ebd. V, 30, 32; IV, 21.

Theodosius' II. im Jahre 401 denke. Denn in dem Zeitraum, in dem wir die Entstehungszeit des Commentars anzusetzen haben, ist nur einmal im römischen Reiche ein Thronerbe geboren worden — eben Theodosius II. Aber ganz sicher ist dieser Schluss nicht. 1. ist die Stelle sehr allgemein gehalten, 2. müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, dass der Autor auch hier eine ältere Vorlage ausschreibt. Wir werden also gut thun, bei dem relativ unbestimmten Ansatz von 400—450 stehen zu bleiben, zu dem das ganze Bild, was der Autor von den Zuständen seiner Zeit entwirft, vortrefflich passt. Hinzufügen können wir aber, dass er, als er unseren Commentar schrieb, nicht mehr in der ersten Jugend stand. Denn 1. er war damals bereits Bischof; 2. er hatte bereits mehrere ähnliche grosse Werke geschrieben; 3. er galt in seiner Kirche als Autorität (vgl. oben S. 365); 4. er besass eine beachtenswerte Gelehrsamkeit und 5. viel praktische Lebenserfahrung.

8. Der Entstehungsort. In welchem Gebiete der Christenheit haben wir nun diesen fleissigen arianischen Bischof zu suchen?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich schon aus unseren bisherigen Ausführungen. Der Autor lebte zweifellos in einer Provinz des Römerreiches, die noch von römischen Beamten regiert wurde, nicht in einem der nominell vom Kaiser abhängigen germanischen Staaten. Denn er erwähnt nicht nur Kaiser und Senat (39, 847), sondern auch Präfecten, Vicare und Consulare (31, 795), duces (4, 659) und magistri militum (5, 661), exactores (2, 647) und descriptores tributi (43, 878), und er setzt voraus, dass seine Leser aus eigener Erfahrung die Praxis der römischen Steuerverwaltung kennen (2, 647). Dazu stimmen auch seine gelegentlichen Bemerkungen über die rechtlichen Zustände seiner Heimat. Wer einen freien Mann lange in seiner Gewalt oder in seinem Hause hält, kann ihn zum Sklaven machen (usu capit 29, 786). Wer adoptirt wird, tritt in das Geschlecht des Adoptivvaters



ein (1, 630). Wer Sklave ist, steht unter der Gewalt des *pater familias*, während der Freigelassene und der schutzbedürftige Freie einem *patronus* unterstellt sind (11, 690; 24, 759; 25, 762). Wer einen Acker pachtet, hat die *agraria*, wer ein Haus mietet, die *pensio* zu entrichten (38, 840). Endlich: wer falsches Geld in Umlauf setzt, wird geißelt und sonst noch schwer bestraft (42, 868). Römisch sind dann auch durchaus die culturellen Zustände, die unser Autor voraussetzt. Eine römische Stadt war allem Anscheine nach sein Aufenthaltsort: er erwähnt das *forum* (34, 818), die Strassen und Häuser (30, 789), den Gerichtssaal (54, 941), die Rennbahn (3, 656), die Tempel (38, 842), die schönen Götterstatuen (25, 767), das *Capitolium*, in welchem die Leute philosophische Schriften lesen (24, 758), die Martyrien und die neuerdings schön ausgeschmückten Kirchen (45, 885). Häufig gedenkt er auch der verschiedenen Gewerbe und Berufe, die in der Stadt betrieben werden: er nennt Schuster (38, 840), Schmiede (40, 852), Stellmacher (9, 679), Edelsteinschleifer (6, 674), Goldarbeiter (49, 914), Baumeister (40, 857), Maurer (40, 857), *lintonarii* (38, 840), Kaufleute (ebd.), *foeneratores* und *usuarii* (ebd.), Ärzte (8, 679), Advocaten [*scholastici*] (24, 758), Philosophen, *grammatici*, Rhetoren (41, 863), Athleten (35, 827), Schauspieler [*thymelici*] (43, 878), Soldaten (z. B. 48, 900), Folterknechte [*tortores*] (54, 941).

Was die socialen Zustände anlangt, so spielen die Sklaven in der Heimat des Autors eine grosse Rolle (vgl. z. B. 10, 687; 40, 857; 45, 893). Sie besorgen und verwalteten das ganze Hauswesen, dergestalt, dass jeder seine besonderen Obliegenheiten hat (44, 881). So ist z. B. der eine Garderobier, der andere Kellermeister (17, 728). Neben den Sklaven giebt es auch Freigelassene (11, 690) und Colonen (40, 854; 42, 866). Wie überall im späten Römerreich, ist sodann auch hier der Gegensatz zwischen Arm und Reich sehr gross (12, 701). Auf den Armen vor Allem

lastet der Steuerdruck (43, 878). Die besitzenden Klassen sind tief gesunken (44, 884). Schlecht und reich sind daher für unseren Autor, wie für Salvian, nahezu Wechselbegriffe.

Wir haben also die Heimat unseres Autors in einer römischen Provinz zu suchen und zwar in einer der lateinischen Provinzen. Denn das Lateinische ist in seiner Umgebung Verkehrs-, Kirchen- und Schriftsprache. Aber in welcher der vielen lateinischen Provinzen? Sicher in einer Provinz des milden Südens. Denn der Autor erzählt, dass in seiner Heimat nur während dreier Monate des Jahres eisige Winde wehen (49, 914<sup>1)</sup>); er kennt aus eigener Anschauung den Feigenbaum (vgl. 49, 920), und setzt voraus, dass Wein das alltägliche Getränk, Weizenbrot die gewöhnliche Nahrung seiner Leser ist (vgl. 53, 936). Sicher ferner in einer Provinz, die viel von Kriegsnöten zu leiden hatte und ihm Gelegenheit bot, Barbaren kennen zu lernen. Denn er redet auffallend viel von Krieg und militärischen Dingen<sup>2)</sup> und weiss, obwohl er ohne Zweifel

<sup>1)</sup> Ebd. giebt er an, dass das Frühlingsäquinocetium in den 12., das Weihnachtsfest in den 9. (!) Monat falle. Das Jahr beginnt mithin nach seiner Ansicht am 25. März. D. i. er kennt schon die sogenannte Annuntiationsära! Das würde für die Datirung von Bedeutung sein, wenn wir das Alter dieser Ara genau angeben könnten.

<sup>2)</sup> Vgl. 5, 661: Wenn der *magister militum* einen Tyrannen sich der Herrschaft bemächtigen sieht, so giebt er dem König den Rat: zieh' du ihm entgegen, da die ganze Provinz verloren zu gehen droht. Denn dein Reich ist stärker als meine Kraft. Und siehe, so wird der König von dem *magister militum* geführt, und doch ist er nicht geringer als Der, der ihn führt. Ebd. 662: Wird ein Soldat *post militiam signat, ut iam sedeat et requiescat?* Sed magis ante militiam, ut postmodum militet et laboret. 8, 676: *Omnis rex, pugnaturus contra adversarium regem, prius congregat exercitum et sic vadit ad pugnam.* 4, 659: *Dux deputatus ad bellum mox ut signum expeditionis et protectionis acceperit, festinat exire, sciens, quia tarditas eius perditio est provinciae; nam tyrannus sciens adversus se principem deputatum etsi lenius acturus fuerat, crudelius agit.* 9, 684: *Miles periculum belli sustinet, dum sperat victoriae praedam*

für geborene Römer schreibt (31, 794), doch auffallend viel von den „Barbaren“. So erwähnt er z. B., dass sie ihren Kindern gerne Namen geben, die an Raubtiere oder Raubvögel erinnern. Auch betont er nachdrücklich, dass die Barbaren zum Heile berufen sind. Ja, er scheint darüber orientirt zu sein, wie es bei der Erhebung eines barbarischen Königs herging (37, 835).

Allein alle diese an sich nicht uninteressanten Beobachtungen führen uns nicht zum Ziele. Barbaren machten in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts alle lateinischen Provinzen unsicher und von Krieg und Kriegsnot ist daher keine ganz verschont geblieben. Wir müssen also nach anderen Indicien uns umsehen, die genauere Schlüsse ermöglichen.

Wenigstens ein solches bietet, wie mich dünkt, die Stelle 10, 687 dar. Der Verfasser setzt hier allem Anscheine nach eine Form des Symbols voraus, in welcher bereits der *descensus ad inferos* Erwähnung fand. Das

(vgl. 10, 685). 35, 827: *Saeculari bello videmus, quia qui vadens ad pugnā de praeda victoriae cogitat, difficile vincit, qui autem vadens sic vadit quasi ad mortem, ille facile superat.* 35, 830: *Si rex terrenus videret, quod civitatem illius occupatam teneat hostis, quid facere potest? Nihil nisi ut ponat arietes, circumducat exercitum et destruat muros, quos forte ipse aedificavit, ut tantummodo hostem expellat.* 47, 900: *Si civitas aliqua regi suo terreno fuerit facta rebellis, nonne tollit ab ea ius civitatis et milites suos transmittit ut fiat deserta?* 49, 920: *Si quando rex terrenus processum aliquem aut expeditionem mandat in populo, dignitates omnes moventur et exercitus exercitatur, tota civitas fervet.* 52, 932: Ausführliche Schilderung einer Heerschau: *rex cum tyranno bellum facturum, si voluerit aspicere exercitum et considerare arma illarum, iubet mitti tubam, ut fiant admoniti; tunc omnes milites festinant arma sua aspicere, ubi sit gladius eius, ubi lorica sit posita, ubi iacet scutum, et qui tempore securitatis gladium suum aeruginare dimiserit aut lorica sordescere, scutum frangi aut rumpi, cum audierit tubam, et ipse quidem excitatus timore festinat limare gladium suum, detergere lorica, ligare aut stringere scutum etc.* Siehe auch 31, 792. 794; 40, 854: Die Wächter, die von den Thürmen nach Feinden aussehen; 42, 868. 869. 871; 43, 878; 48, 901. 902; 51, 927; 52, 934; 54, 944.

ist auffällig. Denn dieser Zusatz ist im 4. und 5. Jahrhundert noch sehr singular. Er taucht überhaupt erst in der 4. sirmischen Formel von 359 auf, also in einem in Pannonien redigirten Symbole<sup>1)</sup>, dann begegnet er uns wieder in der von dem pannonischen Bischof Valens von Mursa redigirten Formel von Nike vom October 359<sup>2)</sup> und in der auf Grund der Formel von Nike aufgestellten Formel von Konstantinopel vom Jahre 360<sup>3)</sup>, hierauf in dem von Rufin mitgetheilten Symbol von Aquileja<sup>4)</sup>, darnach erst mehr als ein Jahrhundert später bei Venantius Fortunatus<sup>5)</sup> und anderen Abendländern.

In Pannonien und in dem anstossenden Küstenlande der Adria ist er also zuerst nachzuweisen. Angesichts dieser Thatsache darf man wohl die Heimat unseres Autors in Pannonien resp. in den latinisirten Donauprovinzen suchen. In der That! Alles spricht für, nichts gegen diese Annahme. 1. Die Donauländer waren die Heimat und die Hochburg jenes milden Arianismus, zu dem unser Autor sich bekennt. 2. Auch Photin von Sirmium, den unser Autor dreimal erwähnt, hat hier gewirkt und nachgewirkt. 3. Unser Autor versteht Latein und Griechisch. Das war in den Donauländern nichts Auffälliges. Denn hier berührten sich römische und griechische Civilisation. 4. Hier hatte man auch reichlich Gelegenheit, „Barbaren“ zu studiren. Dazu waren hier die „Barbaren“ zum Teil schon zum arianischen Christentum übergetreten. Ich komme somit zu dem Schlusse: unser Autor war ein arianischer Bischof der Donauländer. Er war sicher ein Römer, kein Gote. Er amtirte sicher in einer römischen, nicht in einer gotischen Gemeinde. Er schrieb sicher für römische, nicht für gotische Christen und Priester. Er

1) Hahn, Bibliothek der Symbole<sup>3</sup>, § 163.

2) Ebd. § 164.

3) Ebd. § 167.

4) Ebd. § 36.

5) Ebd. § 38.

verfasste das sogenannte *Opus imperfectum* sicher nicht zu Lebzeiten des Wulfila, sondern frühestens 20 Jahre, wahrscheinlich aber erst 40—50 Jahre nach Wulfila's Tode — zur Zeit Theodosius' II. und Valentinian's III.

9. Der Autor. Die Hypothesen über die Person des Autors bedürfen darnach nur weniger Worte. Wulfila ist ausgeschlossen. Für Maximin scheint dagegen mancherlei zu sprechen. Wenn wir nur etwas mehr von diesem bedeutenden arianischen Bischof wüssten! Fest steht, dass er 427 mit dem gotischen Grafen Sigiswulthus nach Afrika kam und in demselben oder in dem folgenden Jahre mit Augustin zu Hippo disputirte. Die Acten dieser Disputation sind noch vorhanden, desgleichen die beiden Bücher, die Augustin im Anschluss an dieselbe gegen Maximin gerichtet hat (MSL. 42, p. 709 ff.). Erhalten ist auch die *Dissertatio* eines arianischen Bischofs Maximinus gegen Ambrosius<sup>1)</sup>. Dass derselbe identisch sei mit dem Maximin, den Augustin bekämpfte, wird zwar nirgends berichtet, ist aber in hohem Grade wahrscheinlich<sup>2)</sup>. Was ergibt sich aus diesen Quellen über die Geschichte und die Anschauungen dieses letzten bedeutenden Arianers lateinischer Zunge?

Fassen wir zunächst die Acten der *Collatio* ins Auge!

<sup>1)</sup> Ed. Kauffmann a. a. O.

<sup>2)</sup> Dafür spricht 1. die Gleichheit des Namens, 2. die Übereinstimmung der theologischen Anschauungen, 3. die Thatsache, dass der Maximin der *Dissertatio* in einer Stadt der Donaulande, also in nächster Nähe der gotischen Niederlassungen, amtierte und in nahen Beziehungen zu Auxentius und Wulfila stand. Dagegen scheint nur die Verschiedenheit des Stiles zu sprechen. Aber zwischen der *Dissertatio* und *Collatio* liegt ein Zeitraum von ca. 44 Jahren. Im Verlaufe so vieler Jahre ändert jeder Autor seinen Stil. Der Stil der „Wahlverwandtschaften“ erinnert kaum noch an den Stil des „Werther“. Dazu kommt, dass die *Collatio* uns nicht den Buchstil, sondern den Sprechstil des Maximin kennen lehrt. Ergo ist die Identität des Maximin der *Collatio* und des Maximin der *Dissertatio* nicht zu bezweifeln.

Maximin trat darnach 1. mit Energie für die Formel von Rimini ein<sup>1)</sup>. Er bekannte sich also zu der gleichen Partei des Arianismus wie unser Autor. 2. Er citirte die Bibel nach einer vorhieronymianischen Version, und zwar, genau wie unser Autor, nach einem Texte, der dem sogenannten Brixianus nahe stand<sup>2)</sup>. 3. Er besass, wie unser Autor, eine ungewöhnliche Belesenheit in der Bibel<sup>3)</sup> und sprach 4. ein Latein, das in vielen Punkten mit dem Latein unseres Autors übereinstimmt<sup>4)</sup>. 5. Er war zur Zeit der *Collatio* eine Autorität der Arianer<sup>5)</sup>, 6. obwohl er § 8 p. 726 bekennt, mit den *litterae liberales* und der *ars rhetorica* nicht vertraut zu sein, und § 5 über die Philosophie ähnlich absprechend urteilt wie unser Autor, doch zweifellos ein nicht ungebildeter Mann. Vor Allem verstand er sich sehr gut aufs Disputiren: Augustin's Mitbischof, Heraclius, konnte nicht mit ihm fertig werden. Er musste Augustin zu Hülfe rufen. Aber selbst Augustin war nicht im Stande, ihn aus dem Felde zu schlagen.

1) Vgl. Coll. 2—4, S. 710 f.

2) Vgl. Coll. 5 das Citat aus Joh. 16, 12—14; 12 das Citat aus Joh. 14, 15—17.

3) Coll. 7, S. 712: Aug. dixit: Si velis reddere totum evangelium, qui dies sufficiunt, quantum temporis spatium necessarium est?

4) Vgl. zum Text der *Collatio* die instructiven Bemerkungen von Klein in *Serta Harteliana*, S. 160 ff. Klein weist nach, dass die Mauriner den Text der Reden Maximin's nicht unerheblich redigirt haben. Nach dem Zeugnis der alten Handschriften hat Maximin ein wesentlich anderes Latein gesprochen als Augustin. Der Notar Antonius hat also ziemlich getreu die Worte der Disputanten aufgezeichnet. An den Stil unseres Autors erinnert vor Allem die Construction von *verba sentiendi et declarandi* mit *quod, quia, quoniam*. In der *Dissertatio* kommt diese Construction nicht vor. Es ist aber wohl möglich, dass Maximin erst später in seinen Schriften dem vulgären Sprachgebrauche sich angeschlossen hat.

5) Sonst hätte er in Hippo schwerlich so viel Unruhe erregt und Augustin schwerlich sich veranlasst gefühlt, nicht nur mit ihm zu disputiren, sondern auch nachträglich zwei Bücher gegen ihn zu schreiben.

Die Dissertatio vervollständigt angemessen dies Bild. Maximin wusste darnach 7. auch die Feder zu führen<sup>1)</sup>. 8. Er verwarf, wie unser Autor, die Ketzertaufe<sup>2)</sup>. 9. Er bekämpfte, wie unser Autor, Photin von Sirmium<sup>3)</sup>, und vor Allem 10. er stammte aus den lateinischen Donau-provinzen und amtirte dort in einer römischen Gemeinde, was aber durchaus nicht ausschliesst, dass er später (ca. 427) sich den Goten anschloss, um ihnen als Bischof zu dienen und zugleich, wie es Collatio § 26 heisst, die arianischen Brüder — in der Ferne — zu sammeln.

Alles das stimmt vortrefflich zu dem, was wir über den Autor des Opus imperfectum feststellen konnten. Die Hypothese Salmon's ist also zweifellos eine gute Hypothese, aber doch eben nur eine Hypothese. Einen strikten Beweis können wir für die Autorschaft Maximin's nicht führen.

#### IV. Ergebnisse.

Keines der von Krafft und Genossen dem Wulfila oder Auxentius zugeschriebenen Fragmente rührt von Wulfila oder Auxentius her. Das ist das negative Ergebnis unserer Untersuchung, und dies Ergebnis ist ge-

<sup>1)</sup> Coll. § 26 S. 740 klagt Maximin: Siquidem non tantum verbis me nudare conatus es a discipulatu eorum (scil. fraternitatis), verum etiam et tractatum tuum dedisti, ad quod necesse est me respondere ea quae de invisibilitate omnipotentis Dei prosecutus sum. Der Tractatus, auf den Maximin anspielt, ist allem Anscheine nach Augustin's Schrift *Contra sermonem Arianorum* a. a. O. S. 683 ff. Diese Schrift ist die Antwort auf eine arianische *professio fidei*, abgedruckt ebd. S. 677 ff. unter dem Titel *Sermo Arianorum*. Der Standpunkt des *Sermo* deckt sich durchaus mit dem Standpunkte Maximin's. Auch der Stil differirt, soviel ich sehe, nicht von dem Stile Maximin's. Ich halte es daher nicht für ausgeschlossen, dass auch der *Sermo* von Maximin herrührt.

<sup>2)</sup> Vgl. Kauffmann a. a. O. p. 78, 23.

<sup>3)</sup> Vgl. ebd. 83, 26.

sichert. Weit unbestimmter lautet das positive Resultat: das *Opus imperfectum* ist wahrscheinlich von Maximin verfasst, der Bobbienser Fragmentist ist möglicher Weise identisch mit Palladius von Ratiaria, der Lucas-Commentar möglicher Weise ein Werk des Auxentius. Aber dies „möglicher Weise“ ist nur Ausdruck einer unmassgeblichen Meinung, nicht ein Urtheil, d. i. es besagt nur, dass von allen unsicheren Vermutungen über den Autor der betreffenden Bruchstücke diese als die wenigst unsicheren zu gelten haben.

Allein, gehört auch keines unserer Fragmente zum Nachlasse des Wulfila, so gehören sie alle doch in gewissem Sinne zu dem Nachlasse der Kirche des Wulfila, und ist auch keines von ihnen direct für die Geschichte des Wulfila zu verwerthen, so sind sie doch alle für das Verständniss der Theologie des Wulfila und seiner Kirche von Bedeutung als authentische Documente jenes concilianten Arianismus, zu dem Wulfila, die Kirche des Wulfila und ihre germanischen Tochterkirchen sich bekannten. Wir kannten bisher nicht viel von der Litteratur jenes concilianten Arianismus: einige Bekenntnisse, die *epistula Auxentii*, die *Dissertatio des Maximinus*, den *Sermo Arianorum* und die *Collatio Augustini cum Maximino*. Durch unsere Fragmente wird nicht nur dies Material erheblich vermehrt, sondern auch das Bild, das wir bisher von den Anschauungen und der Geschichte dieser Partei zeichnen konnten, nicht unwesentlich berichtigt und bereichert. Der Anteil der Partei an der pneumatomachischen Controverse, ihre Kampfweise im Streite gegen heidnische und christliche Gegner, ihre Stellung zu den grossen ethischen Problemen der Zeit — das Alles können wir erst jetzt auf Grund unserer Fragmente sicher beurteilen. Vor Allem aber gewinnen wir aus ihnen erst eine deutliche Vorstellung von den Schicksalen der Partei nach der Aufrichtung der römischen Reichskirche und zugleich einen klaren Eindruck von der Macht, welche sie in den römischen



Donauländern besass. Die alte Anschauung, dass der inconsequente Arianismus, den sie vertrat, lediglich die Theologie etlicher kluger geistlicher Streber gewesen sei und seinen Einfluss ausschliesslich der Gunst des Hofes verdankt habe, wird durch sie definitiv widerlegt. Es steht jetzt fest, dass dieser inconsequente Arianismus in den römischen Donauländern auch die Gemeinden beherrschte, dass er in diesem Grenzgebiete zwischen Orient und Occident geradezu populär war und daher hier bis tief ins 5. Jahrhundert hinein dem orthodoxen Staate einen zähen Widerstand zu leisten vermochte. Ja, man darf jetzt behaupten, dass er mehr gemeinde- und kirchenbildende Kraft besass als je die consequente Parteidoctrin, dass also auch in diesem Falle die Inconsequenz der Halben auf weitere Kreise wirkte als die starre Consequenz der Ganzen und Unbedingten. Damit aber fällt zugleich ein neues Licht auf den Arianismus des Wulfila. Es kann jetzt kein Zweifel mehr darüber bestehen, dass Wulfila in dogmatischen Fragen durchaus dem Bekenntnisse der römischen Kirche in den Donauländern folgte, zu deren Bischöfen er gehörte, und in deren Gemeinden er je und dann griechisch oder lateinisch predigte. Dann sind aber die gotische Kirche und ihre Tochterkirchen in dogmatischer Beziehung lediglich als Tochterkirchen der Kirche des Ursacius und Valens, des Palladius und Maximinus zu betrachten.

Allein inwiefern gehören unsere Fragmente zum litterarischen Nachlasse der Kirche des Wulfila?

Die Schriften des Bobbienser Fragmentisten sind in demselben Bobbienser Palimpsest überliefert wie die gotischen Skeireins. Das ist sicher nicht zufällig. Man muss vielmehr daraus schliessen, dass oberitalische Goten diese Schriften abgeschrieben oder doch benutzt haben.

Der Lucas-Commentar ist ebenfalls in einem Bobbienser Palimpsest erhalten, obwohl er aller Wahrscheinlichkeit nach in den Donauländern entstanden ist. Diese merk-

würdige Thatsache lässt sich ebenfalls am einfachsten durch die Annahme erklären, dass dies Buch von arianischen Goten mit nach Oberitalien gebracht und benutzt worden ist.

Was dann endlich das Opus imperfectum anlangt, so haben wir festgestellt, dass es ca. 425—450 ebenfalls von einem römischen Bischof der Donauländer verfasst worden ist. Orthodoxe Lateiner haben es im 5. und 6. Jahrhundert sicher nicht abgeschrieben, sondern, wo immer sie konnten, vernichtet. Denn solange es im lateinischen Sprachgebiete arianische Germanen gab, musste jeder nicht völlig ungebildete Orthodoxe die arianische Tendenz dieses Buches auf den ersten Blick erkennen. Erst als die arianische Controverse völlig erloschen war und zugleich die theologische Bildung in Italien, Spanien, Gallien ihren Tiefstand erreicht hatte, also frühestens in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, konnte ein harmloser Orthodoxer auf den Einfall geraten, dass er hier das Werk des berühmten Chrysostomus zum Matthäus-Evangelium vor sich habe. Denn an eine absichtliche Fälschung, welche die echten Homilien durch diese arianische Tendenzschrift zu verdrängen suchte, ist m. E. nicht zu denken. Aber wer hat bis dahin im 5. und 6. Jahrhundert das Opus vor den scharfen Augen der Ketzerrichter gehütet? Arianische Römer gab es, soviel wir wissen, im 6. Jahrhundert nicht mehr, sondern nur arianische Germanen. Diese arianischen Germanen aber haben nachweislich die Werke ihrer lateinischen Glaubensgenossen nicht nur in Ehren gehalten, sondern eifrig studirt (vgl. Ficker, Vigilius von Thapsus). Nun ist das Opus zudem, wie es scheint, von einem Bischof verfasst, der gotischen Kriegern zeitweilig diente. Mithin ist es aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls von Goten, von der Kirche des Wulfila vor der Vernichtung bewahrt worden, als die lateinisch-arianische Kirche der Donaulande im 5. Jahrhundert zusammenbrach und ihre Litteratur von der siegenden Orthodoxie dem Feuer überantwortet wurde.

Wir verdanken somit aller Wahrscheinlichkeit nach die Erhaltung aller unserer Fragmente der Kirche des Wulfila. Diese Kirche hat die Schriften, aus denen sie stammen, aus dem Osten mit nach dem Westen gebracht; sie hat dieselben noch in Ehren gehalten und eifrig gelesen, als sie längst überall für verfehmt galten. Denn sie konnte sie in ihren Kämpfen mit der Orthodoxie der lateinischen Provinzialen ganz vortrefflich gebrauchen.

Insofern gehören also alle unsere Fragmente zu dem Nachlasse der Kirche des Wulfila: sie sind, wie die Skeireins und die Bibelübersetzung, ein ehrwürdiger Überrest ihrer gewiss nicht sehr reichhaltigen Bibliothek, die unfraglich nur aus Übersetzungen und etlichen wenigen arianischen Autoren lateinischer oder griechischer Zunge bestand. In der Geschichte dieser Kirche dürfen sie daher fortan ebenso wenig übersehen werden wie in der Geschichte des römischen Arianismus, für die sie so viele neue und wertvolle Erkenntnisse liefern.

---

## XVIII.

### **Zu Apollinarios' von Laodicea** „Ermunterungsschrift an die Hellenen“.

Von

**D. Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Mit derselben Überschrift, die ich vor drei Jahren einem Aufsatz an dieser Stelle (XLIII, S. 227 ff.) gab, muss ich leider noch einmal zur Rechtfertigung und Wahrung meiner bekannten Ergebnisse in der Frage nach den Herkunftsverhältnissen der pseudojustinischen Cohortatio das Wort ergreifen. In meinem damaligen Rückblick auf meine vor zwanzig Jahren in Bezug auf diese Frage

abgeschlossenen Forschungen suchte ich die Beurteiler derselben zu kennzeichnen. Ich unterschied deren zwei Gruppen. Einmal habe ich es, wie die Verhandlungen über die Cohortatio-Frage u. a. seitdem wiederholt gezeigt haben, mit Leuten zu thun, die unter dem Druck, sei es schriftlicher oder mündlicher Überlieferung, sei es kirchlicher Oberen oder tonangebender Persönlichkeiten, für streng wissenschaftliche Beweisführung sich einfach unempfänglich zeigen und nach den eingehendsten Bemühungen um diese oder jene Frage immer wieder so thun, als sei das alles vergebene Liebesmühe, als müsse immer noch einmal wieder von vorn angefangen werden. Als Vertreter der zweiten Gruppe schwebten mir Leute wie Jülicher — der über meinen „Apollinarios“ ebenso den Stab brach, wie jüngst über Hilgenfeld's Ausgabe von Ignatii et Polycarpi epistulae et martyria — u. a. vor. Ihr Wesen zeigt sich darin, dass sie, obwohl ihre bisher an die Öffentlichkeit getretenen wissenschaftlichen Leistungen nie derartiges vermuten liessen, was sie zu so harten, absprechenden Urteilen berechtigte, plötzlich alles besser wissen, so dass mir so weisen Leuten gegenüber fast immer das Bedauern am Platze schien, ihnen nicht vorher alle mühsam erarbeiteten Forschungsergebnisse zur Verfügung gestellt zu haben, mit dem ergebenen Ersuchen, nunmehr auf diesem abgekürzten Wege die ihnen allein möglich und wissenschaftlich haltbar scheinenden Schlüsse daraus zu ziehen<sup>1)</sup>. Von diesen Ausführungen hat Gaul

<sup>1)</sup> Das sage ich insbesondere Jülicher, dessen Ablehnung meiner und Asmus' Forschungsergebnisse Gaul in seiner im Text Seite 409 genau bezeichneten Schrift S. 20 (bezw. Anm. 45) natürlich gebührend verzeichnet. Als eine immerhin nicht unwichtige Thatsache, die für meine und Asmus' Auffassung von der Entstehungszeit der Cohortatio spricht, erwähne ich beiläufig hier die, dass der Russe A. Spasskij, der 1895 — ein höchst beachtenswertes Zeugnis für die durch mich wieder in Fluss gebrachte Forschung über die dem Apollinarios zuzuweisenden, bisher unter gefälschten Verfassernamen umlaufenden Schriften — ein Werk (russisch) über

ersichtlich keine Kenntnis genommen, als er seine Schrift über „Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen *Cohortatio ad Graecos*“, deren Gegenstand eine im Jahre 1899 von der Giessener theologischen Facultät gestellte Preisfrage bildet, erscheinen liess<sup>1)</sup>. Ich selbst erklärte freilich a. a. O. S. 229, ich sei nicht mehr gewillt, an dem Kampfe mich noch einmal zu beteiligen, die vorliegende Schrift Gaul's jedoch zwingt mich, wenigstens mit einigen zur Sache gehörigen Bemerkungen meinen Standpunkt zu wahren.

Gaul eröffnet seine Schrift (I.) mit einem „Überblick über die bisherigen Untersuchungen“ (S. 1—22). Diese ausführliche Aufzählung und Vorführung der Meinungen der Gelehrten des 17., 18. und zum Teil auch des 19. Jahrhunderts scheint mir recht überflüssig. Bei aller Gelehrsamkeit oder Belesenheit in dem patristischen Schrifttum fehlte es jenen Männern zumeist an Schärfe des Urteils, an umfassenderer Kunde des zeitgenössischen heidnischen Schrifttums, vor allem an der Gabe der Unterscheidung, im Besonderen auch auf sprachlichem Gebiet, sowie an theologischer bzw. confessioneller Unbefangenheit, die ihnen einen freieren Standpunkt über der Sache ermöglicht hätte. Diese Mängel weist auch noch Semisch auf, ein Kirchengeschichtslehrer von besonderer Unbedeutendheit, dessen von Gaul verzeichnete, innerhalb 17 Jahren in völlig entgegengesetztem Sinne abgegebene Urteile über die *Cohortatio* alle die eben genannten Mängel der Früheren erkennen lassen bzw. aus ihnen hervorgegangen sind.

Über Völter und seinen Versuch, in der *Coh.* das von Eusebios (IV, 27) genannte Werk des Apollinarios von Hierapolis *περὶ ἀληθείας* zu sehen (Gaul, S. 13—15),

---

Apollinarios von Laodicea veröffentlichte, die *Cohortatio* in die Zeit eben dieses grossen Kirchenlehrers verlegt, ohne in ihm jedoch den Verfasser zu erkennen.

<sup>1)</sup> Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1902, gr. 8, 110 S.

brauche ich nicht zu reden. Ich habe in meiner bei Gaul sowohl wie in diesen Bemerkungen stets gemeinten Abhandlung: „Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten *Λόγος παραινετικός πρὸς Ἕλληνας*“<sup>1)</sup> mich eingehend damit befasst (a. a. O. S. 265—271), insbesondere dessen<sup>2)</sup> aus der Schrift selbst mit grosser Umsicht für die Berechtigung der von ihm vermuteten Aufschrift *Περὶ ἀληθείας* (a. a. O. S. 210. 211) erbrachten Beweis für meinen eigenen Nachweis, dass die Schrift eben das von Sozomenos (V, 18) genannte Werk des Apollinarios von Laodicea *Ἐπερ ἀληθείας* sei, in Anspruch genommen (a. a. O. S. 300). Dass Gaul (S. 14 Anm. 40), wie ich beiläufig bemerke, die Schreibung „Apollinaris“ von Hierapolis, dementsprechend S. 16 dann auch „Apollinaris“ von Laodicea mit einem Verlangen Zahn’s<sup>3)</sup> rechtfertigt, ist ziemlich thöricht. Er hätte lieber meine schon 1884<sup>4)</sup> und 1892<sup>5)</sup> ausgesprochene Mahnung beherzigen sollen. Der Mann heisst nicht Apollinaris, sondern Apollinarios, was auch Zahn bis 1893 wohl hätte lernen können.

Gegen den Übergang, den Gaul (S. 15) von Neumann zu mir macht, muss ich mich verwahren, wenn er sagt: „Was Neumann bloss angedeutet hatte, fand einen Verfechter in Johannes Dräseke.“ Neumann ist für mich nicht bestimmend gewesen. Ich hatte meine Untersuchung abgeschlossen, sie befand sich längst in den Händen der Redaction der Zeitschr. f. Kirchengesch., von deren Seite mir gestattet wurde, Neumann’s inzwischen in der Theol. Littztg. über die Coh. geäusserte Ansichten in nachträglichen Einschaltungen, wie sie sich a. a. O. S. 262 oben und S. 295 Anm. 1 finden, zu berücksichtigen.

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte VII, S. 257—302.

2) Völter, Über Zeit und Verfasser der pseudojustinischen *Cohortatio ad Graecos* in der Zeitschr. f. w. Theol. XXVI, S. 180—215.

3) Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen und Leipzig 1893, Bd. V, S. 108.

4) Jahrb. f. prot. Theologie X, S. 340. 341.

5) Apollinarios von Laodicea, Leipzig 1892, S. 3.

Im Folgenden (S. 15 ff.) beleuchtet Gaul sodann meine Lösung der Frage. Ich habe dazu einige Bemerkungen zu machen, die ich in der Reihenfolge gebe, wie sie hier gerade sich mir aufdrängen.

Wenn ein Theologe — ich muss wohl noch auf den Cand. theol. zurückgreifen — über sprachliche, aus dem Gebiete der griechischen Classiker herangezogene Erscheinungen und einen unmittelbar aus ihnen geführten Wahrscheinlichkeitsbeweis mitreden will, dann muss er dieser Dinge mächtig sein oder sich einmal wirklich mit Erfolg darin umgethan haben. Dass dies bei Gaul nicht zutrifft, zeigt schon der Ausdruck, in welchem er über meine Bemühungen zu berichten sich erlaubt. Er sagt (S. 16): „Dräseke versucht dann noch, die Identität des Verfassers mit jenem als Verteidiger des Christentums gegen die Angriffe der Heiden bekannten, aber auch als Ketzer bertüchtigten Laodicenerbischof“ [auch hier gleich wieder die bei Katholiken und Protestanten nie versagende, das Urteil schon vorweg beeinflussende Censur über den bösen Laodicener, der aber, was wohlweislich verschwiegen wird, in jener von mir für die Coh. in Anspruch genommenen Zeit der anerkannte Wortführer der rechtgläubigen Kirche war, mit der er erst fast zwei Jahrzehnte später zerfiel] „zu erweisen aus der Verwandtschaft des Stils unserer Schrift mit dem der Demosthenischen Bücher, aus welchen Apollinarius nachweislich sich viele Spracheigentümlichkeiten angeeignet habe.“ Der Hinweis auf die „Demosthenischen Bücher“, aus denen Apollinarios „nachweislich sich viele Spracheigentümlichkeiten angeeignet habe“, bezeugt für jeden Philologen ausreichend Gaul's Unkunde in diesen Dingen. Von ihnen versteht er eben nichts; er ist unfähig, das, worauf es ankommt, richtig zu erfassen. Das zeigt auch seine schiefe Anmerkung 64 auf S. 45: „Dräseke's Versuch (vgl. oben S. 15 f.), gerade den Demosthenes als Vorbild unseres Autors und dann dieses in Apoll. von Laodicea zu er-

weisen, kann nicht überzeugen.“ Rein äusserlich redet Gaul da von Demosthenes als „Vorbild“, als ob das überhaupt möglich wäre bei Schriftstellern, die etwas ganz Anderes als blos rednerische Wirkung erzielen wollen. Als ein Rhetor, der Zeit seines Lebens das blieb, ahmte z. B. Aelius Aristides in seinen Prunkreden Demosthenes als Vorbild nach. Ein Mann wie Apollinarios, der als Schüler und Freund des Libanios s. Z. Rhetorik an den Schriften des Demosthenes lehrte, dann, mindestens seit 362, der erste berufene Wortführer der Christen gegen die Heiden und der hervorragendste Lehrer der Kirche seiner Zeit ward, kann die Beschäftigung mit dem grossen Redner in seinen Schriften nicht verleugnen. Sie zeigt sich, wie ich nachgewiesen habe und im Folgenden noch weiter erhärten werde, in gewissen Besonderheiten seines Stils. Möge Gaul diese bei den Kirchenlehrern des 3. Jahrhunderts suchen. Seine Mühe wird eine vergebliche sein. Mir aber erscheint es unstatthaft, derartige Beweise so von oben herab zu behandeln.

Ich verwahre mich ferner ausdrücklich gegen die Zusammenstellung mit Semisch, dessen Unwissenheit, die er durch den vermeintlichen Nachweis der sprachlichen Einheit von Cohortatio und Justinus' Apologie an den Tag legte, nur durch die Kühnheit übertroffen wird, mit der er 17 Jahre später das Gegenteil behauptete. Gewiss, jenem wissenschaftlich lächerlichen Versuch gegenüber „wird jeder Unbefangene zugestehen, dass ein solches Argumentationsmittel zu subjectiv ist, als dass man auch nur einen Versuch der Widerlegung machen sollte“ (S. 16). Ich behaupte, meine Bemühung auf sprachlichem Gebiet zielt ganz wo anders hin. Gaul erklärt einen solchen Beweis, von dem die Rede ist, „wenn er ein positives Resultat ergeben soll“, für „methodisch anfechtbar“; nach ihm ist es der meinige, „der erst auf einem Umweg erbracht wird, doppelt“. Nur nicht so vorschnell, mein Herr Censor! Ich verwies in meiner Abhandlung (ZfKG. VII, 283)



auf gewisse Ähnlichkeiten der Schreibweise und der Darstellungsweise der Coh., die an Demosthenes erinnerten. Ich hatte diesen Gedanken ursprünglich nur kurz hingeworfen, da mir Apollinarios von Laodicea schon aus anderen Gründen als Verfasser der Coh. feststand. Mir wollte es darum nicht rein zufällig scheinen, dass Apollinarios, der Freund und Schüler des Libanios, der ebenso wie sein berühmter Meister die Rhetorik der Alten berufsmässig lehrte, d. h. — was ja bekannt genug ist, vielleicht aber gerade wieder nicht in den Kreisen, in denen Gaul seine Studien gemacht — den Demosthenes erklärte, von dieser seiner eindringenden Beschäftigung mit den bewunderten Reden — nicht „Büchern“, wie Gaul sagt — des ernststen Gegners des Philippos in einer an die grosse Masse der gebildeten Hellenen sich wendenden Schrift etwas durchblicken liess. Hat ja doch der Verfasser der Coh. bei Erwähnung des Platon und Aristoteles, als dem Zeitalter des Philippos und Alexandros angehöriger Männer, dieser an sich völlig ausreichenden Zeitbestimmung (Cap. 12, S. 12 D) die Worte angeschlossen: *καθ' οὗς καὶ οἱ Ἀθηναίων ῥήτορες, ὡς δηλοῦσιν ἡμῖν σαφῶς καὶ οἱ Δημοσθένους κατὰ Φιλίππου γραφέντες λόγοι*, eine Äusserung, die, wie ich schon vor 20 Jahren bemerkte und jetzt noch in voller Überzeugung wiederhole, „offenbar zu dem Schlusse berechtigt, dass für deren Verfasser die athenischen Redner und in erster Linie der grosse Vaterlandsfreund Demosthenes von besonderem Reiz und besonderer Wichtigkeit gewesen sein müssen“. Harnack, der damals meiner Arbeit sich freundlichst — bei Brieger vermittelnd — angenommen hatte, forderte mich auf, für meine Behauptungen, wenn ich es könne, kurz den sprachlichen Beweis zu erbringen. Ich sandte ihm darauf nachträglich das, was jetzt a. a. O. S. 284—288 zu lesen steht. Alles für die Frage Entscheidende ist hier zusammengestellt. Ich füge noch einige, wie ich glaube, nicht unwichtige Ergänzungen hinzu.

Wenn schon v. Otto bemerkte, der Anfang der Coh. erscheine als eine Nachahmung des Eingangs von Demosthenes' Kranzrede, so ist das gewiss insofern richtig, als beide mit einer Danksagung an die Gottheit beginnen, letzterer in den Worten *τοῖς θεοῖς εὐχομαι πᾶσι καὶ πάσαις*, der Verfasser jener mit *εὐχομαι τῷ θεῷ*, beide in wirksamem rythmischem Anschluss an die Anrede (*ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι: ὦ ἄνδρες Ἕλληνες*). Aber das ist noch nicht alles. Der Eingang zeigt weit mehr und zwar eigenartig Demosthenisches. Der Verfasser sagt: *εὐχομαι τῷ θεῷ ἐμοὶ μὲν ὑπάρχει τὰ δέοντα πρὸς ὑμᾶς εἰπεῖν*. Nun ist der Begriff des Pflichtmässigen (*τὰ δέοντα*) von Demosthenes so oft mit *λέγειν* (VI, 1: *ὄρω καὶ λέγειν μὲν ἅπαντας ἀεὶ τὰ δέοντα δοκοῦντας*), *συμβουλεύειν* (IV, 1: *τὰ δέοντα οὗτοι συνεβούλευσαν*) und ganz besonders mit *ποιεῖν*, „seine Schuldigkeit thun“, d. h. persönlich gegen Philippos zu Felde ziehen und auf alle Genüsse verzichten (I, 6: *οὐδὲ σκήψις ἔθ' ὑμῖν τοῦ μὴ τὰ δέοντα ποιεῖν ἐθέλειν ὑπολείπεται*. VIII, 50: *πότε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὰ δέοντα ποιεῖν ἐθέλησομεν*. IX, 4: *ἐὰν ὑμεῖς τὰ δέοντα ποιεῖν βούλησθε*), in Verbindung gesetzt, dass dies als eine besondere Eigentümlichkeit seiner Anschauungs- und Ausdrucksweise angesehen werden muss. Dass der Verfasser der Coh. dieselbe Eigenheit aufweist, verstärkt wiederum die schon früher gemachten Beobachtungen. Der Fortgang des Einleitungssatzes der Coh. bringt noch mehr derartiges: *ὑμᾶς δέ, sagt der Verfasser, τῆς προτέρας ἀφεμένους φιλονεικίας καὶ τῆς τῶν προγόνων πλάνης ἀπαλλαγέντας, ἐλθεῖν τὰ λυσιτελοῦντα νῦν*. Ich weise zunächst auf das Demosthenes besonders geläufige und eigentümliche *λυσιτελεῖν* hin, in der Bedeutung „nützen“, d. h. eigentlich „die Kosten ersetzen“: IX, 11 *παρ' ἡμῖν ἤριζον πολλοὶ Θηβαίοις οὐ λυσιτελήσειν τὴν ἐκείνου πάροδον*, gerade im Participium genau so wie in der Coh.-Stelle: II, 28 *ἐπ' οὖν τὸ λυσιτελοῦν αὐτοῖς ἕκαστοι χωροῦσιν* und

V, 4 τῶν πάντων λυσιτελοῦντων τοῖς τολμῶσιν. Echt demosthenisch ist endlich die Stellung des für die kräftige Ausgestaltung des Gedankens bedeutsamsten Wortes am Ende, besonders die Endstellung von Adverbien. Dem. II, 8: οἱ παρὰ τὴν αὐτῶν ἀξίαν δεδουλωμένοι Θετταλοὶ νῦν οὐκ ἂν ἐλεύθεροι γένοιτο ἄσμενοι vergleiche man mit Apoll. Κατὰ μέρος πίστις (S. 372, 27 ff. meiner Ausgabe): τὴν παρουσίαν . . . προσδοκῶμεν . . . ἀναστάσεως νεκρῶν ἐσομένης εἰς τὸ πᾶσιν ἀνταποδοθῆναι κατ' ἀξίαν, oder K. μ. π. (S. 370, 25 ff.): εἰ δέ τινες καὶ ἐνταῦθα παραχαράττουσι τὴν ἱερὰν πίστιν . . . καὶ οὗτοι τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ σωζούσης ὁμολογίας ἐκτός, desgl. ebendort (S. 374, 6): καὶ οὐκέτι ἡμῖν ἀπαντήσεται τὸ ἄπορον τοῦτο und (S. 375, 24): τῶν τριῶν προσώπων μεόντων βεβαίως. Und nun gar das λυσιτελοῦντα νῦν der Cohortatio! Wir hören darin einfach, und zwar von einem geistesverwandten Manne des 4. Jahrhunderts, nur Demosthenes: I, 14 ταῦτα λέγεις ἡμῖν νῦν; IX, 31 οὐχ ὑπὲρ Φιλίππου καὶ ὧν ἐκεῖνος πράττει νῦν und ähnlich wie die Coh.-Stelle: IV, 7 ἂν . . . καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῆς τοιαύτης ἐθελήσητε γενέσθαι γνώμης νῦν, ἐπειδήπερ οὐ πρότερον.

Das alles ist denn doch nicht zufällig. Aus allen diesen, echt demosthenische Besonderheiten bietenden Stellen — ich blicke dabei auf die früher bereits in ausreichendem Masse angeführten wie auf die jetzt noch hinzugebrachten, jene ergänzenden —, die anerkannt echten Schriften des Apollinarios entnommen sind und ebenso in der Cohortatio sich finden, müssen wir, wie ich schon ZfKG. VII, 277 bemerkte, auf einen Mann schliessen, der an den formvollendeten Reden des Demosthenes gebildet ist, ja wohl selbst, so drückte ich mich s. Z. vorsichtig tastend aus, als ein Meister und Lehrer der Redekunst in ununterbrochenem Verkehr mit dem grossen Athener gestanden hat. Für das erste Fünftel des 3. Jahrhunderts jene merkwürdigen Übereinstimmungen zu erklären, dürfte Gaul völlig ausser Stande sein. Sie finden

ihre Erklärung allein in den Verhältnissen des 4. Jahrhunderts zur Zeit des Julianus. Da beherrscht mit seinem Ruhm und seinen Leistungen als Lehrer das Bildungswesen in ganz hervorragender Weise der grosse Rhetor und Demosthenes-Erklärer Libanios, vor dessen Einfluss man den jugendlichen Prinzen einst so ängstlich zu bewahren beflissen war. Ihn kennen wir als Freund des Apollinarios und diesen als einen Mann, der, von seinem Vater, dem Grammatiker Apollinarios, an den besten Mustern des griechischen Altertums gebildet, gleichzeitig mit diesem zunächst in seiner Heimatstadt Berytos die Redekunst lehrte und, wie uns Sozomenos bezeugt, als berufenster Wortführer und Vorkämpfer der Christen gegen die feindseligen Massregeln des Kaisers auftrat. Aber freilich, die unbequemen Nachrichten des Sozomenos hat Gaul ruhig auf sich beruhen lassen und meine Deutung „etlicher Stellen unserer Mahnrede“, zu denen ihm sicherlich auch die a. a. O. S. 281/82 behandelten gehören, als „tendenziös enge“ mit überlegener Sicherheit bei Seite geschoben. Bei Gaul und seinen zustimmenden Vordermännern und Beratern fällt mir immer das Bild des über seinen in den Sand gezeichneten Figuren grübelnden Archimedes ein, der nichts von dem, was um ihn her vorgeht, nichts von dem Einbruch der Römer in die durch seine Kunst so lange glücklich verteidigte Vaterstadt Syrakus merkt, der, nach dem Berichte der Alten, durch das eine unwillig hervorgestossene Wort: „Noli turbare circulos meos!“ den römischen Legionssoldaten vermeint von seiner Schwelle weisen zu können und darauf von diesem niedergestossen wird. Man hat sich in gewissen theologischen Kreisen in ganz bestimmte Gedanken und Meinungen so fest eingesponnen, dass nur selten jemand aus denselben etwas von dem merkt, was extra parietes vorgeht, selten jemand auf dasjenige ernsthaft achtet, was von Philologen, deren vorurteilsfreie Mitarbeit, wie ich oft betont, man doch dankbar begrüssen sollte, zur Auf-

hellung mancher Dunkelheiten auch des christlichen Schrifttums herzugebracht wird. Das klingt hart; aber man hat mich auch nicht mit Handschuhen angefasst. Wie oft habe ich Sinn und Gedanken jenes Ausspruchs des Archimedes vernehmen müssen, wie oft ist mir mit mehr oder weniger Missbehagen zu verstehen gegeben, dass ich, kein zünftiger Theologe, sondern Philologe und Schulmeister, mich um dergleichen interne Fragen der theologischen Wissenschaft nicht zu kümmern oder darüber nicht mitzureden habe! Aber ich halte zwei Thatsachen für ein ausgezeichnetes und sehr schwer wiegendes Zeugnis für die Richtigkeit meines nach allen Seiten in erster Linie philologisch geführten Beweises, dass die Cohortatio, und zwar dies dieselbe Schrift wie die von Sozomenos als *Ἐπερ ἀληθείας*, durch Johannes von Damaskus als *Παρασκευὸς πρὸς Ἑλληνας* bezeugte, ein Werk des Apollinarios von Laodicea sei.

Einmal: dass ein so gründlicher Philologe wie Asmus, dessen umfassende, auf genauester Kenntnis des verwandten zeitgenössischen Schrifttums beruhende Ausführungen Gaul (S. 17—20), bestimmt, wie es scheint, durch völlig nichtssagende, beweislos ausgesprochene und deshalb von Asmus (a. a. O. S. 268) mit Recht unbeachtet gelassene Bemerkungen seines Lehrers G. Krüger (Gaul S. 18)<sup>1)</sup>, mit ganz oberflächlichem und darum belanglosem,

<sup>1)</sup> Krüger, der (Deutsche Litt.-Ztg. XXIV, 13, Sp. 771) behauptet, dass durch Gaul und Widmann („Die Echtheit der Mahnrede Justin's des Märtyrers an die Heiden“) „die Verlegung der Coh. in die Zeit nach Julius Africanus wohl endgültig als unmöglich erwiesen“ sei, giesst bei dieser erwünschten Gelegenheit noch einmal die Schale seines Zornes über mich und Asmus aus, weil wir „mit einer allen philologischen und theologischen Kriterien Hohn sprechenden Phantasie in Apollinarios von Laodicea den Verfasser der gegen Julian's Schulgesetz von 362 gerichteten Schrift erblicken wollen“. Was soll man bloss von der verblüffenden Sicherheit dieses so lebenswürdig gefassten Urteils halten, wenn Krüger am Schlusse seiner Anzeige a. a. O., unter nochmaliger Versicherung, dass der Schrift

den Kern der zwingenden Beweisführung auch nicht entfernt erfassendem Gerede abthun zu können sich erlaubt hat, die Richtigkeit meines Beweises anerkannte<sup>1)</sup>, indem er, von noch weitergreifenden Erwägungen aus als ich, zu demselben Ergebnis gelangte.

Zweitens: dass der als erster Kenner des gesamten hier in Betracht kommenden philosophischen und christlich-apologetischen Schrifttums bekannte Berliner Philologe Diels unumwunden meiner Ansicht beigetreten ist<sup>2)</sup>.

die Kennzeichen des 4. Jahrhunderts völlig fehlen, als ob ihm plötzlich ob seiner eigenen Zuversicht bange würde, nach Harnack ruft? Der soll sich über die Frage aussprechen. Aber warum bloss? Es wäre ja für gewisse Leute so überaus-beruhigend, wenn dieser hervorragende Vertreter der Wissenschaft, der, nach Krüger, a. Z. nur das bedauerliche Versehen beging, meiner Zeitbestimmung der Coh. sich zu nähern, ja der, ich füge das noch hinzu, mir s. Z., als ihm zuerst meine Untersuchung vorlag, brieflich erklärte, er würde mir ohne weiteres zustimmen, wenn die Sache nicht so gefährlich wäre, — nun freundlichst dasselbe sagte. Ich konnte Harnack das damals in keiner Weise übelnehmen. Aber inzwischen ist doch, was Krüger freilich lebhaft in Abrede stellt, mein Beweis durch Asmus und meine eigenen Bemühungen erheblich verstärkt worden, ohne dass Harnack sich darüber geäußert. Ja, dessen noch ausstehendes Urteil wird nunmehr gewissermassen schon im voraus von Krüger seinen eigenen Wünschen entsprechend gestaltet, wenn er a. a. O. mit den Worten schliesst: „Ich kann mir nicht vorstellen, dass er bei nochmaliger Prüfung der ganzen Frage auf diesem Standpunkt verharren sollte.“ Ich danke für diese Bevormundung der Wissenschaft.

<sup>1)</sup> In Betracht kommt da in erster Linie Asmus' Abhandlung: „Ist die pseudojustinische Cohortatio ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian?“ in der Zeitschr. f. w. Theol. XXXVIII, S. 115—155, des weiteren dann ebenda XL, S. 268—284: „Ein Bindeglied zwischen der pseudojustin. Coh. ad Graecos und Julian's Polemik gegen die Galiläer (Dion Chrysost. or. XII)“. Die im Text nur angedeuteten Arbeiten Asmus' nenne ich hier gleichfalls. Es sind: „Julian und Dion Chrysostomos“ (Progr. von Tauberbischofsheim 1895), „Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Cynismus“ (Theol. Stud. u. Krit. 1894), „Eine Encyklika Julian's und ihre Vorläufer“ (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1894), „Theodore's Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian“ (Byzant. Zeitschr. III, 1894).

<sup>2)</sup> Diels, Sibyllinische Blätter, Berlin 1890, S. 56.

Die weiteren aus dem obigen Vergleich zu ziehenden Folgerungen kann ich getrost der Zukunft überlassen, von der unumstösslichen Wahrheit des Satzes überzeugt, dass diejenige Lösung einer Streitfrage die beste ist, durch welche alle Dunkelheiten aufgeheilt werden, alle dabei in Betracht kommenden Schwierigkeiten zu einer befriedigenden Lösung gelangen. Ich behaupte das, im Widerspruch gegen alle Theologen, insbesondere gegen Gaul, und mit Hinweis auf die Philologen Asmus und Diels, von meinem Lösungsversuch auch heute noch. Gaul hat sich eigenwillig und augenscheinlich mangelhaft gerüstet neue Schwierigkeiten zu den alten geschaffen, die zu lösen durchaus über seine Kraft ging. Ich kann und will nicht auf alles eingehen. Ich frage ihn nur: Wie kann es bloss gekommen sein, dass — was auch Völter (a. a. O. S. 208/9) s. Z. von vornherein als ganz unwahrscheinlich bezeichnete — ein so hervorragender Apologet, wie der Verfasser der Coh. ohne Frage ist, im Anfange des 3. Jahrhunderts uns völlig sollte unbekannt, völlig im Dunkel geblieben sein, während einmal für die Unbekanntschaft der nächstfolgenden Apologeten, Gregorios von Nazianz, Theodoretos und Kyrillos, mit dem Namen des Verfassers oder doch für das Nichtnennen desselben ihrerseits und sodann auch gerade für die absichtliche Übertragung der Verfasserschaft der Schrift auf den gefeierten Apologeten Justinus, etwa vom 5. Jahrhundert an, sich ganz bestimmte Gründe anführen lassen, die ich in meinen Arbeiten sämtlich berücksichtigt habe? Gewiss, die verzwickten, selbstverschuldeten Umstände, aus denen heraus Gaul seine Erklärung unternahm, lassen das Geständnis begreiflich erscheinen (S. 109): „Eine bestimmte, in jener Zeit bekannte Person als Verfasser zu nennen, geht über unsere Kraft, trotz der Versuche Dräseke's und Völter's;“ aber dass wir „auf diesem Weg“ „nur zu Hypothesen geführt werden“ würden, muss ich auf das bestimmteste in Abrede stellen. Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen

Hypothese und Hypothese, doch ich brauche darüber kein Wort weiter zu verlieren.

Es handelt sich also — ich kehre damit zu meinem Ausgangspunkt zurück und mache Gaul noch einmal besonders darauf aufmerksam, da ihm das Gefühl dafür durch eigenes Studium der „Demosthenischen Bücher“ offenbar nicht gekommen ist — um gewisse Demosthenische Besonderheiten im sprachlichen Ausdruck, sowie rednerische Eigentümlichkeiten des Satzbaues, wie sie in einzigartiger Weise dem Demosthenes eigen sind. Und aus dem Nachweis dieser in anerkannt echten Schriften des Apollinarios sowohl wie in der Cohortatio zog ich den naheliegenden positiven Schluss, der sich mir schon aus anderen Erwägungen ergeben hatte, dass die Coh. von Apollinarios von Laodicea verfasst ist. In welcher Hinsicht dieses Ergebnis „methodisch anfechtbar“, ja, hier, „auf einem Umweg erbracht, doppelt“ anfechtbar ist, möge mir Gaul verraten, wenn er dazu im Stande ist. Seine blosse Behauptung beweist das noch lange nicht. Wie schwach es überhaupt mit seiner Fähigkeit steht, in sprachlichen Fragen, die bei derartigen Untersuchungen gar nicht zu umgehen sind, eine Entscheidung zu treffen, beweist die Thatsache, dass er selbst sich nur zu dem vorsichtigen Urteil aufschwingt (S. 45): „Die Sprache der Ermahnungsschrift ist glatt, durchsichtig, treffend; ihr Verfasser scheint mit der Litteratur der classischen Zeit vertrauter gewesen zu sein als Justin,“ im Übrigen aber dem Franzosen A. Puech<sup>1)</sup> das Wort lässt, weil er die „Differenzen auf einen so feinen Ausdruck gebracht“. Wie kann man sich von dem Wortgeklingel, wie es ja einem Franzosen bei solcher Gelegenheit stets zu Gebote steht, nur bethören lassen! Es sind nichtssagende, ganz flüchtige Vergleiche, die des Franzosen Oberflächlichkeit in der tieferen Erfassung der sprachlichen Dinge, aus der heraus allein ein begründetes Urteil möglich ist, geschickt verdecken.

<sup>1)</sup> A. Puech, *Mélanges Henri Weil*, Paris 1898, S. 398.



Unmittelbar nach mir beschäftigt sich Gaul (S. 17 ff.) mit Asmus, bei dessen Bekämpfung er aber auch noch mit mir allerlei zu erörtern hat. Ich hebe einiges daraus hervor.

„Wie sollte jemand,“ fragt Gaul S. 19, „in dem 4. Jahrhundert in einem Kampf gegen einen gebildeten Heiden das Alte Testament benützen und doch sagen dürfen, er wolle *δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας* kämpfen?“ Die nächste Antwort auf diese Frage muss nach meiner Meinung die sein, dass jene durch Sozomenos bezeugte Besonderheit der Schrift des Apollinarios *Ἐπερ ἀληθείας* auch einen besonderen Grund hatte. Diesen habe ich zu ermitteln gesucht und glaubte ihn (ZfKG. VII, 280 ff.) darin finden zu müssen, dass Apollinarios absichtlich auf das Zeugnis derjenigen heiligen Schriften verzichtete, die allein in der christlichen Kirche, nicht auch bei den Juden, in Geltung stehen, d. h. der neutestamentlichen. Nach Gaul soll ich mich „in dieser (S. 280—282) Ausführung in einem Cirkel“ bewegen. Leider hat er sich nicht darüber ausgelassen, wo der Cirkel steckt. Allerdings nicht ich, sondern der Verfasser der Coh. würde sich in der mit besonderem Nachdruck von mir (a. a. O. S. 282) herangezogenen Stelle in einem Cirkel bewegen wenn er im 13. Capitel, im Anschluss an seine Erzählung von der Entstehung der LXX, für deren alexandrinische Ursprungsverhältnisse er mit seinem Zeugnis als Augenzeuge eintritt, die Berufung auf dieselben alttestamentlichen Schriften, die in der Kirche durch das sichtbare Walten der göttlichen Vorsehung wohlbegründetes Ansehen geniessen, von Seiten eines christlichen Verkünders der Wahrheit ablehnt, um gleichwohl dieselben, als der Synagoge angehörig und daher seit Alters auch bei den Heiden in hoher Wertschätzung stehend, für seine Zwecke zu benutzen. Man erwäge doch noch einmal seine Worte (Cap. 13, S. 14 DE): *Τὸ δὲ παρὰ Ἰουδαίοις ἔτι καὶ νῦν τὰς τῆ ἡμετέρα θεοσεβεία διαφερούσας σώζεσθαι βίβλους*

θείας προνοίας ἔργον ἑπὲρ ἡμῶν γέγονεν· ἵνα γὰρ μὴ ἐκ τῆς ἐκκλησίας προκομίζοντες πρόφασιν ῥαδιουργίας τοῖς βλασφημεῖν ἡμᾶς βουλομένοις παράσχωμεν, ἀπὸ τῆς τῶν Ἰουδαίων συναγωγῆς ταύτας ἀξιοῦμεν προκομίζεσθαι, ἵνα ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔτι παρ' αὐτοῖς σωζομένων βιβλίων, ὡς ἡμῖν τὰ πρὸς διδασκαλίαν ἐπὸ τῶν ἁγίων ἀνδρῶν γραφέντα δίκαια σαφῶς καὶ φανερῶς προσήκει, φανῆ. Die gesperrt gegebenen Worte würden jenen zuvor durch Umschreibung gekennzeichneten Cirkel enthalten, der nichts als ein nichtiger, genau dasselbe besagender Wortschwall wäre. Die Worte weisen darum offenbar auf andere, ausschliesslich in der Kirche in Geltung stehende Schriften. Ein hinter ἐκ τῆς ἐκκλησίας einzusetzendes τινὰς, das, wie der Augenschein lehrt, leicht verloren gehen konnte, würde dem aus richtiger Schätzung des Zusammenhangs an sich schon klaren Gedanken noch zu grösserer Deutlichkeit verhelfen: es sind die neutestamentlichen Schriften gemeint. Und damit ist jene, wie ich s. Z. behauptete und noch behauptete, vordem von niemandem beachtete Übereinstimmung zwischen der Bemerkung des Sozomenos und der Cohortatio in einem für Untersuchungen solcher Art völlig ausreichenden Masse erwiesen. Die mit der Begründung: „die Erklärung zu *δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας* ist unmöglich“ gestützte Behauptung Gaul's, dass ich „dem Sozomenos-Text Gewalt“ angethan, muss ich auf das entschiedenste zurückweisen.

„Ob unsere Schrift in der Zeit des Julian denkbar ist“, fragt, im Anschluss an seine soeben von mir beleuchteten Worte, Gaul gerade mich. Die Antwort kann ich mir ersparen. Sie ist von Asmus so erschöpfend gegeben, dass jedes weitere Wort darüber vom Übel wäre. Gaul fragt weiter: „Wie sollte ihr Verfasser in einer Zeit der Unterdrückung des Christentums dazu kommen, die Gegner aufzufordern, ohne Rücksicht auf die Ahnen die alte Hartnäckigkeit abzulegen und den Irrweg der Väter zu verlassen, um hiermit zu antworten auf das

Rhetorenedict Julian's?" Von einer eigentlichen „Zeit der Unterdrückung des Christentums“ kann doch im Ernst gar nicht geredet werden. Von dem Jahre 313 bis 361 erfreute sich das Christentum ungestörter Ausbreitung und thatkräftiger Förderung seitens der Kaiser. Das eine Jahr 361/62 kann doch unmöglich zu jenem Ausdruck, d. h. zum Einschleiben einer in Wirklichkeit damals ganz fremdartigen Vorstellung berechtigen. Gewiss, Julian wollte der christlichen Kirche ihre Macht wieder nehmen; aber er hat nie Gewalt angewendet, sondern nur gespottet. Die beiden Mittel jedoch, deren er zur Durchführung seiner Absicht sich wirklich bediente, Rückberufung aller verbannten Geistlichen und Ausschliessung der Christen vom staatlichen Lehramt, haben tiefen Eindruck gemacht. Dass die Coh. gerade gegen Julian's Massregeln sich wendet — mag das Edict vom 17. Juni 362 selbst oder mögen andere, entweder kurz vorhergegangene oder gleichzeitige briefliche, für die weitere Öffentlichkeit bestimmte Äusserungen des Kaisers gemeint sein, das ist ziemlich gleichgültig —, sowie gegen die Gedanken, die in seinem philosophischen Freundeskreise die herrschenden waren, darauf kommt es an, und das ist von Asmus so klar bewiesen worden, dass jedes Wort mehr überflüssig ist. „Sollten denn die Culturkampfbedrückungen,“ fragt Gaul, „gar keinen Einfluss auf die Stimmung des Autors gehabt haben?“ Den dringenden und beredten Eifer desselben wird niemand verkennen können. Aber was hätte sich für den Wortführer der Christen dem gekrönten Schirmherrn des wiedererstarkenden Heidentums gegenüber wohl besser geziemt als überlegene Wissenschaftlichkeit und vornehme Ruhe? Bitterkeit und verletzende Schärfe, dem lebenden Machthaber entgegengebracht, dem Apollinarios' schriftstellerische Thätigkeit so wie so schon Unbehagen genug bereitete<sup>1)</sup>, konnte der Sache der Christen nur

<sup>1)</sup> Sozom. Hist. eccl. V, 18: ἐλύπει γὰρ αὐτὸν οὐ μετρώως Ἀπολλινάριος ὁ Σύρος.

schaden. Man vergleiche mit der Besonnenheit und dem Adel der Darstellung, wie sie die Coh. zeigt, die leidenschaftliche Gehässigkeit und Ungerechtigkeit der Invectiven des Nazianzeners Gregorios, die dieser schrieb, als der gefürchtete Gegner im Kampfe gegen die Perser gefallen war. Einen „inneren Widerspruch“, an dem Gaul (S. 21) „die Dräseke-Asmus'sche Hypothese“ „scheitern“ lässt, werden unbefangene und — ich wiederhole es immer wieder — wirklich philologisch gebildete Beurteiler, davon bin ich fest überzeugt, vergeblich sich bemühen zu entdecken.

In einem II. Abschnitt (S. 23—43) handelt Gaul über „Die Bezeugung der Coh. durch die Hss., Euseb und die nacheusebianische Litteratur“. Hier erfahren wir zunächst kaum etwas Neues. Der aus der Stellung der Mahnrede hinter den beiden Clementinen in dem auf Erzbischof Arethas von Cäsarea zurückgehenden Cod. Paris 451 von Gaul (S. 23) gezogene Schluss, dass „wohl die Vorlage desselben chronologisch geordnet war“, ist ein sehr unvorsichtiger und hinfalliger. Ebenso hinfällig ist natürlich die Folgerung, bei der der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen zu sein scheint: es „kann uns hier ein Wink gegeben sein, die Coh. in die Zeit nach der Abfassung jener Schriften zu verlegen“. Ich stelle es durchaus in Abrede, dass von einer irgendwie zeitlichen Anordnung innerhalb des Cod. Paris. und der von ihm abhängigen Hss. geredet werden darf. Die Byzantiner, auch die Gelehrten des 9. und 10. Jahrhunderts, wie Photios und Arethas, waren zu einer kritischen Arbeit jener Art in keiner Weise befähigt. Alles andere kann man an ihnen bewundern und loben, nur nicht die Gabe der Unterscheidung. Ja, Cod. Giss. 669 bringt die Cohortatio, von einem byzantinischen Einschiebssel (I. Lascaris et Christoph. carmina) abgesehen, sogar in unmittelbare Gefolgschaft von Apollinarios' Psalmen-Metaphrase, auf deren Herausgabe durch A. Ludwig wir — dies sei beiläufig

bemerkt — bis auf diesen Tag immer noch vergeblich warten.

„Coh.-Citate in der Litteratur der vorausgehenden Periode bis Euseb zwingen uns,“ sagt Gaul (S. 26), „die Abfassung der Coh. vor Euseb anzusetzen.“ Es ist staunenswert, mit welcher Sicherheit und Kühnheit hier Abhängigkeiten und Beziehungen behauptet werden, von denen sonst noch niemand etwas gewusst hat. Gleich der folgende Satz zeigt dasselbe Gepräge: „Der Patriarch Photios, der Verfasser der Bibliographie *μυριοβιβλιον*, hat die Coh. selbst gelesen.“ Mit Verlaub, ich stelle das ganz entschieden in Abrede. Gemeint ist der bekannte Abschnitt in des Photios „Bibliothek“ Cod. 232, in welchem er eingehend Bericht erstattet über eine Schrift des dem 6. Jahrhundert angehörnden Tritheiten Stephanos Gobaros (bei Bekk. S. 287<sup>b</sup>—291<sup>b</sup>). Nach einer kurzen allgemeinen Beurteilung (S. 287<sup>b</sup>, 9—29) teilt Photios bis S. 290<sup>a</sup>, 35 nichts als einzelne, stets mit *ὅτι* eingeleitete Sätze, meist inhaltlich, zuweilen in wörtlichen Anführungen, aus dessen Schrift mit. Gerade am Schluss dieser Anführungen steht die Stelle, in welcher sich eine Anführung aus der Coh. (Cap. 23) findet; sie lautet (S. 290<sup>a</sup>, 21—35): *ταύτης δὲ τῆς δόξης χρῆσιν μὲν παρέθηκεν ἐκ τοῦ μάρτυρος Ἰουστίνου· τῷ δὲ πρὸς τὴν Ἑλληνικὴν μὲν δόξαν συνενήνεκτο μάχη, καὶ τοῦ Πλάτωνος ἔλεγχος κατεσκευάζετο εἰρηκότος „ἐπειπερ ἐγένεσθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε οὐδὲ ἄλλοι πάνπαν, οὔτοι γε μὴν λυθίσεσθε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρης, τῆς ἐμῆς βουλήσεως ἰσχυροτέρου δεσμοῦ λαχόντες“. καὶ ὁ μὲν μάρτυς, τὸ Πλατωνικὸν διελέγγων σόφισμα, ἐπιδείκνυσιν τὸν Πλάτωνα τὸν τε δημιουργὸν εἰσάγοντα τὰναντία λέγοντα ἑαυτῷ, καὶ εἰρημὸν ἀκολουθίας οὐδένα τοῖς εἰρημένοις ἀρμόζοντα· ἢ γὰρ ἀνάγκη πᾶσα τὸ γενητὸν φθαρτὸν εἶναι κατὰ τὸν πρότερον ὄρον, ἢ ψεύδεσθαι λέγοντα πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν εἶναι. ὁ δὲ Γόβαρος τὸν Ἑλληνικὸν ἔλεγχον εἰς ἀνατροπὴν ἐκβιάζεται χρῆσθαι τοῦ φρονήματος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ. „Demnach hat,“ schliesst Gaul, „die Coh.*

bereits im 6. Jahrhundert existirt.“ Das steht über jeden Zweifel längst fest und braucht aus dieser Stelle nicht besonders erschlossen zu werden; „und,“ fährt Gaul fort, „Photius kannte sie als eine Schrift Justin's.“ Mit nichten; es handelt sich hier ausschliesslich um des Stephanos Gobaros Kenntnis, über die Photios nur Bericht erstattet. Photios selbst hat von dieser hier erwähnten Schrift des Justinus nicht das geringste gewusst. Gaul weist selbst auf die schon der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehörige Bezeugung der Coh. von Seiten des Damasceners Johannes als *Πρὸς Ἑλλήνας παραινετικός* hin. Dass bei Werken mit Doppelaufschrift, wie wir sie — und darin stimmt mir auch Gaul zu — bei der Coh. annehmen müssen, die eine von beiden in der Überlieferung leicht verloren ging, ist eine so oft, auch von mir gelegentlich, nachgewiesene Erfahrungsthatsache, dass sie weiteren Beweises nicht bedarf. Während ich aber an der, wie ich meine, ursprünglichen Aufschrift *Ἐπερ ἀληθείας*, von der zuvor schon die Rede war, festhalte und ihre Berechtigung, besonders auch auf Völter's Nachweisungen gestützt, erwiesen habe, glaubt Gaul bei Photios eine andere entdeckt zu haben. Er findet es „auffällig, dass Photius [soll heissen Stephanos Gobaros] in seiner Erklärung zu dem Coh.-Citat in enger Aufeinanderfolge zweimal das Wort *ἔλεγχος* verwendet, dazu das eine Mal mit dem Zusatz des Artikels und des Adjectivs *Ἑλληνικός*, und offenbar zur Erklärung des letzteren *ἔλεγχος* ein *εἰς ἀνατροπήν* beifügt.“ Er meint (S. 27): „Hieraus lässt sich unwiderleglich erkennen, dass der *λόγος παραινετικός* dem Photius [an den natürlich hier wieder nicht zu denken ist] unter dem Titel *ἔλεγχος* bekannt war,“ und findet es „unbegreiflich, dass unseres Wissens ausser Grabe (vgl. oben S. 3 Anm. 10) bisher noch niemand hinlänglich hiäauf geachtet hat“. Ja, er macht Semisch, der die Stelle ebenso wie Gaul ganz irriger Weise zu dem Nachweis einer Bekanntschaft mit der Mahnrede von Seiten

des Photios verwendet hat, den Vorwurf, nicht gesehen zu haben, „dass hier ganz deutlich auch der Titel citirt wird“. Aber das ist ganz ungerechtfertigt. Schon August Closs sprach, was Gaul entgangen zu sein scheint, im Jahre 1839 in seiner Eusebios-Übersetzung (S. 135), in einer Anmerkung zu der Widerlegung, dem *ἔλεγχος*, um den sich's hier handelt, die Vermutung aus: „Dies ist wahrscheinlich dieselbe Schrift, welche unter dem Titel: Ermahnung an die Heiden [*Παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*] noch vorhanden ist.“ Dass die viel und oft von Gelehrten angesehene Stelle des Photios niemandem bisher die Erkenntnis aufgehen liess, die erst Gaul fand, und zwar gleich „unwiderleglich“, dass da von Stephanos Gobaros der Titel zugleich mit verraten werde, sollte Gaul doch ein wenig zur Vorsicht gemahnt haben. Was für ein Wort sollte denn wohl Stephanos Gobaros, wo er sich in seinem grossen Werke auf die Zurückweisung und Widerlegung gewisser Sätze Platon's in der justinischen Schrift beruft, anders als *ἐλέγχειν* und *ἔλεγχος* gebraucht haben? Aber freilich, mit dem Worte *ἔλεγχος* hat es bei Gaul seine besondere Bewandnis. Es ist gewissermassen das *πρῶτον ψεῦδος*, an dem sein ganzes Buch krankt, um dessentwillen es eigentlich geschrieben ist, insofern nämlich, als er diesen *ἔλεγχος*, den er bei Photios als Titel der Cohortatio „unwiderleglich“ erkannt zu haben vermeint, mit dem *ἔλεγχος* gleichsetzt, den Eusebios in seinem Verzeichnis an vierter Stelle als ein Werk des Justinus nennt. Allerdings, „das Verzeichnis allein vermag“ ihm (S. 30) „gar nichts zu beweisen. Wenn wir aber erfahren haben, dass Photios eine Justin-Schrift gekannt hat, welche den Titel *ἔλεγχος* trug, und in seinem Register der Justin-Werke wie in dem seiner Vorlagen des Euseb bzw. besser des Hieronymus diesen verzeichnet finden, so sollte auch niemand mehr zweifeln, dass jener *ἔλεγχος* des Photios mit dem des Euseb identisch ist.“

Wenn irgend eine Stelle des Buches Gaul's, in

welchem viel Altes und Bekanntes zum Überfluss noch einmal gesagt wird, so ist es diese, die doch mit dem Anspruch sich giebt, ganz Neues, bisher Ungeahntes ans Licht zu ziehen, an welcher jeder unbefangene Sachkundige den Eindruck gewinnt, dass leeres Stroh gedroschen wird. Gaul selbst schwächt die Bedeutung seines vermeintlichen Fundes dadurch ab, dass er den Schluss, Eusebios habe die Mahnrede (*ἐλεγχος*) „auch wirklich gelesen“, für „übereilt“ erklärt. Er giebt zu, „dass er sie gelesen haben kann; allein beweisbar ist dies nicht.“ Aber wozu dies ganze Rechnen mit zwei Unbekannten? Sicherlich kann Eusebios, ich folge den weiteren Darlegungen Gaul's (S. 32), ein Verzeichnis der Schriften des Justinus vorgefunden haben; aber mit dieser Möglichkeit ist rein gar nichts gewonnen, wenn, wie Gaul doch für wahrscheinlich hält, er den von ihm für die Coh. gehaltenen *ἐλεγχος* nicht gelesen hat.

Trotzdem ich die hier doch deutlich hineinspielende Frage, wie weit Eusebios, wie weit Photios die Schriften des Justinus gekannt hat, wiederholt im Gegensatz zu Harnack und Krüger, in Übereinstimmung mit Caspari<sup>1)</sup>, dessen Ansicht mir aber, wie ich s. Z. hervorgehoben, erst nach Fassung und Begründung der meinigen bekannt wurde, dargelegt habe, muss hier wenigstens einiges angeführt werden, damit meine Ablehnung der Meinungen Gaul's nicht jeder Begründung in diesem Zusammenhange entbehrt.

In der ersten der drei von Photios (Biblioth. Cod. 125 Bekk. S. 94<sup>b</sup>) zu Anfang aufgeführten Schriften: 1. *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων*, 2. *Κατὰ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου τῆς φουσικῆς ἀκροάσεως*, 3. *Κεφαλαιώδεις ἐπιλήσεις ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας* — musste und muss ich die uns auch heute

<sup>1)</sup> Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III, Christiania 1875, S. 367, Anm. 178.



noch erhaltenen echten Apologien des Justinus und dessen Dialog mit Tryphon sehen, auf Grund deren, wie mir scheint, Photios a. a. O. eine anschauliche Schilderung des geistigen Gepräges und der schriftstellerischen Eigentümlichkeit des Justinus entwarf, die er eben mit der Bezeichnung *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων* einzig und allein verstanden und gemeint hat. Ich konnte mich s. Z., wie gesagt, auf Caspari berufen und auf seine der meinigen völlig gleiche Auffassung des Sachverhalts. Auch er findet die zuerst von Eusebios (IV, 18) angeführten beiden Apologien des Justinus in dem ersten Teile der soeben erwähnten Bezeichnung des Photios, indem er zu den ferneren sechs von Eusebios aufgezählten Schriften (3. πρὸς Ἑλληνας, ἐν ᾧ . . . περὶ τῆς τῶν δαιμόνων διαλαμβάνει φύσεως, 4. ἕτερον πρὸς Ἑλληνας εἰς ἡμᾶς ἐλήλυθεν αὐτοῦ σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον, 5. περὶ Θεοῦ μοναρχίας, 6. ψάλτης, 7. σχολικὸν περὶ ψυχῆς, 8. διάλογον πρὸς Τρύφωνα) nur „noch zwei bloss von Photius angeführte“ hinzukommen lässt, nämlich die beiden zuvor unter 2 und 3 genannten *Κατὰ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου τῆς φησ. ἀκροάσεως* und *Κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις ἀποριῶν κατὰ τῆς εἰσεβείας*. „Alle diese Schriften,“ sagt er mit vollem Recht, „sind bis auf den *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον* verloren gegangen.“ Caspari hat also, ebenso wie mir die Sache zu liegen scheint, in Photios' Ausdruck *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων* die uns erhaltenen echten Apologien des Justinus und seinen Dialogus cum Tryphone bezeichnet gefunden. Wenn Photios nach der allgemeinen Schilderung des schriftstellerischen Gepräges der Werke des Justinus im ganzen noch acht Schriften desselben aufzählt, so kann ich darin nur eine weitere Ausführung seiner ersten Angabe sehen. Dass Justinus vier Schriften im ganzen gegen die Heiden gerichtet — nämlich die beiden Apologien, deren er zuvor als *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κατὰ Ἑλ-*

λήνων gedacht, sodann die Schrift *περὶ φύσεως δαιμόνων* und endlich das vierte Werk, *ὁμοίως κατὰ τῶν ἔθνων συγκείμενος*, welches die Aufschrift *Ἐλεγχος* trägt —, das scheint ihm an dieser Stelle besonders bemerkenswert. Bei Eusebios ist von einer derartigen übersichtlichen Anordnung der Werke des Philosophen und Märtyrers keine Rede; im Gegenteil bezeichnet derselbe nur die dritte und vierte der genannten Schriften ausdrücklich als wider die Griechen gerichtet. Aber weder Eusebios noch Photios hat — ich betone hier nur Nr. 4 — jenen *ἔλεγχος* gekannt. Und darauf kommt es an. Damit fallen alle von Gaul daran geknüpften Folgerungen in sich zusammen.

Ich gehe in dem begonnenen II. Abschnitt noch ein wenig weiter. Gegen den Nachweis einer Benutzung der Coh. in der unter Kaiser Zeno (474—491) entstandenen sogenannten *Θεοσοφία* habe ich selbstverständlich nichts einzuwenden, noch weniger gegen die Abhängigkeit des Kyrillos von der Coh. (S. 33 ff.), die längst feststand. Dass Gaul an vier besonders schlagenden Parallelen dies besonders nachweist, ist daher ziemlich zwecklos. Der auf S. 43 noch einmal gegen Asmus gemachte Ausfall ist so unangebracht wie möglich; er zeigt, wie wenig sachlich und sprachlich geschult Gaul ist, wie wenig ihm die Gabe der Unterscheidung verliehen ist.

Über den III. Abschnitt: „Ist die Cohortatio justinisch?“ (S. 44—63) kann ich mich kurz fassen. Die darin erwähnten Fragen sind von anderen und mir längst beantwortet, derselbe ist somit völlig überflüssig, um so mehr, da er von der nicht bewiesenen Annahme ausgeht, dass die Coh. als *ἔλεγχος* im Verzeichnis der Justinus-Schriften bei Eusebios steht. Was hat denn aber alle wissenschaftliche Arbeit überhaupt zu bedeuten, wenn der Beweis für eine so einleuchtende, grundlegende Erkenntnis, dass die Coh. nicht justinisch ist, wie ihn bereits vor 20 Jahren Völter (a. a. O. S. 200—205) erbracht hat, einfach so gut wie

völlig unbeachtet gelassen und munter noch einmal geliefert wird? Es ist doch für Leute, die in diesen Dingen immer auf dem Plan zu sein verpflichtet sind, eine starke Zumutung, gethane Arbeit zwecklos noch einmal gethan zu sehen.

Von dem IV. Abschnitt, der über „Die Coh. in der Litteratur von Justin bis Euseb“ (S. 63—93) handelt, sowie vom V., der „Das Verhältnis der Coh. zu den Chronographien des Julius Africanus“ (S. 73—93) erörtert, gilt das Gleiche wie vom III. Abschnitt. Ich kann auf meine früheren Darlegungen (a. a. O. S. 261. 262 u. a.) verweisen. Dass nach Völter, Ashton, Donaldson, Schürer und besonders Neumann die ganze Frage der Abhängigkeit der Coh. von Julius Africanus, über die nach den überzeugenden Darlegungen der genannten Gelehrten kein Wort mehr zu sagen war, noch einmal mit ganz fadenscheinigen Gründen auf den Kopf gestellt wird, ist bedauerlich, aber nach dem *πρώτον ψεύδος* jener Gleichsetzung des von Eusebios genannten justinischen *ἔλεγχος* mit der Cohortatio nicht mehr verwunderlich.

Im VI. Abschnitt: „Die Quellen der Cohortatio“ (S. 94—108) handelt Gaul an zweiter Stelle (S. 100—108) über die „Geheim- und Weisheitslitteratur“. Auf diese Ausführungen einzugehen, kann ich mir um so eher ersparen, als A. Puech, der, nach Gaul (S. 21), „den Kern der Dräseke'schen Untersuchung, nämlich den Versuch, die Mahnrede ins 4. Jahrhundert zu verlegen“, „hinreichend widerlegt“ hat, doch mit meinem Nachweise, dass die Schrift „in dem Orakelcitāt cp. XI und cp. XXIV abhängig sei von Porphyrius“, einverstanden ist. Nur zu den an erster Stelle (S. 94—100) stehenden Erörterungen über den pseudoplutarchischen Auszug aus Aëtios erlaube ich mir noch eine kurze Bemerkung.

Dass bei der Vergleichung der verschiedenen Schriftsteller gerade in der Fassung ihrer Nachrichten über die Philosophen — um nur dies einmal hervorzuheben —

genau auf den Wortlaut geachtet wird, ist ganz natürlich. Aber nicht jede Auslassung lässt auf eine bestimmte Absicht oder gar Flüchtigkeit schliessen. Wenn in der Cohortatio (Cap. 3) an derselben Stelle, d. h. im Anschluss an Anaximenes, wie bei Eusebios (Praep. ev. XLV, 14, 4. Dind. S. 289, 20) Herakleitos steht, während der plutarchische Auszug aus Aëtios nach Anaximenes erst Anaxagoras, Archelaos, Pythagoras, dann erst Herakleitos behandelt, und Eusebios, der ausdrücklich (XIV, 13, 9. Dind. S. 288, 2—4) seine Mitteilungen Plutarchos entnimmt, ebenso wie dieser a. a. O. *Ἡράκλειτος καὶ Ἴππασος ὁ Μεταποντιῖνος* bietet, die Cohortatio dagegen *Ἡράκλειτος ὁ Μεταπόντιος*, so wird man doch ohne jedes Bedenken daraus den doppelten Schluss ziehen dürfen, einmal, dass *καὶ Ἴππασος* nicht durch Schuld des Verfassers, sondern der Abschreiber seines Werkes ausgefallen ist, und dass ersterer seine Angaben über die Philosophen überhaupt vielleicht gar nicht oder doch nicht ausschliesslich der plutarchischen Schrift, sondern nur der überaus reichhaltigen des Eusebios entnommen hat. Ihm Flüchtigkeit zuzutrauen, haben wir bei den zahlreichen Beweisen für seine gründliche Kenntnis und Belesenheit im griechischen Schrifttum durchaus keinen Grund. Darf doch zum Erweis seiner schriftstellerischen Selbständigkeit mit Diels auf den Umstand hingewiesen werden, dass er im 5. Capitel die fälschlich dem Aristoteles beigelegte Schrift *Περὶ κόσμου*, welche jünger als Poseidonios ist, namentlich anführt und im 7. Capitel die verschiedenen Ansichten über die Seele vielleicht unmittelbar aus des Aristoteles Schrift *Περὶ ψυχῆς* (I, 2, S. 405) geschöpft hat. Auch dass er in Einzelheiten bei genauerer Kennzeichnung der Philosophen und ihrer Ansichten sich Abweichungen erlaubt hat und im Besonderen gründliche Vertrautheit mit Platon und Aristoteles an den Tag legt, verbietet es uns, mit kleinlichen Erwägungen von etwa mangelhafter Kunde oder Flüchtigkeit das vorteilhafte Bild des Schriftstellers

zu verdunkeln, den bereits die unmittelbar gegen Kaiser Julianus sich wendenden Apologeten, schon in der Fassung und Anordnung ihrer Beweismittel für nächste zeitliche Nähe mit jenem zeugend, ausgiebig benutzt haben. Natürlich hat auch Gaul sich solchen Erwägungen betreffs des Verfassers der Cohortatio nicht ganz entziehen können. Er hält es für möglich (S. 97), dass dieser „sich durch Controle des Aristoteles-Textes besser unterrichtet hat“, doch erscheint es ihm — immer wieder eine Folge der vorher als *πρώτον ψεύδος* gekennzeichneten Annahme — wieder „wahrscheinlicher“, „dass in der ihm vorliegenden Recension der wahre Sachverhalt besser dargestellt war, dass also der Vorlage der Coh. und damit doch wohl auch ihr selbst die Priorität vor Euseb zuzuerkennen ist“. Der Schwäche dieses Beweises ist er sich wohl bewusst, und deshalb will er „auch kein grosses Gewicht auf ihn gelegt wissen“. Und das ist sehr weise; er verdient, nachdem Diels hier bereits volles Licht verbreitet, keine Erörterung.

Gaul hat in einem besonderen „Schluss“ (VII, S. 109. 110) seine Ergebnisse, d. h. seine Ansichten über die Zeit („der *λόγος παραινετικός* im ersten Fünftel des 3. Jahrhunderts geschrieben“) und den Zweck der Cohortatio, übersichtlich zusammengefasst. Auf sie noch besonders einzugehen, ist unnötig. Ich habe die wissenschaftlichen Mängel der Arbeit Gaul's im Vorstehenden beleuchtet. Sie bedeutet nach meiner Überzeugung einen bedauerlichen Rückschritt. Die Beweismittel müssen schon bessere sein, wenn sie mich von meiner wohlbegründeten, bisher nicht widerlegten Ansicht abbringen sollen, dass Apollinarios von Laodicea der Verfasser der „Ermunterungsschrift an die Hellenen“ ist, und dass diese ursprünglich (vgl. meine Arbeit a. a. O. S. 303) die Aufschrift trug: *Ἀπολλιναρίου Λαοδικέως Ὑπερ ἀληθείας ἢ λόγος παραινετικός πρὸς Ἑλλήνας* oder *Ὑπερ ἀληθείας λόγος ἢ Παραινετικός πρὸς Ἑλλήνας*.

## XIX.

**Apocalypsis Anastasiae.**

Von

**Dr. Rudolf Homburg** in Cassel.

Unter dieser Aufschrift ist vor kurzem bei B. G. Teubner in Leipzig der von mir zum ersten Male vollständig veröffentlichte Text einer im Jahre 1898 in den „Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche“ (III, 2) von L. Radermacher nach einer Pariser Handschrift nur lückenhaft bekanntgegebenen Schrift eines Unbekannten erschienen. Zu zweierlei Erörterungen bietet sie mir hier den Anlass: Erstens wird es nicht unerwünscht sein, den bisherigen Stand der Frage kurz zu überschauen; zweitens gedenke ich auf Grund des vollständigen Textes die Untersuchung über den Ursprung und die Eigentümlichkeit dieser kleinen Schrift weiterzuführen.

## I. Zum Stand der Frage.

Es liegt in der Natur der Sache, dass ich mich hier zunächst mit den Ergebnissen Radermacher's zu befassen habe. Die Abhängigkeit von Ezechiel Cap. 1 und dem slavischen Henoch für die Schilderungen p. 6 v. 10 sq. (des unteren Textes) ist durch Radermacher richtig erwiesen. Da, wo Anastasia die grossen geflügelten Wesen schaut, lag freilich der Schluss von dem sinnlosen *καταφαινοσιν τὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου κτλ.* (p. 10 v. 6) auf *καταρῥαίνουσιν* (sie benetzen) nicht so fern, weil es bei Henoch heisst: Die Elemente Phönice und Chalkadren laufen mit der Sonne, tragend Hitze und Tau. — Aus

dem Umstande, dass p. 8 v. 1 *ἐπὶ πύλαι* im Cod. Par. ohne Artikel steht, schliesst Radermacher (S. 4 Anm. 1), dass der Verfasser möglicherweise noch mehr als sieben Himmelsthore gekannt habe. Aber aus der Betonung der heiligen Zahl 7 in *ἐπτάλοφος* und *φρέαρ ἐπτάστομον* lag der Schluss nahe, dass er auch nur sieben Himmelsthore kennt, weil es ja auch nur sieben Himmel giebt. — Die Scene, wo die heiligen Frauen die Menschheit vor Gott verklagen (p. 12 sq.), Maria aber alle Grossen des Himmels und alle Heiligen zum Schutze der Sünder aufruft, wird durch den vollständigen Text erst klar, worüber ich im weiteren Verlauf ausführlich handeln werde.

Am Orte der Verdammten sieht es nach dem lückenlosen Text ebenfalls ganz anders aus: Es treten uns eine Reihe neuer Sündergruppen entgegen, und die Verschreibungen und Missverständnisse im Cod. Par. werden hier ganz besonders deutlich. Im weiteren glaubte Radermacher aus den Worten *σώληξ ἀκοίμητος ὃ ἦν ποταμός* (p. 17 v. 5 des unteren Textes) folgern zu können, dass die Apokalypse „verhältnismässig spät“ sei, indem *σώληξ ἀκοίμητος* hier als Fluss aufgefasst sei. Aber abgesehen davon, dass die Worte nicht vom Verfasser selbst, sondern von einem späteren Abschreiber herrühren, da in P und A davon nichts zu lesen ist, so scheint schon in Apoc. Joh. p. 90 T der *σώληξ ἀκοίμητος* in der That als eine Art Strafort gedacht zu sein. — Klar wird auch jetzt erst die ganze Geschichte von der Brücke über den feurigen Strom samt den sie von Osten und Westen überschreitenden Gruppen (p. 18 v. 11 sq.). Die Brücke wird von Engeln gestützt und ist nach Cod. A nur 12 Finger breit. Über diesen schmalen Steg gelangen die Guten sicher ins Paradies, während die Bösen mit der einstürzenden Brücke in den Feuerstrom fallen. Vielleicht erinnert diese Vorstellung entfernt an die in der byzantinischen Kriegsgeschichte so zahlreichen blutigen Brückenschlachten. — Dass die sündhaften Geistlichen in dem

anscheinend besonders peinvollen Strafort *ἐπάλοφος* untergebracht sind, ist bei der doppelt grossen Strafwürdigkeit ihrer Vergehen eine recht begreifliche Vorstellung. Ich verweise dazu auf die Stelle Apoc. Joh. p. 90 T, wo die Sünder *ἐν ταῖς κολάσεσιν κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τοῦ ἰδίου πταισματος* gestraft werden sollen. Vgl. auch Matth. XIII, 41—42, wonach die, durch welche Ärgernisse kommen werden, in den Feuerofen geworfen werden; Ärgernisse aber kommen ganz besonders durch sündhafte Priester. Übrigens sind nach meiner Überzeugung diese Ausfälle gegen die Priester eine spätere Zuthat. Es werden im *ἐπάλοφος* nur die Presbyter und ihre Weiber gestraft; dazwischen, den Zusammenhang unterbrechend, schieben sich die Worte *ἱερεὺς ὁμοῦσαι . . . δῶρα* (p. 21 v. 1). — Vor dem Anblick des Paradieses bereitet der Erzengel Michael die Anastasia auf die bevorstehenden überschwänglichen Herrlichkeiten vor. Für das einladende Bild der reichbesetzten Tafel scheint sachlich Ps. XXIII, 5 verwertet zu sein: „Du bereitest vor mir einen Tisch wider meine Feinde . . . schenkest mir voll ein. Gutes und Barmherzigkeit werden mir folgen . . . und ich werde bleiben im Hause des Herrn immerdar.“ Auch für die Vorstellung, dass gute und redliche Wechsler im Paradies einen bevorzugten Platz einnehmen, lassen sich biblische Stellen unschwer anführen: Ps. XXXVII, 26 heisst es: Der Gerechte ist allzeit barmherzig und leihet gerne. Proverb. XIX, 17: Wer sich des Armen erbarmet, der leihet dem Herrn. Luc. VI, 35: Thut wohl und leihet, dass ihr nichts dafür hoffet, so wird euer Lohn gross sein (Ps. CXII, 5 und Sir. XXIX, 1). Sollte etwa auch an die Geschichte des Zachäus gedacht sein, der vom Zöllner zum Freunde Jesu Christi emporstieg? Oder sollte gar das von den Vätern so viel angeführte Agraphon *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται* dem Verfasser vorgeschwebt haben? Andererseits ist zu bedenken, mit welcher Herzlosigkeit und Rücksichtslosigkeit der ganze Mittelstand und die



kleinen Leute von den Capitalisten und Grossgrundbesitzern in Byzanz bedrückt wurden! Umgekehrt erinnere ich auch noch an die Austreibung der Geldwechsler aus dem Tempel. — Die hellen und dunklen Lampen im Paradies als Bilder für Gerechte und Ungerechte haben mit dem Gleichnis von den klugen und thörichten Jungfrauen gar nichts gemein, denn dieses handelt nicht entfernt von Gerechten und Ungerechten; vielmehr sind auch hier biblische Stellen vom Verfasser selbständig verarbeitet<sup>1)</sup>. Job XVIII, 5 heisst es: Das Licht der Gottlosen wird verlöschen. Ps. LXXXVII, 11: Dem Gerechten muss das Licht immer wieder aufgehen. Prov. XIII, 9: Das Licht der Gerechten brennt fröhlich, aber die Leuchte der Gottlosen wird auslöschen. Sir. XXXII, 20: . . . macht die Gerechtigkeit leuchten wie ein Licht. Matth. XIII, 43: Die Gerechten werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich. Bei der Verehrung, die den LXX von jeher zu teil geworden, sind Entlehnungen gerade aus ihnen sehr natürlich; hat doch auch ein Leon Diakonos den grössten Teil seines Wortschatzes und ganze Sentenzen den LXX entnommen. Auch Michael Glykas verwertet wörtlich oder sachlich biblische Stellen sehr gerne. — Ebenso ist der Grundgedanke in der Erzählung vom grossen Buche unmittelbar biblischen Büchern entlehnt (vgl. Apoc. III, 5. XVII, 8; Exod. XXXII, 33; Luc. X, 20; Phil. IV, 3). Die Codd. P und A lassen nur zwei Engel auftreten; einen, der Gutes über die Menschen berichtet, einen anderen, der über die Unbarmherzigen und Hartherzigen klagt. Der Cod. Par. hat dagegen noch einen dritten Engel, der vor Schamgefühl und Schmerz (er kommt ἐκ τῶν πορνεύόντων) kaum zu reden vermag. Die Ähnlichkeit dieser Schilderung mit Apoc. Pauli p. 38 sq. T hob Radermacher bereits hervor. Was unsere Apokalypse

<sup>1)</sup> Radermacher giebt ja auch schon zur Erwägung, „dass das Licht der Gerechtigkeit eine nicht ungewöhnliche theologische Metapher ist, die hier vielleicht ins Derbsinnliche umgesetzt wurde“.

davon hat, ist freilich viel knapper und eindruckloser. Mit „unumstösslicher Gewissheit“ glaubte Radermacher bewiesen zu haben, dass besonders die *ἐπιστολή Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina*) ausgeschrieben sei. Aber selbst aus dem verderbten Text des Cod. Par. ging durchaus nicht hervor, dass hier wie dort „die zweite Person der Gottheit geradeswegs als redend eingeführt wird“. Sodann wird nicht der Menschheit von Christus eine Busspredigt gehalten, sondern dem Menschen, der eben Himmel und Hölle geschaut hat, ein bestimmt gefasster Auftrag an die Menschen auf der Erde erteilt (p. 31; auch nach dem Cod. Par.). In den Worten *ἀπέστειλα ἰδίαις χερσὶν καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε* (p. 32 v. 1 Par.) sah Radermacher einen directen Hinweis auf jene *ἐπιστολή*. Aber heisst denn *ἀποστέλλειν* „einen Brief schreiben“? Man schreibt doch auch nicht *ἰδίαις χερσὶν*, sondern, wie Paulus z. B. Gal. VI, 11 sagt, *τῇ ἐμῇ χειρὶ*. Da ferner die ganze Schrift nach der Idee angelegt ist, dass ein Mensch seine Erlebnisse im Himmel und in der Hölle berichtet, und da es wenige Zeilen später heisst: *ἀπέστειλα ἄνθρωπον*, so hätte man bei *ἀπέστειλα* eher an das Object *ἄνθρωπον*, oder mit Beziehung auf die auch im Par. enthaltene Bitte der Maria (p. 15 v. 6) *ἀπόστειλον ἐκεῖ σημεῖον, ὅπως ἴδωσιν καὶ πιστεύσωσιν*, an das Object *σημεῖον* als an die willkürliche Beziehung auf *ἐπιστολήν* denken können. Zudem erledigt sich diese anscheinend so wichtige Stelle sicher sehr einfach; sie ist wahrscheinlich nichts als eine bekräftigende Wiederholung und Verschreibung des Vorhergehenden. Unmittelbar vorher heisst es: *ὑπέδειξα ὑμῖν τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (p. 31 v. 19 Par.), und zur Bekräftigung setzt der Schreiber hinzu: *καὶ ἀπέδειξα* (oder *ὑπέδειξα*) *ἰδίαις χερσὶν*, und zwar habe ich es euch mit eigenen Händen gezeigt; wobei, nach den folgenden Worten zu schliessen, wohl auf die Scene vor Gottes Thron (p. 12 sq.) hingewiesen werden soll. Das *ἀπέστειλα* findet

später sein Object *ἄνθρωπον κτλ.* Cod. Par. liebt überhaupt eindringliche Zusätze in der Schlussrede: so findet sich auch bei ihm allein der Zusatz (p. 31 v. 7) *καὶ μὴ ἐάσης ταῦτα μετὰ τοὺς πειρασμοὺς αὐτῶν*: übergehe nicht mit Stillschweigen diese auf die Schilderung der Straforte folgenden Ermahnungen und Verwarnungen. Die von Radermacher zusammengestellten Parallelen beweisen auch ein Ausschreiben der einen Schrift durch die andere durchaus nicht zwingend. Wo Marien- und Heiligencult eine so hohe Bedeutung für das gottesdienstliche Leben haben, erscheinen solche Gedanken in theologischen Schriften und in Predigten wie liturgische Formeln oder wie Citate. Noch selbstverständlicher erscheint die Übereinstimmung bei den kirchenrechtlich feststehenden und unendlich oft wiederholten Bestimmungen über die Sonntagsheiligung. Die Anfangsworte *ἐπικατάρατος ὁ ἄνθρωπος* (oder *ὁ οἶκος*) liest man bei den LXX sehr oft, z. B. Deut. XXVII; sie sind also biblischen Ursprungs. Genau so steht es mit der Übereinstimmung da, wo sich die heiligen Personen über die Vernachlässigung der Fastengebote beschwerten. Die Fasten zu halten und die Feste der Heiligen zu feiern (*μνήμας ποιεῖν τῶν ἁγίων*), sind feststehende Gebote, die oft und mit Nachdruck in Erinnerung gebracht werden. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn die beiden Schriftstücke auch hierin übereinstimmen. Was nun vollends die Schlussverheissung angeht (p. 33 v. 8 Par. und A; 34 v. 5 P), so erledigt der Cod. P Radermacher's Vermutungen sofort. Es heisst da ausdrücklich: *μακάριος ὃς λαμβάνων τὴν ἀποκάλυψιν ταύτην* (also nicht *ἐπιστολήν*), auf das Radermacher mit so viel Nachdruck hinwies. Diese Schlussworte führen sich ausserdem ausdrücklich als Zuthat eines Späteren ein (in allen drei Codices, am deutlichsten in P), der mit Bezug auf die im ganzen Buch enthaltenen Ermahnungen Gottes noch seine eigenen hinzufügen möchte; sie haben also mit dem ursprünglichen Bestand der Schrift

nichts zu thun. Man vergleiche ferner noch, was ich hierüber an einer späteren Stelle der Untersuchung sagen werde. — Auch das „besonders innige Band“, das unsere Schrift mit der Marienapokalypse verbinden soll, scheint mir doch nur sehr lose gefügt zu sein. Was will das für eine Abhängigkeit besagen, wenn beide Schriften unter den vielen aufgezählten Sünden auch die schwerste und allein unvergebbare Sünde, nämlich die gegen den heiligen Geist, nennen! Zur Widerlegung dessen, dass nur diese beiden Apokalypsen einen besonderen Strafort für Geistliche kennen, verweise ich auf die bereits oben angezogene Stelle Apoc. Joh. p. 90 T. Es wird in dieser gefragt, ob alle Sünder an einen Strafort kommen werden, und die Antwort bezieht sich hauptsächlich auf die Priester, die je nach ihrer Schuld in drei unterschiedlichen, besonders qualvollen Straforten untergebracht werden. Auch sonst macht der bessere Text andere von Radermacher über diese Stücke ausgesprochene Vermutungen entbehrlich. Ohne Beweiskraft aber musste von vornherein das bleiben, was Radermacher über die „durchaus übereinstimmend angelegte Scene“ für die Abhängigkeit unserer Schrift von der Marienapokalypse vortrug. Es handelt sich hier um die Scene, in der Maria bei Gott für die Sünder eintritt und alle Heiligen zur Fürbitte aufruft. Für wen verwendet sich denn Maria in unserer Schrift? Doch wohl für die noch in ihren Sünden lebenden Menschen im allgemeinen. Demnach berührt sich die Anastasienapokalypse hier vielmehr mit 4. Esdra, mit der Apokalypse des Baruch, des Esdra und des Sedrach. In der Marienapokalypse aber verwendet sich Maria für die Verdammten, und sie thut dies im unmittelbaren Anschauen der entsetzlichen Qualen, unter denen diese leiden. Hierin zeigt sich die Marienapokalypse neben den oben angegebenen Berührungen mit anderen Apokalypsen von der Apokalypse des Paulus abhängig, und die Episode in der Anastasien-

apokalypse hat mit diesem eigentlichen Thema der Marienapokalypse nichts gemein<sup>1)</sup>).

Eine kurze Nachprüfung des von Radermacher über die geschichtlichen Verhältnisse, aus denen er auf eine Abfassungszeit unmittelbar nach dem Jahre 976 schloss, Vorgetragenen scheint ebenfalls geboten zu sein. Dass Nikephoros Phokas ein frommer Mann gewesen, ist allerdings sehr richtig. Dass er aber bei den Orthodoxen hoch angesehen gewesen sei, ist, so gesagt, nicht richtig. Bereits um 969 grollte man ihm in Byzanz allgemein und in hohem Masse. Militärlasten und Steuerdruck erbitterten das Volk; die Verhinderung der masslosen Ausbreitung der religiösen Orden, Klöster und Spitäler erbitterte das Mönchtum; entschiedene Eingriffe in das Kirchenregiment und die Einschränkung der Macht des Klerus brachten vollends die ganze Geistlichkeit gegen ihn auf, wie überhaupt der ganzen Machtentfaltung des Reichs eine geistliche Partei immer feindselig gegenüberstand<sup>2)</sup>. Dass er „geradezu *ὁ ἅγιος*“ genannt wird, beweist wirklich nicht viel. Zu dieser Ehre wäre z. B. Johannes Tzimiskes ebenfalls beinahe gekommen, *εἰ μὴ τὸ τοῦ φόβου μύθος ἐπέτερεχε*, wie Michael Glykas in dem zweiten Brief an die Prinzessin Theodora sagt; auch empfangen die byzantinischen Kaiser durch die Salbung mit dem heiligen Myron priesterlichen Charakter und waren zur Führung des Titels *ἅγιος* berechtigt. — Aus der „häufigen Anrede“ *ἀδελφοί* zu schliessen, dass der Verfasser Mönch gewesen, war eigentlich gewagt. Auch im Cod. Par. steht *ἀδελφοί* überhaupt nur zweimal, allerdings dicht bei einander (p. 33 und 34). Ich meine auch, ein Mönch als Verfasser hätte seinen Klosterbrüdern ein schlechtes Zeugnis ausgestellt, wenn er sich in einer solchen Schrift (man be-

<sup>1)</sup> Vgl. Robinson, Texts and studies II, 3, p. 112.

<sup>2)</sup> Leon Diak. IV, 6. Zonar. (ed. Dindorf) IV, 81sq. G. Schlumberger, Nicéphore Phocas, Paris 1890, p. 742 sqq.

denke nur die Schlussparänese!) besonders häufig an Mönche gewandt hätte. Da aber der tiefreligiöse Nikephoros Phokas, für den die historischen Schlusscapitel Partei ergreifen, mit den bedeutendsten Mönchen immer in Verkehr stand <sup>1)</sup> und an diesen seine treuesten Anhänger hatte und behielt — wie er denn auch zu wiederholten Malen daran gedacht hat, selbst Mönch zu werden <sup>2)</sup> —, da ferner kein einziger missethätischer Mönch unter den Sündern aufgeführt wird, so hätte man vielleicht hieraus auf einen Mönch als Verfasser schliessen können. — Über die Person des Protospathar Petros muss ich mich in einem grösseren Zusammenhang aussprechen. Radermacher's Vorschlag ist völlig unannehmbar.

Der Abschnitt *τῶν ἀρχιερέων καὶ βασιλέων τὰ συστήματα* (p. 26 v. 3 sq.) hat m. E. nur in seinen Grundzügen zum ursprünglichen Bestand des Werkes gehört. Der Text zeigt deutlich viele Unebenheiten und Einbruchstellen für spätere Zuthaten. Schon Hase bezeichnete die Klage des Nikephoros als eine Episode. Sicher waren auch in diesem Stücke die Schilderungen ganz allgemein und ohne die Nennung von Namen gehalten. Eine Erinnerung daran, dass man die Nennung von Namen als etwas Fremdartiges empfand, sehe ich z. B. noch erhalten in den Worten *καὶ ἄρχοντες ἐκαλοῦντο* (p. 22 v. 3 P), die sicherlich eine Randbemerkung darstellen und auf die Hauptsache, dass nachher *ἄρχοντες* auch noch persönlich vorgeführt werden, hinweisen sollen <sup>3)</sup>. Ursprünglich wurden wohl nur gezeigt Bischöfe in Ehren und solche in Unehren, desgleichen Könige in Ehren und Könige in Unehren (vgl. zu letzterem besonders den im Cod. Par. enthaltenen Satz p. 28 App.); dann kam der Ort, ὅπου

<sup>1)</sup> Leon Diak., p. 64, 13.

<sup>2)</sup> Schlumberger, p. 314 sqq.

<sup>3)</sup> Eine andere in den Text geratene Randbemerkung findet sich p. 16 v. 1 *ἡβουλήθη τοῦ ἀφαιρῆσαι πᾶσαν τὴν γῆν*, womit auf die Worte Gottes in der Schlussrede p. 32 v. 2 hingewiesen werden soll.

κολάζονται οἱ ἁμαρτωλοί, wodurch die Hinterbliebenen der reichen und hochgestellten Personen an die kirchenrechtlichen Vorschriften, fleissig Seelenmesse lesen zu lassen und die von den Verstorbenen ausgesetzten Legate auszubezahlen, erinnert werden sollten. Ferner: Kein zeitgenössischer (auch kein späterer officieller) Historiker weiss etwas von jener rührenden Versöhnungsscene zwischen Nikephoros Phokas und Joh. Tzimiskes in der Sophienkirche zu erzählen. Selbst Leon Diakonos, der als Zeitgenosse bei der Schilderung der letzten Ereignisse aus dem Leben des Nik. Phokas so ausführlich verweilt und gerade das verräterische Treiben der Kaiserin Theodora bei und nach der Rückberufung des Joh. Tzimiskes in allen Einzelheiten aufdeckt, erwähnt davon nichts<sup>1)</sup>. Also wird hier wohl ein Späterer, etwa ein Mönch, die Gelegenheit zum Einschwärzen ergriffen haben, um den hohen Herren wenigstens noch in der Unterwelt die Wahrheit zu sagen, die man zu ihren Lebzeiten nicht auszusprechen wagte. Die Mönchspartei hat bekanntlich die Unchristlichkeit und Unsittlichkeit der weltlichen Stände sehr gerne gebrandmarkt und ihren Ränken und ihrer Unverträglichkeit im besonderen die politischen Wirren zur Last gelegt, die auf den glorreichen Aufschwung unter Nikephoros Phokas und Johannes Tzimiskes folgten.

Der Text erscheint in diesen Stücken, wie gesagt, mehrfach aufgebrochen und verworren; am reinsten scheint er in Cod. A erhalten zu sein; in diesem findet sich auch nichts von dem Namen und den Höllenqualen des Protospathar Petros, und zwar scheint der Schreiber dieses Codex auf Grund deutlicher Hinweise diese Sache als eine spätere Zuthat fortgelassen zu haben, so wie auch wir noch die Einbruchsstelle im Par. (p. 29 v. 9) genau erkennen können: vor ἄγγελος stehen da die versprengten Worte: κατὰ ἦσε κατὰ ὀδηγοῦ. Diese gehören offenbar

<sup>1)</sup> Leon Diak. V, 6, p. 84 ff. Schlumberger, p. 747 ff.

an den Anfang der Schlussrede und sind Worte des Engels an Anastasia. Sie lassen sich vielleicht so erklären: *καλὰ εἶδες, καλὰ ἔδειξα* (oder *καλὰ ἴρεις, καλὰ ὠδήγουν*). In Cod. A fängt die Schlussrede denn auch mit *καλὰ* an, und zwar bedürfen die dortigen Anfangsworte einer Ergänzung: m. E. ein weiterer Beweis dafür, dass hier der einstige Verlauf der Erzählung unterbrochen ist. Endlich ist auch das, was dem Petros in den Mund gelegt wird, einerseits zurechtgemacht aus p. 19 v. 13 sq. [20, 2 A], andererseits nur Wiederholung dessen, was oben die *ἀμαρτωλοὶ* von sich insgesamt gesagt haben. Hier war also für Einschiebungen Thür und Thor geöffnet, und sicherlich sind auch später noch Glossen mit in den Text geraten. Was soll nämlich nach der genauen Nennung des Namens des Johannes Tzimiskes und nach der Klage des Nikephoros Phokas noch der Satz: *καὶ πάλιν εἶδον ἕτερον ἄνθρωπον τυπτόμενον καὶ ἄνεσιν οὐκ εἶχεν· καὶ λέγει μοι ὁ ἄγγελος· οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ φονευθέντος τὴν τιμὴν λαμβάνων*, was alles ebenfalls sich nur auf Tzimiskes beziehen kann? Ein erster Einschwärzer liess also den Kaiser Johannes Tzimiskes nur Weherufe ausstossen und Seelenpein und Reuequalen erdulden (er erscheint ja auch in den Ort, *ὅπου κολάζονται οἱ ἀμαρτωλοὶ*, nicht mit hineinbezogen); eine zweite Einschiegung begnügte sich mit Weherufen des Tzimiskes nicht, sondern fügte noch hinzu, dass er geschlagen worden sei und keine Ruhe habe finden können<sup>1)</sup>. — Indem in diesem Abschnitt

<sup>1)</sup> Tzimiskes hatte zunächst auf milde Beurteilung ein Anrecht; er hatte in jeder Beziehung die Schmach der Ermordung des Nik. Phokas zu tilgen gesucht, und im zweiten Brief des Michael Glykas an die Prinzessin Theodora erhält er auch beinahe Verzeihung. — Bei Besprechung der Radermacher'schen Ausgabe des Par. hatte Krumbacher (Byz. Zeitschr. VII, S. 635 ff.) die Möglichkeit ausgesprochen, der Verfasser könne für diese Stücke aus jenem Brief des Glykas geschöpft haben. Wenn aber Tzimiskes bei Glykas „Verzeihung erhielt“, was übrigens in dem Briefe nicht schlechthin ausgesprochen wird, so wäre es doch befremdlich, wenn einer, der



geschichtliche Persönlichkeiten in der Hölle erwähnt werden, hatte Krumbacher (a. a. O.), der freilich nur den Cod. Par. kannte, unsere Schrift für ein ähnliches schriftstellerisches Erzeugnis gehalten wie die Höllenfahrten des Timarion und des Mazaris. Aber der Vergleich konnte sich auch nur auf jenes äussere Merkmal erstrecken; denn im Timarion wie im Mazaris werden die irdischen Verhältnisse und die verstorbenen Personen doch eigentlich durchweg humoristisch-satirisch behandelt, während hier die Absicht moralischer Lehre und Verwarnung vorherrscht und von Ergötzung der Leser vollends keine Spur zu finden ist. Aber bezüglich der Zeit mag sich der Einschub (besonders die Erwähnung des Protospathar Petros) mit der Entstehung des Timarion berühren. Timarion fällt nach Ellissen in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts, und der vielgeschmähte Petros ist vielleicht der Petros Tornikios Makedon, der sich auf einem Feldzuge in Thessalien gegen Basilakes durch seine Tapferkeit auszeichnet<sup>1)</sup> und unter Basilius (976—1025) und Constantinus (1025—1028) die Praefectur von Italien erhält. Über ihn stehen bei Guilelmus Apuliensis<sup>2)</sup> folgende Verse: „Turnicii tandem rumor pervenit ad aures, Qui Catapan fuerat Graecorum missus ab urbe, Cui Constantinus nomen dedit editor urbis.“ Radermacher's Vorschlag konnte nämlich schon deshalb nicht angenommen werden, weil der von ihm Genannte eben jener „wackere Haudegen“ und *ἔκτομιος* ist. Leon Diakonos unterscheidet nämlich gar nicht zwei hohe Officiere des Namens Petros; der fünfmal genannte Petros *πατρίκιος καὶ στρατοπεδάρχης*

aus diesem Briefe schöpft, ihn hier wiederum Höllenqualen erdulden liesse. Näher hätte die Annahme gelegen, dass Glykas diesen Tractat gelesen und dem Tzimiskes in dem angezogenen Briefe noch weiteren Nachlass gewährt.

<sup>1)</sup> Nikeph. Bryennios p. 153, 2.

<sup>2)</sup> Rerum Romanar. lib. I (cf. ausserdem Anna Komnena in der Alexias, Bd. I. p. 45, 1, und II, p. 425).

ist vielmehr immer derselbe *έκτομίας*. Bei Zonaras<sup>1)</sup> aber heisst es ausdrücklich über die Schlacht bei Lapara: *ήν δέ τής βασιλικής δυνάμεως στρατοπεδάρχης ό έκτομίας Πέτρος ό τοῦ Φωκά, οὔ και πρόήν έννήσθημεν*. Mich deucht, man hat hier dem unzuverlässigen Index getraut. Dieser enthält nämlich anscheinend zwei verschiedene Petros, indem einmal zu Petros der Name Burtza, das andere Mal der Name Phokas hinzugefügt ist, weil einmal die Person des Burtza in einem Atem mit Petros im Texte genannt wird und das andere Mal mit Phokas dasselbe geschieht. Aber selbst abgesehen davon, so war Radermacher's Vorschlag schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil ein „commandirender General“ eigentlich keine rechte Gelegenheit hat, sich der Vergehen schuldig zu machen, die dem Petros hier vorgeworfen werden. Es handelt sich nämlich hier nicht um Raub und Plünderung, wie sie im Kriege geschehen, sondern um groben Missbrauch der Amtsgewalt seitens eines hohen Verwaltungsbeamten. Die Übertragung des Titels Protospathar auf einen Mann, der ausdrücklich und immer *πατίκιος και στρατοπεδάρχης* titulirt wird, geschah durch Radermacher ebenfalls nicht ohne einen gewissen Zwang. Dagegen hat der Petros Tornikios in seiner Eigenschaft als Präfect von Italien jenen Titel sicherlich geführt<sup>2)</sup> und zugleich in dieser Stellung reichlich Gelegenheit gehabt, sich durch Erpressungen und Ungerechtigkeiten aller Art verhasst zu machen. Nun wird der Petros in unserer Schrift zwar *ἀπό τοῦ κάστρου Κορίνθου* genannt, ich aber weiss nur anzuführen, dass

<sup>1)</sup> Zonaras XVII, 5 Bd. III, p. 541. \*

<sup>2)</sup> Ch. Diehl, *Études sur l'administr. Byz. dans l'exarchat de Rav.* Par. 1888 c. IV, erwähnt ausdrücklich, dass die duces vel magistri militum von Venedig und die Tribünen von Istrien vom Kaiser zu Byzanz den Titel *πρωτοσπαθάριος* erhielten. Ihr Amt hatte freilich einen militärischen Charakter, aber besonders lag die oberste Gewalt in Verwaltungsangelegenheiten in ihren Händen.

Petros Tornikios Makedon genannt wird. Dieser Widerspruch bedeutet aber nicht viel, seitdem Dräseke am Beispiel des Gennadios Scholarios nachgewiesen hat, wie man ein Schwanken über die Herkunftsverhältnisse hervorragender Byzantiner auch sonst bemerken kann<sup>1)</sup>. Die Worte ἀπὸ τοῦ κάστρου Κορίνθου lassen sich auch so erklären, dass Petros im Thema Peloponnes mit dem Sitz in Korinth eine Zeit lang in amtlicher Stellung war; sie brauchen sich also nicht unbedingt auf seine Herkunft zu beziehen. Die eigene Angabe des Petros: ἐκ τῆς δύσεως ὑπάγω, passt also ebenfalls auf den Tornikios, während der von Radermacher vorgeschlagene Petros ohne Zweifel Orientale war. Ist mit dem in unserer Schrift genannten Petros wirklich Petros Tornikios gemeint, was nicht unwahrscheinlich ist, so würde auch in diesem Stück der Apokalypse ein Beitrag zur Geschichte geliefert sein, von dem bei den officiellen Historikern nichts zu lesen ist: denn wenn auch die Übergriffe des Petros sicher übertrieben sind, so scheint dem Tornikios doch das Lob des Guilelmus Apuliensis nicht ohne Einschränkung gebührt zu haben.

## II. Die Weiterführung der Untersuchung.

Nach der Einleitung des Cod. A hat zur Zeit des Kaisers Theodosius der Geron eines Nonnenklosters, Gregorios mit Namen, in diesem Buche die Vision der Nonne Anastasia niedergeschrieben. Aber dieser bestimmten Angabe widerspricht gleich eine andere Jahreszahl in Cod. P, und beide passen weder auf Theodosius I. noch auf Theodosius II. (Theodosius III. kann nicht in Frage kommen). Nun könnten sich ja die Abschreiber beim Umsetzen der Zahlzeichen in Worte geirrt haben. Nehmen wir also hieran zunächst einmal keinen Anstoss! Wie steht es

<sup>1)</sup> Dräseke, Michael Psellos im Timarion, Byz. Zeitschr. VI, S. 483 ff.

aber damit, dass das Fest Mariä Verkündigung als zu Theodosius' Zeiten bestehend genannt wird? Dieses war um jene Zeit noch nicht allgemein anerkannt und feststehend. Wenn es auch das am meisten erklärliche und sicher älteste Marienfest ist, und wenn auch Maria im religiösen Volksleben auf Grund der apokalyptischen Litteratur sicher früh Gegenstand der Verehrung gewesen ist<sup>1)</sup>, so ist gerade ihr Cult doch viel später ausgebildet worden als der Märtyrercult, und Marienfeste werden erst nach 431, nachdem Kyrill von Alexandrien der Bezeichnung *θεοτόκος* zum Siege verholfen, allgemein gefeiert. Das Fest Mariä Verkündigung aber wird ausdrücklich erwähnt erst im 7. Jahrhundert<sup>2)</sup>. Diese Thatsachen sind also mit der Abfassung unter einem der beiden Theodosius unvereinbar. Aber die Erkenntnis bringt uns die Einleitung ohne Zweifel, dass wir es nicht mit einer obscur-dogmatischen Schrift oder gar mit einem Stück Flugblattlitteratur politisch-satirischen Gepräges, sondern mit einer Legende zur Verherrlichung der heiligen Anastasia virgo<sup>3)</sup> zu thun haben. Das Werk gehört also meines Erachtens in das Gebiet der byzantinischen Hagiographie, und es soll im folgenden der Versuch unternommen werden, auf die Zeit und Person des Verfassers einen Schluss zu ziehen.

1. Die Apokalypse als Legende — annehmlich von  
Symeon Metaphrastes.

Der bekannteste Hagiograph ist Symeon Metaphrastes. Die Einleitung, die am ausführlichsten in

<sup>1)</sup> Albrecht Dieterich, *Nekyia* p. 187: „Die christliche heilige Jungfrau als Fürbitterin bei Gott kommt meines Wissens zuerst bei Irenaeus *adv. haer.* V, 19, also in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, vor.“

<sup>2)</sup> A. v. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, S. 181—221.

<sup>3)</sup> Man feiert bekanntlich zwei Märtyrinnen Anastasia, eine *Anastasia virgo*, gemeinhin die Ältere oder *Anastasia Romana* genannt, und eine *Anastasia vidua* oder die Jüngere.

Cod. A erhalten ist, sieht nun denen, die Metaphrastes den meisten Legenden vorausschickt, recht ähnlich. Ich nenne dazu einige Stellen, wo in der für metaphrastische Überarbeitung so bezeichnenden Weise das ethisch-pädagogische Vorbild der Anastasia und der religiös-erziehliche Wert der ganzen Legende hervorgehoben wird: *ἐστάλησαν οἱ λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῆσαι καὶ ἐρμηνεῦσαι . . . πᾶσι Χριστιανοῖς, ὥστε ἀποστρέψειν αὐτοῖς ἀπὸ τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ. — ὁ δὲ φιλόανθρωπος Θεός, ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, ἡβουλήθη προνοῆσαι καὶ ἐν τούτῳ (in der Vision der Anastasia) τὴν σωτηρίαν ἡμῶν. — Οὐ μόνον διὰ τῶν θείων γραφῶν καὶ ἀποστόλων καὶ προφητῶν καὶ εὐαγγελιστῶν νοθετεῖ ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ διὰ ἀνθρώπου ὁμοιοπαθοῦς διεστείλατο, ὑπέδειξεν ἡμῖν τὰ φοβερὰ μυστήρια, ἅπερ μέλλομεν ὑποστῆναι ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ἐὰν μὴ μετανοήσωμεν<sup>1)</sup>. — Es kommt hinzu, dass die metaphrastischen Legenden sämtlich anonym überliefert sind. Das trifft bei dieser Legende ebenfalls zu, denn es wird wohl niemand den in der Einleitung genannten Gregorios für den letzten Bearbeiter halten wollen. Ferner beziehen sich die metaphrastischen Legenden ausschliesslich auf Heiligenfeste<sup>2)</sup>; die Beziehung unserer Legende aber auf das Fest Mariä Verkündigung ist deutlich angegeben. Ferner feiern nach Ehrhard die metaphrastischen Legenden mit Vorliebe Martyrer der griechischen Kirche. Nun bekennt sich zwar Metaphrastes rückhaltslos zu der Überlieferung, dass beide Anastasien aus Rom gestammt und unter Diocletian das Martyrium erlitten hätten<sup>3)</sup>. Das hinderte seinen unkritischen Sinn aber sicherlich nicht, in einer*

<sup>1)</sup> Zum Vergleich lese man den Anfang der metaphrastischen vita der heiligen Matrona (Migne CXVI, 920 u. 921; 922. III).

<sup>2)</sup> Ehrhard, Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand (Sonderabdruck aus der „Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom“), S. 75.

<sup>3)</sup> Migne CXV, 1293, Vita S. Anastasiae Rom. initio.

anderen Legende zu erzählen, dass dieselbe Jungfrau Anastasia unter Theodosius in Byzanz eine Vision erlebt, also der griechischen Kirche angehört habe. Denn dass Metaphrastes mit der Martyrin Anastasia virgo und der Heldin unserer Legende ein und dieselbe Heilige im Sinne hat, hoffe ich nachher zum mindesten als glaublich erweisen zu können. Sonst müsste man drei heilige Anastasien annehmen, wie es — freilich aus anderen Gründen — schon Combefis gethan hat<sup>1)</sup>. Wir hören von Ehrhard ferner, dass gerade der Märzmonat der metaphrastischen Legendensammlung durchaus unsicher ist, und dass sich für ihn nur drei Legenden nachweisen lassen. Erscheint es da allzu gewagt, wenn wir die sachverständigen Forscher fragen, ob vielleicht in der vorliegenden Schrift eine verschollene metaphrastische Märzlegende wieder ans Licht gezogen ist? Vielleicht ist für sie um so eher noch ein Platz in der Sammlung vorhanden, als Ehrhard die Vermutung, Metaphrastes habe, der Zahl der Psalmen entsprechend, nur 150 Legenden überarbeitet, so dass zu den bekannten 149 nur noch eine, für die er auch schon eine unedirte Alexiuslegende in Vorschlag bringt, hinzuzukommen brauche<sup>2)</sup>, später dahin erweitert hat, dass es sich noch um drei oder vier Fälle handeln könne<sup>3)</sup>. Aber selbst wenn, was nach dem Stand der Forschung wahrscheinlich ist, diese Legende niemals in der metaphrastischen Menologiensammlung gestanden hat, so ist der Versuch, für sie die metaphrastische Verfasserschaft nachzuweisen, dennoch nicht aussichtslos, weil, wie wir später nochmals zu erwähnen haben, Metaphrastes auch Legenden überarbeitet hat, die nie in die Sammlung

<sup>1)</sup> Acta SS. octobr. tom. XII, p. 516 D.

<sup>2)</sup> Die Legendensammlung u. s. w., S. 76.

<sup>3)</sup> Ehrhard, Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie. Eine Entgegnung. (Römische Quartalschrift XI, 1897, S. 531—553), S. 542.

aufgenommen werden sollten<sup>1)</sup>, und die darum nur in Handschriften vermischten Inhalts oder solchen, die keinen eigentlichen Menologientypus mehr darstellen, überliefert sind. Aber wir brauchen uns mit bloß äusseren Anzeichen, die uns eine metaphrastische Überarbeitung annehmen lassen, nicht zu begnügen; es bieten sich vielmehr zwischen echten Metaphrasten und unserer Legende offenbar inhaltliche Berührungspunkte. Das Martyrium der heiligen Eugenia<sup>2)</sup> enthält die gleichen Segenswünsche zu fruchtbarer Nachahmung und Verwertung der gepriesenen Tugenden, dazu die gleiche Schlussdoxologie wie die vorliegende Schrift. Das Beispiel der heiligen Barbara<sup>3)</sup> wird genau so wie hier als aus Gottes Vorsehung zum Heile vieler geschehen erklärt: τὸ δὲ ἄρα θείας οἰκονομίας ἔργον ἦν . . . εἶχεν οὖν τὴν παρθένον ὁ πύργος, ἐπὶ τῷ θεμελίῳ ἤδη τῆς πίστεως ὑποδομημένην, καὶ εἰς πολλῶν γενέσθαι σωτηρίαν συντηρουμένην (p. 304). Die süßlichen ὑποκοριστικά in der Anrede kehren in unserer Legende wieder. Barbara's Vater sagt: λέγε μοι, παῖ φιλιτάτη, und ihr Verlobter sagt: πείσθητί μοι, γλυκυτόατη. Damit vergleiche man διήγησόν μοι, τέκνον Ἀναστασία und οἶμοι, γλυκυτόατέ μου πάτερ. Ferner erscheint Christus und spricht der heiligen Barbara Mut ein: Χριστὸς ἐπιφαίνεται θάρασος τε αὐτῇ ἐπιθεις καὶ τὰ ἐξ ἀνθρώπων κακὰ μὴ δεδιέναι ἐγκελευόμενος. Vgl. damit die Worte Michael's: ἀπόθου φόβον ἅπαντα. Ferner versagen dem Metaphrasten bei Schilderung der Herrlichkeiten im Paradiese geradezu die Worte: ἰδὲ τὰ κάλλη τοῦ παραδείσου, Ἀναστασία, sagt Michael. Καὶ εἶδα τὸ κάλλος, sagt Anastasia, καὶ ἐξέστη ἡ ἀθλία μου ψυχὴ· οὐ δύναται γὰρ γλώσσα ἀνθρώπου ἢ νοῦς διηγήσασθαι τὰ ἀνεκδιήγητα ἀγαθὰ ἐκεῖνα. Damit

<sup>1)</sup> Ehrhard, Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche, Rom 1897, S. 9.

<sup>2)</sup> Migne CXVI, 609 sq.

<sup>3)</sup> Migne CXVI, 301 sq.

vergleiche man die Worte in der *vita S. Matronae*<sup>1)</sup>: *οικία τις ἀπορήτῳ κάλλει, καὶ οἷψ μῆτε ἀνθρωπίνην χεῖρα ἐργάσασθαι, μῆτε γλῶσσαν εἶναι δυνατὴν ἐξηγήσασθαι κατεσκευασμένην*. Geradezu ausdrückliche Bezugnahme auf das in unserer Schrift erzählte Wunder sehe ich darin, dass Metaphrastes anderswo die Etymologie des Namens Anastasia zu einem Gedanken ausnutzt und verwertet. In der *vita S. Martiani Presbyteri*<sup>2)</sup> wird erzählt, wie Martian einst die Worte Gregor's von Nazianz gelesen, wo dieser die innere Beziehung zwischen dem Namen der Martyrin Anastasia und dem Namen für seine Predigtcapelle aufdeckt und daran eine Ermahnung knüpft: *Μαρτιανὸς . . . γνοῖς τι περὶ τοῦ ναοῦ τῆς μάρτυρος ταύτης ἐκεῖνος [Γρηγόριος] φησὶν. Περὶ τούτου τοίνυν τοῦ ἱεροῦ γνοῖς, οἷα ἐκεῖνος προεῖπε, τὴν ἑαυτοῦ ποιμνὴν ἐπιθαρόντων Ἀναστασίαν ταύτην, τὴν τῆς ἀναστάσεως λέγω ἐπώνυμον, ὅψεσθε πλατυτέραν ἔτι καὶ μείζω*. Man vergleiche damit, wie geflissentlich die Etymologie des Namens auch hier aufgezeigt wird: *Πληρωθέντων δὲ ἡμερῶν τριῶν ἀναστᾶσα ἢ Ἀναστασία* (p. 2 v. 10) bezw. *ἀνέστη ἢ μοναχὴ Ἀναστασία* (nach Cod. A)<sup>3)</sup>. In gleicher Weise wird aus dem Auferstehungswunder und der Bedeutung des Namens Anastasia ein Gedanke geschaffen in dem Martyrium der Anastasia Romana (*virgo*)<sup>4)</sup>. Die Jungfrau wird da von dem Praefecten Probus nach ihrem Namen gefragt und giebt zur Antwort: *Ἀναστασία καλοῦμαι· καὶ γὰρ ἀνέστησέ με ὁ κύριος, ὥστε καὶ σε τήμερος καὶ τὸν πατέρα τὸν σόν, ὅς ἐστιν ὁ πονηρός, καταισχύναι*. Ich weiss wohl, dass hier der Name in ethischem Sinne verwertet ist, aber trotzdem sehe ich darin das gleiche Bestreben eines und

1) Migne CXVI, 953 sq.

2) Migne CXIV, 436.

3) Eine ähnliche Hindeutung auf die Bedeutung des Namens findet sich am Schluss der *vita S. Theodoraе Alexandrinae*: *τῷ ὄντι καὶ θεοῦ δῶρον ἢ Θεοδώρα* (Migne CXV, 689).

4) Migne CXV, 1294 sq.



desselben Schriftstellers, der hier wie oben, wenn sich durch Nennung des Namens der Anlass bietet, auf das in unserer Schrift ausführlich erzählte Auferstehungswunder Bezug nimmt. In derselben Vita wird die Schriftkenntnis der Jungfrau Anastasia mit Worten gepriesen, die in unserer Legende nahezu wiederkehren. Es heisst dort (p. 1301): *ἤσκητο γὰρ ἀκριβῶς καὶ τὴν τῶν θείων γραφῶν σύνεσιν*. In unserer Legende steht: *πάσας δὲ τὰς ἡμέρας διετελεῖ ἐν τῇ ἀσκήσει τῶν θείων γραφῶν*. Besondere Erwähnung finden ihre Krankenheilungen in jener Vita (p. 1308). Man vergleiche damit den ausführlichen Bericht hierüber in der vorliegenden Legende. Auch wird dort des öfteren das Kosewort *τέκνον* auf die jungfräuliche Martyrin angewendet, das ihr auch hier beigelegt wird. Eine umsichtigere Belesenheit in metaphrastischen Legenden dürfte vielleicht diese Berührungen durch noch glücklichere Belege nachweisen können; aber ich glaube, dass auch schon die hier angeführten der Annahme, dass wir es hier mit einer metaphrastischen Märzlegende zu thun haben, einigermassen zur Empfehlung gereichen<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ich bin an dieser Stelle auf den Einwand gefasst, dass ich die Erwähnung der Kaiser Nikephoros Phokas und Johannes Tzimiskes meiner Annahme metaphrastischer Überarbeitung zu Liebe hätte ausscheiden müssen, da das Werk durch den parteipolitischen Beigeschnack, den ihm die Scene zwischen Nik. Phokas und Joh. Tzimiskes giebt, zur Legende von vorn herein ungeeignet gewesen wäre; da ferner die Erwähnung des Joh. Tzimiskes unter den Toten mit der Lebenszeit des Metaphrastes unvereinbar sei; da endlich der schriftstellerische Verstoss, dass Anastasia laut der Einleitung ihre Vision unter Theodosius erlebte, hier aber den Kaiser Joh. Tzimiskes schaut, undenkbar sei. Darauf erwidere ich Folgendes: Zunächst ist es bekannt, wie unbedenklich man gerade bei metaphrastischen Legenden ab- und zuthat; ferner bezeugt Metaphrastes in der vita Sampsonis selbst, dass er zur Zeit des „guten Kaisers Johannes“ gelebt und geschrieben hat (Migne CXV, 271; ich habe hiernit auf den Comm. praev. verwiesen, da im Text der Name Johannes ohne Grund in Constantinus geändert ist); endlich widerstritte auch der aufgezeigte chronologische Widerspruch metaphrastischer

## 2. Die Vorlage des Überarbeiters.

Für die in der Einleitung aufgezählten Wunderthaten der Anastasia hat der Überarbeiter jedenfalls die alte Hymne zum Preis der Krankenheilungen und Wunder der heiligen Anastasia, die auch von Niketas Paphlagon benutzt wurde, verwertet. Ich führe zunächst ein paar Worte aus der letzten Strophe an: *Τῆς ἀναστάσεως εἴληφας τὸ δῶρημα, Ἀναστασία πανεύφημε, ἀθληφοροῦσα ἐν τῷ σταδίῳ*. In der vorhergehenden Strophe heisst es: *ἤστραιφας φαιδρότερον σαφῶς τοῦ ἡλίου, ἐνδοξε . . . ταῖς ἀκτίσι σου τῶν πολλῶν θαυμάτων, πάντων τὰ νοήματα φωτίζεις τῶν πιστῶς προσιόντων σου τῇ θείᾳ λάρακι. ὡς πολλὰ τὰ θαύματα καὶ ἄπειρα τὰ θεία τεράστια, δι' ὧν δοξάζει σε εἰς αἰῶνας . . .*<sup>1)</sup> Ich weiss wohl, dass dies alles zunächst auf ihr Martyrium Bezug haben sollte; nachdem aber Metaphrastes dieses in einer Legende beschrieben, konnte er in einer anderen die Worte *τῆς ἀναστάσεως εἴληφας τὸ δῶρημα, Ἀναστασία πανεύφημε*, einseitig für die Idee des Auferstehungswunders verwerten, und zwar um so eher, als er dieses Wunder schon in der legendaren Vorlage verwertet fand, die wir nunmehr zu besprechen haben. Die eigentliche Vorlage nämlich war vermutlich ein altes *ἀπόκρυφον περὶ τῶν οὐρανίων* oder *περὶ κολάσεων*, das sich an die Namen Gregorios und Anastasia in der Weise knüpfte, dass Gregorios, der *γέρων* eines byzantinischen Nonnenklosters, die wunderbaren Erlebnisse niedergeschrieben, welche die Nonne Anastasia in totenähnlichem Zustand gehabt habe<sup>2)</sup>. Es hatte eine kurze

Überarbeitung nicht; es wäre dies vielmehr genau so, wie wenn Metaphrastes sonst die Helden seiner Legenden noch Jahrhunderte lang nach ihrem Tode bis in die Gegenwart Wunder thun lässt.

<sup>1)</sup> Im comm. praev. zur oratio in laudem S. Anast. (Migne CV, p. 335 sq.) wird ausführlich über die acta *ἀρχαϊκῶς scripta* gehandelt, die dem Metaphrastes und Niketas Paphlagon zur Vorlage gedient haben.

<sup>2)</sup> Hierzu schrieb mir ein Gelehrter: „Ich bin überzeugt, Anastasia

Einleitung, enthaltend die Angaben über die Zeit und Lebensführung, sowie über das wunderbare Erlebnis der Anastasia, jedoch ohne die Jahreszahl und die Beziehung auf das Fest Mariä Verkündigung. Den wesentlichen Inhalt dieser Vorlage bildete die Schilderung der Verhältnisse im Himmel, und diese reicht nur bis p. 11 v. 10: *ὅταν μέλλει ὁ Θεὸς κρίναι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*. Darin ist zugleich in nuce enthalten, was in den folgenden Schilderungen, der Beschwerde der heiligen Frauen vor Gottes Thron und den sechs *κολάσεις*, weiter ausgemalt ist. Ganz deutlich ist das Einsetzen des Überarbeiters nämlich zu erkennen p. 12 v. 1 *τότε ἐκράτησέ με κτλ.* Was von da bis p. 16 v. 1 (*τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου*) folgt, steht seinen Grundzügen nach in der Vorlage p. 5 v. 9 (*ἴσταντο γυναῖκες τέσσαρες*). Der Inhalt dieser Einschubung entstammt der unverkennbaren Absicht, die liturgischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Fasten und über die Sonntagsheiligung den Hörern ans Herz zu legen. Dass das Thema der Vorlage etwa *περὶ κολάσεων* gelautet<sup>1)</sup>, geht für mich daraus hervor, dass in der Einleitung und am Schluss unserer Legende nur von *φοβερά σημεῖα* und *φοβερά κολαστήρια*, von denen die Menschen zu hören bekommen sollen bzw. gehört hätten, die Rede ist. Auf den Lichtblick in das Paradies und den Aufschub der Strafe, wie er an dem Orte, *ὅπου γράφονται τὰ μάταια τοῦ βίου*, in Aussicht gestellt ist, wird also kein Bezug genommen; demnach hat wohl davon in der Vorlage auch nichts gestanden; Metaphrastes aber liess die überkommenen Worte *φοβερά σημεῖα* und *φοβ. κολαστήρια* uneingeschränkt stehen. Die Schilderungen in der Vorlage erstrecken sich zu einem beträchtlichen Teil auf

und Gregorios sind nur fictive Personen, schon Andeutungen dessen, was der Verfasser will: das *γρηγορεῖν* mit Blick auf die *ἀνάστασις* bei seinen Lesern anregen, namentlich sie vor ihm besonders verhassten Sünden warnen.“

1) Auch die Apoc. Mar. virg. will nur *περὶ κολάσεων* handeln.

Straforte, und in diesen werden schon eine Reihe Sündertypen, die bezüglich ihrer Vergehen auf eine ältere Zeit der christlichen Kirche hinweisen (Ungläubige, Verächter der Taufe und Sectirer [p. 11 v. 8A]), aufgeführt und in den später geschilderten *κολάσεις* in grösserer und mehr moderner Gesellschaft wieder angetroffen. Beim 7. Himmels-thore angelangt, erhalten wir noch den Ausblick auf die *κοιλὰς τοῦ κλανθμῶνος* eröffnet, und hiermit schloss die Vorlage<sup>1)</sup>. Als Hinweise auf seine folgenden Schilderungen setzt der Überarbeiter vor die Worte der Vorlage *εἰς τὴν κοιλάδα τοῦ κλανθμῶνος* (p. 11 v. 5) die Worte *εἰς τὰς κολάσεις καὶ εἰς τὸν παράδεισον* (so nach A; in P ist fälschlich und entgegen dem Verlauf der Schilderungen *παράδεισον* vor *κολάσεις* gestellt; in Par. ist *κολάσεις* fortgelassen). Nachdem er dann in der wiederholten und breit angelegten Scene, in der sich die heiligen Frauen vor Gottes Thron beschwerten, die Fastengebote u. a. m. seinen Hörern in Erinnerung gebracht hat, führt er die oben genannten Hinweise aus, indem er mit apokalyptischem Gemeingut ausführlich die sechs *κολάσεις* mit ihren Insassen, sodann das Paradies schildert<sup>2)</sup>. Die mannigfachen Berührungen unserer Legende mit den bekannten Apokalypsen hat denn auch Radermacher gerade für diesen Teil mit dankenswerter Ausführlichkeit aufzeigen können. Es mag sein, dass Metaphrastes in jener Vorlage auch ein paar Züge für seine Paradiesesschilderung und für den Ort, *ὅπου γράφονται τὰ μάταια τοῦ βίου*, vorgefunden hat, aber viel war es gewiss nicht, höchstens so viel, dass er eben noch die beiden folgenden Inhaltsangaben für seine Legende daraus entnehmen konnte. Ich halte dies

<sup>1)</sup> Durch den Nachweis dieser zusammenhängenden Vorlage ist ein eigenartiges Merkmal für die metaphrastischen Legenden aufgezeigt; denn für sie alle haben sich bisher die Vorlagen nachweisen lassen.

<sup>2)</sup> Metaphrastes hat demnach für diese Legende die apokryphen Apokalypsen benutzt, wie Niketas Paphlagon für seine Apostelreden die apokryphen Apostelgeschichten benutzt hat.

vielmehr für das Sondergut des Überarbeiters, das er von hier und da aus Homilien und apokrypher Litteratur zusammengetragen oder auf Grund biblischer Stellen selbstthätig ausgearbeitet hat<sup>1)</sup>. Während also für das erste Drittel der Legende die Arbeit des Metaphrasten nur eine stilisirende und redigirende ist, kommt sie von p. 12 ab einer selbständigen Abfassung ziemlich nahe<sup>2)</sup>. Die Einleitung und der Schluss sind natürlich zum weitaus grössten Teile Werk des Metaphrasten. Man kann in der Einleitung deutlich einen doppelten Stil, des Überarbeiters schmuckvolle Art zu reden und den mehr nüchternen Bericht der Vorlage, unterscheiden. Mit dem Wortschwall *ὁ βᾶθος εὐσπλαγχνίας ἀνεικάστου* . . . setzt offenbar Metaphrastes ein und redet bis zum Schluss der Einleitung; am Schlusse zwar, wo er sich den Übergang zum Thema schafft, scheinen wieder Worte des Berichts der Vorlage erkennbar<sup>3)</sup>. Die bewegliche Schlussrede endigte offenbar p. 34 v. 4. Was nachher (*βλέπετε κτλ.*) kommt, führt sich ausdrücklich als Ermahnung eines Späteren ein (S. 439 u.); als Zuthat ist es auch besonders erkennbar an der verdächtigen, auch in anderen Tractaten wiederkehrenden

1) Man vergleiche hierzu den oben gegebenen ausführlichen Nachweis über die zu Grunde liegenden biblischen Stellen.

2) Über den Abschnitt VI (*τῶν βασιλέων καὶ ἀρχιερέων τὰ συστήματα* p. 26) habe ich oben (S. 442 ff.) ausführlich geredet.

3) Es birgt auch einen Widerspruch in sich, wenn in der Überschrift, im ersten Satz der Einleitung, sowie in den Worten *ἐσάλησαν οἱ λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* einerseits gesagt wird, dass Anastasia ihre Offenbarungen von Christus empfangen, und wenn später andererseits öfters gesagt wird, dass dies *τῇ προστάξει τοῦ θεοῦ* und *παρὰ τοῦ μελανθρώπου θεοῦ* geschehen sei. Die Vorlage wird sich — wie dies die Apokalypsen in der Regel thaten — als von Jesus Christus ausgehend gegeben haben, und der Überarbeiter baute seine Legende des weiteren auf der Idee auf, dass Anastasia im Auftrage Gottes den Himmel geschaut habe. Gerade die Beibehaltung von Angaben und Wendungen, die nur für den ersten Autor Sinn haben, wird als eine Eigentümlichkeit metaphrastischer Überarbeitung bezeichnet (Byz. Litt.-Gesch. <sup>2</sup>, S. 201).

Aufforderung, die Apokalypse oft abzuschreiben und weit hin zu verbreiten (wozu Par. und A noch das Kaufen hinzufügen). Auch sonst sind hier und da Einschiebssel gemacht, die sich durch ungefügten Stil und spätgriechische Formen unschwer erkennen lassen.

### 3. Die Legende und ihr Verhältnis zur metaphrastischen Menologiensammlung.

Wie aber soll es möglich sein, dass Metaphrastes diese Legende überarbeitet habe, obwohl sich von ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zu der Menologiensammlung bisher nicht die leiseste Spur gezeigt hat? Bei Beantwortung dieser Frage kann es sich nur um zwei Möglichkeiten handeln: Entweder hat sie überhaupt nie zur Menologiensammlung gehört, oder aber sie ist früh aus ihr beseitigt worden. Es ist bekannt, dass Symeon auch Enkomien verfasst hat, die er von vorn herein seiner Sammlung nicht hat einverleiben wollen<sup>1)</sup>. Die Beziehung unserer Legende auf das Fest Mariä Verkündigung scheint sie freilich für die Verlesung an diesem Feste deutlich zu empfehlen. Es ist auch möglich, dass ihrer Aufnahme Schwierigkeiten bereitet wurden<sup>2)</sup>, und dass dieser Text vielleicht früh in nichthagiographische Handschriften geriet. Hat aber die Legende einmal zur metaphrastischen Menologiensammlung gehört, so könnte das nur im 10. Jahrhundert selbst der Fall gewesen sein, denn in den so reichlich vorhandenen metaphrastischen Handschriften des 11. und 12. Jahrhunderts ist sie bisher nicht aufgefunden worden<sup>3)</sup>. Dass sie aber der Sammlung wirklich einmal angehört habe, ist deshalb immerhin möglich, weil gerade der metaphrastische Märzmonat nach Ehrhard in Bezug auf seinen Umfang noch unsicher ist; diese Legende aber führt sich in der Einleitung als Märzlegende ein. Ihre

<sup>1)</sup> Ehrhard, Forschungen u. s. w., S. 9.

<sup>2)</sup> Ehrhard, Die Legendensammlung u. s. w., S. 75.

<sup>3)</sup> Ehrhard, Die Legendensammlung u. s. w., S. 76.

Beseitigung liesse sich durch die Annahme erklären, dass man am Feste Mariä Verkündigung gern eine Erzählung aus dem Leben der Maria hören wollte, wofür die berühmtesten kirchlichen Redner Stoff genug geliefert hatten. Überdies gab es der Anastasialitteratur sowieso genug, und diese Legende schob man vielleicht um so eher beiseite, als sie vom Martyrium der Anastasia kein Wort erwähnte, ihrem Ruhme also nicht vollauf Genüge zu leisten schien. Vollends aber musste die Legende für die Verwendung im öffentlichen Gottesdienste ungeeignet erscheinen, nachdem die mehrfachen Einschiebungen sie verunziert hatten; wie denn überhaupt ihr ganzer Inhalt von Anfang an nicht recht behagen mochte.

#### 4. Die Frage nach einem anderen Hagiographen als dem Überarbeiter.

Bei der Erwägung, ob ein anderer bekannter Hagiograph der Verfasser sei, kann es sich nur um drei Fragen handeln: Ist die Legende v o rmetaphrastisch, ist sie nachmetaphrastisch, oder hat ein gleichzeitiger Mitbewerber des Metaphrastes sie verfasst? V o rmetaphrastische Abfassungszeit ist schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil keine Erwähnung des Bilderstreites stattfindet<sup>1)</sup>. Das einzige etwa hierauf bezügliche Wort *εἰδωλολάτραι* hatte Cod. A (p. 15 app. crit. v. 9). Der Cod. P hat dafür *φαρμακοὶ ἐπιβουλεύμενοι τοῖς ἀνθρώποις*, was für die Zeit des Metaphrastes recht glaubwürdig erscheint. Nachmetaphrastische Abfassung ist ebenso unwahrscheinlich, weil die Verfasser aus dieser Zeit ihre Werke nicht anonym ausgehen liessen<sup>2)</sup>. Doch sehen wir im Einzelnen zu. Im Anfang des 10. Jahrhunderts schrieb Niketas Magister das Leben der heiligen Theoktiste von Lesbos. Eine Theoktiste wird einmal als Gefährtin der Anastasia

<sup>1)</sup> Ehrhard, Forschungen, S. 63.

<sup>2)</sup> Ehrhard, Forschungen, S. 43.

virgo genannt. Es geschieht dies in einem cod. Vat. minor, wie in den adnot. zum Martyrium der Anastasia virgo in den acta SS. erwähnt wird<sup>1)</sup>. Ich habe der nur an dieser Stelle sich findenden Zusammenstellung der Namen weiter nachgehen wollen, vermochte jedoch nichts, das unsere Legende zu Niketas Magister in Beziehung setzen könnte, aufzufinden. Ganz ausgeschlossen erscheint aber, dass der Vorläufer des Metaphrastes, Niketas Paphlagon († 890), diese Legende verfasst oder überarbeitet haben könnte. Es ist uns von diesem Panegyriker u. a. eine oratio in laudem S. Anastasiae (virginis) erhalten, für die er offenbar die gleiche Vorlage benutzte, die auch von Metaphrastes in seinem Martyrium der Anastasia virgo<sup>2)</sup> und m. E. auch für die vorliegende Legende benutzt worden ist. Niketas und Metaphrastes stimmen nämlich in historischen Angaben überein. Auch nach Niketas wird Anastasia unter Führung von Erzengeln in den Himmel geleitet (p. 365); aber das aus dem Namen Anastasia abgeleitete Märchen der Auferstehung oder auch nur eines visionären Schlafzustandes, sowie die Gleichsetzung dieses Zustandes mit dem dreitägigen Tode Christi kennt Niketas noch nicht oder weist es vielleicht ausdrücklich ab. Als er nämlich bei Schilderung des Martyriums der Jungfrau an den allerqualvollsten Leiden angekommen ist, ruft er aus: ἀλλ' ἡ τῆς ἀναστάσεως ἐπιώνυμος, οὐ τῷ νόμῳ τῆς φύσεως, ἀλλὰ τῆς ἀναστάσεως ὑποκειμένη, καὶ τοῦ θανάτου περιέγονεν καὶ τῶν ὠδίνων ἐκείνων ἔξιδίως ὑπερέσχεν<sup>3)</sup> (p. 361), d. h. die Trägerin des Auferstehungsnamens hat, indem sie nicht dem Gesetz der Natur, sondern dem der Auferstehung unterlag

<sup>1)</sup> Acta SS. octobr. tom. XII.

<sup>2)</sup> Migne CV, commentar. praeuius 335 und Acta SS. octobr. tom. XII. comment. praeuius no. 7.

<sup>3)</sup> Niketas schweben dabei offenbar die Worte der oben (S. 454 o.) angeführten Hymne vor: τῆς ἀναστάσεως εἰληφας τὸ δῶρημα, Ἀναστασία, ἀθληφοροῦσα ἐν τῷ σταδίῳ.



(unterworfen war), auch den Tod überwunden und ist über jene Wehen leicht hinweggekommen. Ferner: Probus fragt die Jungfrau: *τί σοι, φησίν, ὄνομα; Ἀναστασία μὲν, ἔφη, παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ὀνομάζομαι. Χριστιανή δέ μοι τὸ ἀληθινὸν ὄνομα καὶ κύριον. ὁ δέ, τοῦ χάριν Ἀναστασίαν σε καλοῖσιν; ὅτι, φησίν ἡ νεᾶνις, ἀνίστησί με κύριος κατὰ πρόσωπον ἑμῶν, ἵνα καὶ σὲ σήμερον καὶ τὸν πατέρα σου καταισχύνω, Σατανᾶν<sup>1)</sup>*. Wer den Namen Anastasia hier so schön auslegt, der kann ihn anderswo nicht so derb-sinnlich verwerten, wie es in unserer Legende geschieht; Niketas hat also mit dieser sicherlich nichts zu thun. Dass aber etwa ein gleichzeitiger Nebenbuhler des Metaphrasten die Legende überarbeitet habe, erscheint mir deshalb ausgeschlossen, weil die Überarbeitung formal wie material m. E. zu sehr die metaphrastischen Eigentümlichkeiten des Verfahrens aufweist. Eher könnte noch ein Mann aus der Umgebung oder nächsten Nachfolgerschaft des Metaphrasten, etwa ein Schüler von ihm, die Überarbeitung vollzogen haben. Wie ich denn überhaupt, an diesem Punkte meiner Ausführungen angelangt, nochmals hervorheben möchte, dass ich nur so viel in ihnen nachgewiesen zu haben glaube, dass die vorliegende Schrift nicht so zu beurteilen ist, wie sie die Forscher auf Grund der Radermacher'schen Ausgabe des Par. beurteilt haben, sondern dass wir in ihr die Überarbeitung einer alten Vorlage zu einer Legende vor uns haben. Im weiteren Verfolg meiner Studien ergab sich dann für mich, dass Symeon Metaphrastes der Überarbeiter sei, — eine Annahme, die ich mit aller Zurückhaltung der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgetragen habe.

<sup>1)</sup> Vgl. dieselbe Betonung des Christennamens, die Metaphrastes, vielleicht in Anlehnung an diese Worte, im Martyrium S. Sophiae et filiarum durchführt: *πρῶτον μὲν ἐμοὶ καὶ ἐξαιρέτων ὄνομα τὸ καλεῖσθαι ἀπὸ Χριστοῦ. Σοφία δὲ ἀπὸ τῶν γεννητόρων λέγομαι* (Migne CXV, 500).

Anhang:  
Das Martyrium der  
Anastasia  
virgo.

Nach der Tradition gab es zwei Martyrinnen Anastasia. Die ältere Anastasia, eine Nonne, soll unter Valerian, wahrscheinlich aber unter Diocletian, zu Rom das Martyrium erlitten haben. Die jüngere Anastasia, eine vornehme Witwe, soll unter Diocletian entweder auf der Insel Palmaria oder zu Sirmium<sup>1)</sup> den Zeugentod gestorben sein. Beider Martyrium hat Metaphrastes beschrieben. Es entsteht daher für uns die Frage, wie es möglich sein soll, dass Metaphrastes, der in der Einleitung zu unserer Legende die Tugenden und Verdienste der Anastasia möglichst vollzählig nennt, dabei doch kein Wort von ihrem Martyrium erwähnt? Dass er aber andererseits die Martyrin Anastasia mit der Auferstandenen, der Heldin unserer Legende, gleichsetzt, wird nach den obigen Ausführungen zum Mindesten glaublich erschienen sein.

Schon Tillemont hat mit folgenden, sehr bemerkenswerten Gründen das Dasein zweier Martyrinnen des Namens Anastasia angezweifelt<sup>2)</sup>. Es sei zu verwundern, weshalb man in alter Zeit die Jungfrau Anastasia, die doch aus Rom stammen solle, dortselbst gar nicht verehrt habe, die Fremde dagegen, die Witwe Anastasia, die das Martyrium zu Rom gar nicht erlitten, als Martyrin in Rom gefeiert habe. In älteren römischen Fasten sei die Jungfrau Anastasia niemals erwähnt; erst Baronius habe sie aus dem der historischen Glaubwürdigkeit entbehrenden griechischen Kalender in den römischen herübergenommen. Vollends beweise es nichts für das thatsächliche Dasein zweier Martyrinnen Anastasia, dass Metaphrastes das Martyrium zweier beschrieben habe. Besonders will auch Tillemont das nicht in den Sinn, dass die Jungfrau Anastasia Nonne gewesen sei, da man in so früher Zeit von Nonnenklöstern noch nicht habe

<sup>1)</sup> Die Insel Palmaria liegt im Tyrrhenischen Meer; Sirmium liegt in Pannonien.

<sup>2)</sup> Acta SS. tom. octobr. XII p. 518 sq.

reden können. Was endlich den für die Unterscheidung so bedeutsamen Hinweis, dass die Jungfrau die Ältere gewesen sei, angehe, so finde sich dieser weder im griechischen noch im slavischen Kalender, noch endlich in den Martyreracten<sup>1)</sup>.

Weshalb wir dieses hier vorbringen? Weil wir Tillemont vielleicht durch einen geringen Beitrag unterstützen können. Wir sahen, dass die Zeit des Martyriums der Jungfrau Anastasia nicht übereinstimmend angegeben werden kann. Es steht für uns ferner fest, dass Metaphrastes in seinem Martyrium der Jungfrau Anastasia auf das in unserer Legende beschriebene Wunder der Auferstehung Bezug nimmt, dass er also mit der Martyrin und der Auferstandenen ein und dieselbe Person meint (S. 452)<sup>2)</sup>. Wahrscheinlich hat man zu Konstantinopel von einem Martyrium der Jungfrau Anastasia in alter Zeit gar nichts gewusst, und die vom Metaphrastes für diese Legende benutzte Vorlage weiss von der Nonne Anastasia demgemäss nichts weiter zu erzählen, als dass sie zu Zeiten des Theodosius das Wunder der Vision und Auferstehung erlebte<sup>3)</sup>. Erst später hat der Gleichklang der Namen vielleicht bewirkt, dass man das Martyrium der Martyrin Anastasia auch auf diese gottbegnadete Jungfrau übertrug. Anlass zu dieser Mengerei

<sup>1)</sup> Auch Combeffis kann zur Aufrechterhaltung des senior mit Bezug auf die Jungfrau nur die Vermutung anführen, dass die Jungfrau eher das Martyrium erlitten habe (unter Diocletian); an Jahren aber halte auch er sie für jünger als die Witwe Anastasia.

<sup>2)</sup> Es verträgt sich mit der Geschichtsauffassung des Metaphrastes recht wohl, dass er in der Beschreibung des Martyriums die Jungfrau unter Valerian oder Diocletian den Tod erleiden lässt, und dass er in dieser Legende dieselbe Jungfrau unter Theodosius leben lässt. Wessen man sich bei historischen Angaben zu versehen hat, zeigt der Umstand, dass ich einmal Valerian und Diocletian als zu gleicher Zeit regierend erwähnt fand.

<sup>3)</sup> Das relative Alter der Vorlage geht daraus hervor, dass das Wort „Abt“ hier noch nicht gebraucht, sondern durch γέρον ersetzt zu sein scheint (p. 3 A).

war vorhanden, denn wir lesen am Schluss des Martyriums der Witwe Anastasia, dass ihre Gebeine nach langen Jahren nach Konstantinopel gebracht worden seien<sup>1)</sup>, was auch Nikephoros Kallistos erwähnt. Unsere Vermutung, dass die Jungfrau Anastasia mit Rom vielleicht in gar keiner Beziehung gestanden, wird ferner gestützt durch folgende Stelle eines Cod. Vat. min.: ἔστιν μοναστήριον εἰς τὴν κατέναντι πόλιν χριστιανῶν γυναικῶν, ὃ καλοῦσιν τῆς δσιωτάτης Σοφίας, καὶ εἶσιν ἐν αὐτῷ πέντε παρθένοι, Σοφία ἡ πρώτη, Ἀθανασία, Θεοκτίστη, Θεοδότη καὶ Ἀναστασία. Αὕτη οὖν ἡ Ἀθανασία καὶ ἰατρείας πολλὰς ποιεῖ . . .<sup>2)</sup>. Sollte es zu Rom damals ein Nonnenkloster, das der heiligen Sophia geweiht war, gegeben haben? Dazu wird εἰς τὴν κατέναντι πόλιν von den Bollandisten mit iuxta urbem übersetzt und auf Rom gedeutet. κατέναντι heisst aber niemals „nahe bei“, sondern immer „gegenüber“, und so meine ich, dass die Worte εἰς τὴν κατέναντι πόλιν hier dasselbe bedeuten, woraus später unter Weglassung des κατέναντι das türkische Wort Stambul wurde. Hiernach hätte also die Jungfrau Anastasia nicht nahe bei Rom, sondern in Konstantinopel gelebt und, wenn sie überhaupt das Martyrium erlitten, dasselbe zu Konstantinopel erlitten. Dann aber haben wir in dieser Notiz einen Fingerzeig, dass die Tradition des Martyriums der Jungfrau Anastasia von Byzanz ausgegangen ist. Bemerkenswert ist auch die Zusammenstellung der fünf durchweg griechischen Namen von Nonnen, die in einem römischen Kloster gewesen sein sollen. Es kommt schliesslich noch die Tatsache hinzu, dass ein Praefect (ἡγεμών) Probus, der im Martyrium der Jungfrau Anastasia eine so bedeutende Rolle spielt, für die angegebene Zeit des Martyriums nicht hat nachgewiesen werden können<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Migne CXVI, 609.

<sup>2)</sup> Aeta SS. octobr. tom. p. 524 adnot. f

<sup>3)</sup> Ibid. adnot. h — Corsinius weiss in seiner mit dem Jahre der

Fassen wir nun kurz zusammen, was aus dem Vorstehenden erhellt: In den ältesten Zeiten hat man zu Rom nur eine Martyrin Anastasia, die Witwe, gekannt und verehrt. Erst in spätester Zeit, unter Papst Clemens VIII. (1592—1605), kommt aus den griechischen Menäen eine zweite Martyrin Anastasia, die Jungfrau, hinzu, die man nun zur Unterscheidung die ältere nennt. Die Zeit des Martyriums dieser wird widersprechend angegeben. In Bezug auf den Ort wird behauptet, dass es Rom gewesen sei. Aus der von uns angezogenen Stelle geht aber zum mindesten das hervor, dass eine andere Lesart auf Konstantinopel deutet<sup>1)</sup>, eine Fassung, deren Aufkommen wahrscheinlich damit zusammenhängt, dass die Gebeine einer Martyrin Anastasia nach Konstantinopel gebracht sein sollen oder gebracht worden sind, und dass man diese in irgend welche Beziehung zur dortigen Auferstehungskirche brachte, wodurch der Name dieser mit neuer Bedeutung erfüllt und ihr Ansehen gewaltig gehoben wurde<sup>2)</sup>, sowie endlich damit, dass nach alter Tradition einst eine Anastasia in Byzanz gelebt, deren Heiligkeit durch Krankenheilungen und durch das Wunder einer Vision und Auferstehung über

Gründung der Stadt beginnenden Serie vor 372 keinen Präfect des Namens Probus zu nennen.

<sup>1)</sup> Man wird zugeben müssen, dass *εις την κατέναντι πόλιν* von mir mit grösserem Recht auf Konstantinopel gedeutet wird, als es von den Bollandisten mit *iuxta urbem* [Romam] übersetzt wird.

<sup>2)</sup> Gregorius von Nazianz gedenkt in seiner in der Apostelkirche zu Konstantinopel gehaltenen Abschiedsrede (380) seiner Anastasia-Kapelle, in der er die berühmten fünf Reden über die Gottheit des Logos hielt; er nannte sie *Ἀναστασία*, weil sich von ihr aus der in starrem Schlummer liegende nicänische Glaube zu neuem Leben erhoben habe: *χαίροις Ἀναστασία μοι τῆς εὐσεβείας ἐπώνυμε· σὺ γὰρ τὸν λόγον ἡμῖν ἐξάνεστησας ἔτι καταφρονούμενον* (Gregor. Orat. XLII, 26 p. 766).

*Ἀναστασία, ναῶν ὁ τιμιώτατος,  
Ἡ πίστιν ἐξήγειρας ἐν γῆ κειμένην.*

(Carm. de vita 5 v. 1079 p. 17).

allem Zweifel stand. Für uns muss schliesslich als beweiskräftig noch das hinzukommen, dass in der alten Vorlage für unsere Legende vom Martyrium der heiligen Jungfrau Anastasia gar keine Rede ist, dass man also zu Byzanz in alter Zeit vom Martyrium einer Jungfrau Anastasia sicherlich überhaupt nichts wusste. Als der Heiligencult aufkam, zog die Verehrung der zunächst einzig bekannten Martyrin Anastasia von Rom in die griechische Kirche ein, und als der Heiligencult dann so mächtig zunahm, da gab der Gleichklang der Namen, unter Mitwirkung der mannigfachen anderen Anlässe zu Verwechslungen, die nicht von der Hand zu weisende Gelegenheit, auch der rühmlich bekannten heiligen Nonne das Martyrium beizulegen. Von Byzanz aber kam die Verehrung dieser jungfräulichen Martyrin Anastasia hinwiederum in die römische Kirche, und in so später Zeit vollzog sich die Übernahme ihres Cultus um so eher ohne Bedenken und Schwierigkeit, als man das hinnahm, was in der griechischen Kirche durch jahrhundertelangen Cultus geheiligt war und wofür in Heiligenlegenden, Lobreden und Martyreracten der ausführlichste Nachweis der Berechtigung geliefert war. Ich schliesse mich also den von Tillemont ausgesprochenen Zweifeln an der Existenz zweier Martyrinnen des Namens Anastasia an. Selbst Bellarmin und Baronius üben in dieser Beziehung Kritik an den Martyreracten, und es steht ja auch fest, dass man die Zahl der Martyrer ohne Bedenken vermehrt hat, sowie dass man sich bemühte, von überallher und ohne Kritik Thaten und Wunder auf Gestalten der ältesten Zeit zu übertragen, um ihren Cult durch Beweise ihrer Wunderkraft und Heiligkeit zu befürworten oder auch nachträglich zu begründen.

---

## A n z e i g e n.

---

Adolf Büchler, Das Synedrium in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels (Wien, 1902, 252 S., 8°).

Über das grosse Synedrium in Jerusalem besitzen wir eine Reihe von Arbeiten. Auf jüdischer Seite wurde zuletzt von Jelski ein beachtenswerter Beitrag geliefert („Die innere Einrichtung des grossen Synedriums zu Jerusalem und ihre Fortsetzung im späteren palästinensischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi, Breslau 1894“). Büchler, Professor an der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien, hat jetzt von Neuem die ganze Frage behandelt, die einschlägigen Überlieferungen geprüft und ist zu einem Ergebnis gekommen, das von der bisherigen Vorstellung von der obersten Religionsbehörde in Jerusalem grundverschieden ist.

Der Gang der Untersuchung ist folgender: Nach einer Darlegung über die Quaderkammer als Versammlungsort des grossen Synedriums (S. 5—33) wird die Nichtidentität der Behörde in der Quaderkammer des Tempels mit dem Synedrium zu erweisen gesucht (S. 33—48). In allen Fällen, wo in den talmudischen Berichten von dem Beth-Din von 71 Mitgliedern die Rede ist, ist das grosse Beth-Din in der Quaderkammer gemeint (S. 48—69). Dieses regelt das religiöse Leben, wie es sich im Opfercult und der öffentlichen Gesetzesbethätigung bekundet (S. 69—114). Es folgt eine Untersuchung über den Vorsitzenden und die Häupter des grossen Beth-Din (S. 115—194). Die Nachrichten über Gamaliel I. und seinen Sohn Simon, über Hillel, Šemajà und Abtaljon erweisen die Unmöglichkeit der Beziehung auf das Synedrium. Das Beth-Din hatte zwei Häupter, den Nassi und den ab-beth-din. Und zwar folgen diese Vorsitzenden im Amt nicht unmittelbar auf einander, sondern in ziemlich weiten Zwischenräumen. Zufolge ihrer Stellung als geistige Führer des Volkes sind sie gleichzeitig Mitglieder des Synedriums (vgl. S. 193). Zur Bestätigung der Ergebnisse wird in dem letzten Teil die Stellung des Hohenpriesters im Tempel und im Volk untersucht (S. 194—240). Die Darlegungen sind äusserst sorgfältig; es wird ein reiches Material zur Erweisung der einzelnen Thesen herangezogen; das Ganze

ist ein wichtiger Beitrag zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Ob die Ergebnisse BÜchler's richtig sind, wird die weitere Forschung zu prüfen haben. Wir markiren nur den Unterschied der Position BÜchler's und Schürer's. Zunächst ist eine methodische Differenz beachtenswert. Im Gegensatz zu Sch. meint B., dass den talmudischen Nachrichten dieselbe Methode wissenschaftlicher Arbeit gebühre, wie sie an allen anderen litterarischen Überlieferungen geübt wird. Die tannaitischen Nachrichten sind so lange völlig glaubwürdig, als nicht zureichende Gründe dagegen sprechen (vgl. S. 1 f. 194). Nach Sch. (Geschichte II<sup>8</sup>, 211) lag die Quaderkammer am Xystos; nach B. (bes. S. 32 f.) stand sie im inneren Vorhof auf der Südseite. Sie war bei dem täglichen Opfer der Schauplatz der Verlosung der Dienstgeschäfte unter die Priester und der ihres Gebets. Über die Bauart und das Baumaterial der Tempelkammern wissen wir zu wenig, als dass man berechtigt wäre, mit Sch. die Quadern der Kammer für kein bezeichnendes Merkmal zu erklären. Sch. stützt sich bei seiner Behauptung der Identität der Quaderkammer und des Synedriums auf Josephus und die Evangelien. Nach B. münden diese ausschliesslich von strafrechtlichen Gerichtsverhandlungen und Strafurteilen. Damit befasste sich das grosse Beth-Din der Quaderkammer nicht; es gab Entscheidungen in religionsgesetzlichen Fragen ab, behandelte Punkte, welche den Opfercult sowie das mit dem Tempel und dem geweihten Gebiet Jerusalems zusammenhängende religiöse Handeln betrafen (S. 69). Daher hing es auch von dem Beth-Din ab, welche der in Judäa bestehenden Richtungen die herrschende wurde. B. und Sch. nehmen an, dass dabei die Pharisäer das Übergewicht über die Sadducäer hatten (vgl. S. 99 und II<sup>8</sup>, 405 f. 416), aber während nach Sch. (II<sup>8</sup>, 201) das Synedrium unter dem mächtigen Einfluss der Pharisäer steht, waren nach B. (S. 180) nur wenig Pharisäer im Synedrium. Die Pharisäer waren an der politischen Vertretung nicht beteiligt (S. 232); sie treten erst bei den politischen Verhandlungen in den Anfängen des grossen Krieges gegen Rom auf. Die Sadducäer herrschen im Tempel (vgl. S. 135. 139). Sch. (II<sup>8</sup>, 207 f.) schreibt dem Synedrium eine grosse Macht zu. „Es war vor Allem die höchste Instanz zur Entscheidung gesetzlicher Fragen.“ Nach B. (S. 111. 219) war dasselbe nur ein Strafgerichtshof, hatte mit dem Religionsgesetz und den Opfern nichts zu thun. Es fehlt jeder Beweis dafür, dass gesetzliche Fragen vor das Synedrium gebracht wurden. Zudem war seine Macht durch den römischen Procurator beschränkt



(S. 222). Ob das von Anfang an der Fall war, ist nicht erweislich. Jedenfalls hörte das Synedrium nach der Absetzung des Archelaus auf, eine nationale und in seinen Befugnissen unabhängige Behörde zu sein. Das Synedrium, vor welchem Jesus und die Apostel stehen, war nicht die oberste politische Vertretungsbehörde. Wenn Sch. (II<sup>8</sup>, 196) das Synedrium mit dem *κοινόν*, der *γερονσία*, der *βουλή* und der politischen Körperschaft der *ἀρχιερείς* identificirt, so wendet sich B. dagegen. Denn *τὸ κοινόν* findet sich ausschliesslich in der Vita des Josephus; weder *Bellum* noch *Antiquitates* kennen dieses. Es ist jene Körperschaft, welche Josephus zum Feldherrn bestellt hat (S. 235). Die *γερονσία* entscheidet mit den Hohenpriestern und Propheten in Rechtsangelegenheiten, gewährt Sündenerlass (S. 218. 195). Die *βουλή* ist nicht mit dem Beth-Din der Quaderkammer identisch. „Es scheint, dass die *ἀρχιερείς* mit den Vornehmen die Vertretung Jerusalems als der Hauptstadt Judäa's und der ganzen Bevölkerung des Landes bilden, die *βουλή* dagegen die Verwaltungsbehörde der Stadt Jerusalem und bloss ihrer Bewohner ist.“ (S. 232. 218 f.) Nach Sch. (I<sup>8</sup>, 480 f.) ist der Hohepriester das politische Oberhaupt des Volkes. Der jeweilig fungirende Oberpriester, welcher zugleich den Vorsitz im Synedrium führt, ist dem Josephus der *προστάτης τοῦ ἔθνος*. Dagegen nimmt nach B. (S. 96 f.) der Hohepriester nirgends eine Sonderstellung der römischen Verwaltungsbehörde gegenüber ein. Er ist nur Oberpriester des Tempels (S. 202). Es hing ganz von dem persönlichen Einfluss des jeweiligen Hohenpriesters ab, ob er politisch etwas galt. Er ist im Synedrium, welches er mit Erlaubnis des Procurators einberief, der Vorsitzende. Und zwar war die Stellung des Hohenpriesters zu allseitiger Bedeutungslosigkeit nicht erst zur Zeit der römischen Procuratoren gekommen, sondern schon unter Herodes. Dieser führte folgerichtig nur das zu Ende, was Pompejus begann, nämlich die zielbewusste Vernichtung des Einflusses des nationalen Hohenpriestertums (S. 206 f.). Von Einzelheiten weise ich zum Schluss hin auf die Belege B.'s, dass auch nach der Tempelzerstörung der Tempelberg Schauplatz der Lehrthätigkeit und einer grossen Versammlung war (S. 117; vgl. dazu Schlatter, Die Tage Trajan's und Hadrian's, 1897, besonders gegen Gregorovius); sodann auf die polemische Ausführung in betreff der Minim (gegen Friedländer, Der Antichrist) S. 78 Anm. 72.

Berlin-Friedenau. Lic. th. Dr. ph. Gust. Hoennicke.

J. E. Weis, *Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche.* München 1899. XII und 179 S. 8°.

A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit. Ein Beitrag zur ältesten Kirchengeschichte.* München 1902. 340 S. 8°.

Zwei auf umfassender Quellenkunde ruhende — das erstere mehr in knapper Fassung und klarer, durchsichtiger Sprache, das zweite in abgerundeter, formvollendeter Darstellung —, den zu allen Zeiten und von Christen aller Bekenntnisse stets mit allgemeinsten Teilnahme betrachteten Gegenstand behandelnde Werke, die um ihrer fast durchweg unanfechtbaren, philologisch, theologisch und juristisch gleich sicher begründeten Ergebnisse willen unumwundene Anerkennung und weiteste Verbreitung verdienen. Beide ergänzen sich auf das glücklichste und haben vor manchen anderen Untersuchungen innerhalb jener durch die Lentner'sche Buchhandlung (E. Stahl jun.) ausgegebenen Veröffentlichungen (das erstere deren Nr. 2, das letztere Nr. 8) den grossen Vorzug voraus, dass sie nicht Ergebnisse irgend eines engeren Forschungsgebietes dem gelehrten Leser vermitteln, sondern, aus dem Vollen schöpfend, über den Kreis der Fachgelehrten hinaus unmittelbar an alle diejenigen sich zu wenden befähigt sind, die den ersten christlichen Jahrhunderten lebendiges Verständnis entgegenbringen. Bei beiden hat der Leser das beruhigende Gefühl, von durchaus vertrauenswürdigen Kennern und Erläuterern der blutgetränkten Geschichte der ältesten Christenheit geführt zu sein. Wenn Ref. nun noch die einfache und darum so einleuchtende Gruppierung des Stoffes bei Bigelmair besonders hervorhebt, der die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit I. hinsichtlich ihrer Stellung zum römischen Staatsleben (S. 16—201) — und zwar innerhalb dieser Gruppe 1. vom rechtlichen Gesichtspunkt aus (S. 16—75), 2. in ihrem Verhältnis zum Staat (S. 76—124), 3. zu den Staatsämtern (S. 125—164), 4. zum Militärdienst (S. 164—200) —, sodann II. hinsichtlich ihrer Stellung zum römischen Gesellschaftsleben (S. 202—330) — und zwar 1. in der heidnischen Gesellschaft (S. 202—224), 2. zur Gesellschaft in Umgang, Verkehr, Eheschliessung (S. 225—255), 3. im Verhalten zu den heidnischen Vergütungen (S. 255—293) und 4. zur irdischen Arbeit, einschliesslich ihrer Beteiligung an Gewerbe,

Handel, Kunst (S. 293—330) — behandelt: so dürfte mit diesem Hinweis schon genug gesagt sein. Nur an Weis' Werk kann Ref. nicht umhin einige sachliche Bemerkungen zu knüpfen. Die im Text sowie in zahlreichen Anmerkungen durch das ganze Buch sich hindurchziehenden Auseinandersetzungen besonders mit dem einseitigen, mit den überlieferten Thatsachen unvereinbaren Standpunkt Conrat's in seinem Werke über „Die Christenverfolgungen im römischen Reiche vom Standpunkte des Juristen“ (Leipzig 1897) sind durchaus am Platze und scheinen dem Ref. wohlbegründet. Sie zeugen von hervorragendem Scharfsinn des Verfassers und empfehlen sich durch gesundes Urteil und gründliche Sachkunde. Auch den Einwendungen, die er gegen Mommsen's Abhandlung „Der Religionsfrevler nach römischem Recht“ (1890) an mehreren Stellen geltend macht, kann ihre Berechtigung nicht abgesprochen werden. Nur wenige Bedenken erlaubt sich Ref. zu äussern. Wenn Weis (S. 58) den Märtyrertod des Ignatius von Antiochien im Amphitheater zu Rom in das Jahr 107 verlegt, nachdem er „in Antiochien ad bestias verurteilt“ war, so dürfte doch die Sicherheit dieser Angabe angesichts der eigenartigen Überlieferung stark zu bezweifeln sein. Auch fällt es auf, dass Weis, der das durch Gesetz geregelte Verfahren der Heiden gegen die Christen so genau aus den Quellen ermittelt hat, an den merkwürdigen Umständen des Ignatius-Martyriums keinen Anstoss genommen hat. Dem Antiochener Malalas (Chronograph. X. p. 252 Bonn.) zufolge, der die Überlieferung vom antiochenischen Bischof Ignatius sicherlich ganz genau gekannt hat, ist Ignatius gleich nach dem Erdbeben in Antiochia am 13. Januar 115, weil er den Kaiser Trajan gelästert, auf der Stelle hingerichtet, nicht erst, was schon an sich kaum glaublich ist, von dem gerechten Kaiser nach Rom geschickt, um dort zum Ergötzen des Volkes den wilden Tieren vorgeworfen zu werden. Zu weiteren Ausführungen dieser die bekannte, immer noch nicht erledigte Ignatius-Frage angehenden Dinge ist natürlich hier nicht der Ort. Ref. verweist auf Hilgenfeld's gehaltreiche Prolegomena zu seiner Ausgabe von „Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria“ (Berlin 1902) und seine eigene Anzeige dieser Ausgabe in der Wochenschr. f. class. Philologie (1902, Nr. 51, Sp. 1388—1396). Die Verknüpfung der sicheren, durch Plinius übermittelten Nachrichten mit den durch eine sagenhafte, aber zielbewusste Überlieferung gebotenen, wie sie Weis S. 59 herstellt, dergestalt, dass er

nach dem in Ignatius gegebenen Falle der Bestrafung des Bekenntnisses zur *superstitio* des Christentums die Entwicklung zu grundsätzlicher Verlockung der Christen zum Abfall unter Zusicherung von Straflosigkeit zwischen September 107 und Anfang 113 sich vollziehen lässt, muss daher beanstandet werden. Auch zum Apollonius-Process (S. 100—103 und S. 177—179) hätten die sehr beachtenswerten Ausführungen Hilgenfeld's („Apollonius von Rom“, Zeitschr. f. w. Theol. XXXVII, 1894, S. 58—91, sowie S. 636—638. XLI, 1898, S. 185—210) berücksichtigt werden sollen.

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

Theodor Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in II. III de spir. s. (Veröffentlichungen a. d. Kirchenhist. Seminar München. Nr. 10). München 1902. VIII u. 107 S. 8°.

Ambrosius ist besonders in der Hinsicht mit Cicero zu vergleichen, dass, wie dieser seinen Zeitgenossen griechische Philosophie, so er den Christen seiner Zeit die theologischen Gedanken griechischer Kirchenlehrer vermittelte. Ob Ambr. mit der gleichen Offenheit wie Cic. über seine Abhängigkeit von grösseren Vorbildern und die von ihm getübte Vermittlerthätigkeit bescheiden gedacht und geredet, vermag ich z. Z. nicht sicher zu behaupten, möchte es aber im Hinblick auf den Streit der Gelehrten über die von ihm benutzten griechischen Quellen einigermassen bezweifeln. Es handelt sich hier um seine drei Bücher de spir. s. Schermann geht (§ 1. Stand der Frage, S. 1—8) von der Veranlassung der Schrift aus. Ambr. verfasste sie auf Bitten Kaiser Gratian's ziemlich schnell, als Ergänzung seiner fünf Bücher de fide, im Jahre 381. Das Werk erfuhr durch Hieronymus, ohne dass dieser Ambr. nannte, in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Schrift des Didymus de spir. s., die er wohl erst 389 vollendete (S. 7), eine sehr missgünstige Beurteilung. Hier wirft Ambr. Unselbständigkeit vor, die da beweise, „dass aus guten griechischen Leistungen nicht ebensolche lateinische werden“. Rufinus trat für Ambr. ein und machte dem Hier. die unsinnige Unterstellung, er habe Didymus' Werk zu dem Zwecke übersetzt, „um die Entlehnungen des Ambr. nachzuweisen“ (S. 3). Nach Sch. verursachte diese Verdächtigung, „nicht zum wenigsten aber die leidenschaftliche, von Hass und Neid erfüllte Sprache des Hier., welche, würde sie dem mailändischen Bischof wirklich gelten, ein schlechtes Licht auf seinen Charakter wirft, Bedenken gegen die Berechtigung der

rufinischen Vorwürfe“ (S. 4). Ich kann dieses Bedenken nicht ernst nehmen. Des Hier. Charakter zeigt doch recht bedenkliche Schwächen, die nicht wegzuleugnen sind. Er hat sicher Ambr. gemeint, wie ja aus Rufinus hervorgeht, und dessen Hinweis auf Didymus trifft, freilich nur in dem Sinne, wie des Verfassers Untersuchung es zeigt, das Richtige. Ich habe zunächst durch Sch.'s Gegenüberstellungen zahlreicher Stellen aus Cyrill's von Jerusalem Katechesen und Ambr. de spir. s. den Eindruck nicht gewinnen können, dass ersterer (§ 2. S. 8—23) als Quelle des letzteren anzusehen sei. Mir sind die Stellen bei weitem nicht beweisend genug. Auch Sch. scheint mir seiner Sache doch nicht so ganz sicher gewesen zu sein, da er wiederholt die unverkennbare Verschiedenheit der Äusserungen beider Männer hervorhebt. Auch die Besonderheit des Nachweises einer Abhängigkeit des Ambr. von Athanasius (§ 3. 1. ad Serap. ep. I—IV, 7. 2. ad Serap. IV, 8 ff.) lässt zwingende Beweiskraft durchaus vermissen. Die Art, wie der Verf. den Ambr. die Gedanken des Ath. benutzen, sie sich zurechtlegen, verkürzen bezw. weiter ausführen und dazwischen dann wieder mit denen des Cyrill zusammenwerfen und Neues daraus gestalten lässt (S. 24—27), muss gegen eine derartige Quellenuntersuchung höchst vorsichtig und bedenklich machen. Ich wenigstens stehe nicht an, zu bekennen, dass mich die Ausführungen des Verfassers S. 28—36 nicht überzeugt haben. Das 12. Buch der Schrift des Vigilius von Thapsus (3. de trin. et spir. s., S. 36—59), nach Montfaucon von Athanasius verfasst, wird von Sch. sodann als eine Schrift bezeichnet, die Ambr. un-leugbar benutzt hat. Trotzdem bietet wieder die Art und Weise, wie von beiden Verfassern besonders bezeichnende Schriftstellen benutzt werden, durchaus keine ausreichende Bestätigung dieser Behauptung. Jenes 12. Buch zeigt vielmehr, wie Sch. darlegt (S. 45. 46), Abhängigkeit von der ps.-athanas. Schrift de incarn. et c. Ar. und ist keine Übersetzung aus dem Griechischen, sondern das Werk eines Lateiners (S. 56). Anders steht es mit Ambrosius' Abhängigkeit von Basilius (§ 4. S. 59—70). Ambr. hat Basil. im Psalmen-Commentar und im Hexaëmeron stark benutzt. Wenn Förster — es sei dies beiläufig bemerkt —, der in seinem „Ambrosius“ (Halle 1884) als griechische Quellen des Bischofs nur Philo (S. 102—112) und Origenes (S. 112—123) hervorhob, dessen weite allgemeine Bildung rühmte (S. 99 bis 102), so hat er ihm damit zu viel Ehre erwiesen. Überall steht in dieser Hinsicht Basilius hinter ihm und hinter

diesem, wie Müllenhoff zuerst zeigte, Aristoteles (vgl. u. a. meine Schrift über „Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke *De divisione naturae libri V*“, Leipzig 1902, S. 32. 33). Ambr.' Abhängigkeit von 1. Bas. de spir. s. (S. 59—68) und 2. c. Eun. I—III (S. 68—70) hat nun Sch. aber wirklich anschaulich gemacht. Hier zeigen doch die gegenübergestellten Äusserungen nach Inhalt und Form entschiedene Verwandtschaft, was man von den vorhergehenden fast nie mit einiger Sicherheit behaupten kann. Im folgenden Abschnitt (§ 5) handelt Sch. über Didymus und zwar 1. de trinitate ll. III und de spir. s. Erstere Schrift ist nicht vor 380 verfasst. Wenn nun Sch. ausgedehnte Benutzung des Did. behauptet, so scheint mir das für de trin. ausgeschlossen, wohl aber kann er die früher verfasste griechische Urschrift von de spir. s., die Did. in jene erstere aufnahm, benutzt haben. Das hat Sch. wirklich gezeigt, und darum erscheint mir dieser Nachweis (S. 72—87) wertvoll. „Zwar ist die Schrift des Did. de trin.“, sagt Sch. S. 87 (2. c. Eun. ll. IV und V), „sicherlich erst nach 379 abgefasst, allein könnte die Kenntnis des Ambr. von der Schrift de trin. festgestellt werden, so wäre daraus doch auf die rasche Verbreitung der Schrift ein Schluss zu ziehen.“ Ich halte dies letztere für ganz ausgeschlossen und begnüge mich mit der aus Did. de spir. s. und zwar nach Hieronymus' Übersetzung zu erkennenden Abhängigkeit. Sch. hält der von Funk beliebten Beziehung der in de trin. sich findenden Erwähnung eines *πρῶτος λόγος* von Seiten des Did. auf c. Eun. IV, 1 (M. 29, 676 B, in meinem „Apollinarios“ S. 206, 37 bis S. 207, 4) die Thatsache entgegen, dass hier andere Stellen behandelt werden. Die Auskunft, diese Verschiedenheit erkläre sich dadurch, dass beide ihre gemeinsame Quelle in Ath. de inc. et c. Ar. 15 haben, scheint mir nicht ausreichend. Hier steht nun Ansicht gegen Ansicht. Sch. nimmt einfach Funk's Meinung, wonach Did. der Verfasser der ll. IV und V c. Eun. sei, als die allein richtige an, ich halte Apollinarios für den Verfasser. Auch nach meiner Ansicht ist dies Werk gegen Eunomios, das, wie ich gezeigt habe, nur ein Buch bildet, so früh verfasst, dass Ambr. es benutzen kann. Übrigens sind die vom Verf. gegebenen Parallelen wieder wenig beweiskräftig. Wenn schliesslich Sch. S. 92 die vielen wörtlichen Berührungen zwischen Did. de trin. und c. Eun. V, sowie die Verwendung früherer griechischer Vaterschriften, insbesondere der Briefe ad Serap., für die Abfassung der Bücher (ich sage des

Buches) gegen Eunomios durch Didymus für ausschlaggebend erklärt, so ist meiner Überzeugung nach diese Schlussfolgerung eine ganz unzutreffende. Ich erkläre jene Berührungen zwischen Did. de trin. und dem Werke gegen Eunomios aus derselben „Verwendung früherer griechischer Vaterschriften“, die Sch. gerade als Kennzeichen der Arbeitsweise des Did. hervorhebt (S. 71): „Did. vereinigt in sich alle früheren Väter.“ Er befand sich am Ende des 4. Jahrhunderts (380) in der Lage, dass er „infolge seiner Belesenheit das aufgespeicherte Material sichten und wissenschaftlich verarbeiten konnte, ohne in die Lage versetzt zu sein, mit dem Stoffe noch ringen zu müssen“. So stand er, neben Schriften des Athanasios, auch dem Werke des Apollinarios gegen Eunomios gegenüber, das aus dem Anfange der sechziger Jahre stammte und somit einer Zeit angehörte, in der Apollinarios als ein Hort der Rechtgläubigkeit sich des höchsten Ansehens erfreute. — Infolge des Umstandes, dass Gregor's von Nazianz theologische Reden (§ 6. S. 92—95) und Ambrosius' Schrift zeitlich fast zusammenfallen, muss Sch.'s Versuch, auch hier Benutzung von Seiten des Ambr. nachzuweisen, dem „offenbar“ „diese Reden ganz neu in die Hand gekommen“ waren, „so dass er noch in seine wohl schon geschriebenen Aufsätze manche Stellen einflocht“ (S. 93), als verfehlt zurückgewiesen werden, zumal er die Möglichkeit zugiebt (S. 93/94), dass Ambrosius' Erklärung der Dreiheit der Personen in der Einheit des Wesens „vielleicht auch mit Did. c. Eun. V (29, 744 C) — [d. h. nach meiner Auffassung mit Apollinarios] — vermischt sein könnte“. Eine etwaige Abhängigkeit des Ambr. endlich vom Ancoratus des Epiphanius (§ 7. S. 96—98) hält Sch. selbst für wenig wahrscheinlich. Obwohl also Sch. in seiner Schrift so viel überflüssige Mühe auf den Nachweis einer Benutzung zahlreicher griechischer Quellen durch Ambr. verwendet hat, so ist doch sein am Schluss (S. 98) zusammengefasstes Urteil zutreffend: „In seinen Schriften ist nichts Neues zu finden; denn die Früchte seiner Theologie sind herangereift am Baume griechischer Speculation.“ Sicherlich aber wird der wackere Bischof von Mailand zu hoch bewertet, wenn Sch. fortfährt: „Was er aber bietet, ist sein Eigentum. So sehr er meistens wörtliche Entlehnungen vermied, gelang es ihm nicht immer, seine Quellen in klaren lateinischen Begriffen wiederzugeben; den Stoff jedoch verarbeitete er originell, so dass jeder Gedanke sein eigenstes Product ist.“

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Textum rec. et adnot. histor. et exeget. illustr. et indicem add. Dr. A. Knöpfler. Editio altera. Monachii 1899. 8°. XVII u. 114 S.

Rabani Mauri de institutione clericorum libri III. Textum rec. adnot. crit. et exeget. illustr. introduct. atque indicem add. Dr. A. Knöpfler. Monachii 1900. 8°. XXXII u. 300 S.

In den genannten Werken liegen die 1. (und zwar diese schon in 2. Aufl.) und 5. der von der J. J. Lentner'schen Buchhandlung (E. Stahl jun.) in München herausgegebenen „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München“ vor, auf deren Bedeutung für die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte ich bei Gelegenheit der Besprechung der Pfeilschifter'schen Schrift (4.) über „Die authentische Ausgabe der 40 Evangelienhomilien Gregor's d. Gr.“ bereits im vorigen Jahrg. der ZfwTh. (XLV, S. 147. 148) sowie in der Wochenschr. f. kl. Philol. (XVII, 1900, Nr. 37, Sp. 1008 bis 1014) hingewiesen habe. Ich machte dort auf die mit Freude zu begrüßende Doppelströmung bezw. Teilung der wissenschaftlichen Arbeit aufmerksam, wie sie laut der vom Leiter des Unternehmens, Prof. Dr. A. Knöpfler, verfassten Ankündigung der Verlagsbuchhandlung beabsichtigt wird, so zwar, dass einmal die kirchengeschichtliche Forschung in weitestem Umfange gepflegt und daneben die Veröffentlichung wichtiger Texte in Aussicht genommen werden solle. Hier haben wir es mit Proben der letzteren zu thun. Dass der Mann, dem in erster Linie die kirchenhistorische Ausbildung des heranwachsenden Geschlechts katholischer Geistlichen anvertraut ist, es für pflichtgemäss hielt, an zwei in der mittelalterlichen Kirche so hoch angesehenen Werken, wie die oben genannten des Rabanus und seines Schülers Walafrid Strabo in der That sind, zu zeigen, wie solche Texte philologisch zu behandeln, wie sie theologisch auszulegen und dem Verständnis zu vermitteln, welche Bemühungen auf die Ermittlung ihrer Quellen zu verwenden sind, das verdient unumwundene Anerkennung. Knöpfler hat bei der Textesherstellung beider Werke, die in unglaublich verwahrloster Fassung vorlagen, sich als einen besonnenen, mit dem Sprachgebrauch des Mittelalters wohlvertrauten Beurteiler und Wiederhersteller erwiesen. Für Walafrid Strabo legte er eine St. Gallener Hs. s. IX bezw. X Anf., die



älteste und beste Abschrift, zu Grunde, die, verhältnismässig sehr gut geschrieben, vor anderen entschieden den Vorzug verdient; für Rabanus Maurus, dessen Ausgabe bei Migne P. L. CVII, 295 ff. den schlechten Text einer Kölner Ausgabe vom Jahre 1626 bietet, benutzte er 2 Codd. Monac. lat. 14210 s. IX u. 14045 s. XI, 2 Codd. Paris. lat. 2440 s. X u. 2399 s. XI, sowie 1 Cod. S. Gall. lat. 286 s. IX. Eine andere Frage ist nun aber die, ob beide Schriften um ihrer Bedeutung willen eine so eingehende, so liebevolle Bearbeitung und Wiederherstellung wirklich verdienen, wie sie Knöpfler ihnen hat zu Teil werden lassen. Die Antwort wird ganz verschieden ausfallen, je nachdem man die Sache vom katholischen oder protestantischen Standpunkt aus betrachtet. Der protestantische Beurteiler wird die Bedeutung des Rabanus Maurus und Walafrid Strabo's nicht für die Kirchengeschichte, wohl aber für die christliche Wissenschaft und die Verwertung ihrer beiden Werke als Lehr- und Studienmittel entschieden in Frage stellen. Der katholische Beurteiler wird des letzteren Werk über den Ursprung und die Ausbildung einiger Teile der kirchlichen Einrichtungen — nach Knöpfler (p. IX) von Walafrid zwischen 840 und 842 geschrieben — lesens- und schätzenswert finden, vielleicht in Bezug auf die Geschichte der Liturgik, und wird seinen Ausführungen, die in einer Zeit der durch Neuerungen Pipin's und Karl's und Schriften Amalar's von Metz hervorgerufenen liturgischen Bewegung entstanden sind, besonderen Wert beilegen. Wir erachten alle jene Dinge heutzutage nicht mehr für so wichtig und wertvoll, dass wir ihnen an der Hand einer wenn auch noch so sauberen Ausgabe, wie die Knöpfler's ohne Frage ist, eindringende Forschung im Seminarbetrieb zu widmen für angebracht hielten. Die zu demselben Zwecke auf protestantischer Seite ins Leben gerufene, von G. Krüger herausgegebene „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften“ weist ganz andere Schriften auf. Uns scheint es viel wichtiger, dass junge Theologen — um nur die nächstliegenden Erscheinungen der Auswahl zu nennen — sich mit Justin dem Märtyrer, Tertullian, Gregorios Thaumaturgos, Clemens Alexandrinus, Augustinus, Bernhard von Clairvaux u. s. w. beschäftigen, d. h. mit Männern, in denen das christliche Leben der verschiedenen Zeiten einzu besonders lebendiger Ausprägung und Gestaltung gelangte, die somit auch heute noch vorbildlich zu wirken im Stande sind. Wie steht es nun in dieser Beziehung mit den beiden grossen

Gelehrten des 9. Jahrhunderts? Für die jugendfrische, besonders dichterisch sehr anmutende Persönlichkeit Strabo's liesse sich vielleicht noch einiges sagen. Trifft jenes Erfordernis aber bei Rabanus Maurus zu? Beide sind, wie alle jene Gelehrten der karolingischen Zeit, den einen grossen Johannes Scotus Erigena ausgenommen, unselbständige Männer, sklavische Nachtreter der Vergangenheit, insbesondere Rabanus. In seiner lebendig und anregend geschriebenen Einleitung zu dessen Schrift *De instit. cleric.* — von der in steifem, ziemlich schwerfälligem Latein abgefassten *Introductio* zu Walafrid Strabo lässt sich das nicht behaupten — hebt Knöpfler das unumwunden hervor. Was das Gepräge der Schrift angeht, die auf Veranlassung Abt Eigils von Fulda dem Erzbischof Haistulf von Mainz wahrscheinlich bei der Einweihung der neuen Klosterkirche in Fulda am 1. November 819 überreicht wurde, „so haben wir,“ sagt er p. XVIII, „es mit einer reinen Compilation, um nicht zu sagen mit einem Plagiat, zu thun. Wohl führt Raban selbst in öfter genannter Widmung einzelne von ihm als Quellen benutzte ältere Schriftsteller an, dass er sie aber in solcher Weise ausgeschrieben hätte, wie er wirklich gethan, wird bisher kaum jemand angenommen haben.“ Ja, wenn Knöpfler im Hinblick auf eine Gesamtausgabe der Werke des Rabanus, die ich nach allem, was wir jetzt von dessen „wissenschaftlichen“ Arbeiten wissen, für ziemlich überflüssig halte, ausdrücklich hervorhebt (p. XVI): „Das litterarische Eigentum Raban's wird auf einen sehr mässigen Bruchteil der ihm heute zugeschriebenen fünf Foliobände zusammenschumpfen“ —: so muss man denn doch fragen, welchen Wert es, sowohl ganz im allgemeinen wie besonders für junge Theologen, überhaupt haben kann, diese mit so minderwertigen Schriftstellern sich abmühen zu lassen, statt sie in die Schriften derjenigen, sagen wir zunächst einmal Lateinisch schreibenden, Männer der christlichen Vergangenheit einzuführen, die mit ihrem Geist, ihrer erhabenen christlichen Gedankenwelt und ihrer kernigen, schwungvollen Sprache turmhoch über diesen unselbständigen und beschränkten Männern des beginnenden Mittelalters stehen! — Wer sonst als Forscher mit den genannten Schriften jener beiden Männer sich zu beschäftigen Veranlassung hat, wird — es sei das besonders hervorgehoben — in Knöpfler's sorgfältigen Ausgaben alles finden, dessen er wissenschaftlich bedarf.

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

Joseph Schnitzer, Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. I. Bartolomeo Redditi und Tommaso Ginori. (Veröffentlichungen a. d. Kirchenhist. Seminar München. Nr. 9). München 1902. 108 S. 8°.

Es ist eine erfreuliche Thatsache, dass man je länger je mehr auch auf der Seite dem grossen Dominicaner, dem der Protestantismus längst einen Ehrenplatz am Wormser Luther-Denkmal zuerkannt hat, gerecht zu werden bestrebt ist, von der aus einst der Mund des furchtlosen Zeugen der Wahrheit, nach einem schmachvollen Prozesse, durch blutige Gewalthat geschlossen wurde. Aber „je gewaltiger eine Persönlichkeit ist, und je mehr sie in das innere Leben anderer eingreift“ — es sind das Worte Harnack's, von denen Schnitzer in der oben genannten Schrift seinen Ausgang nimmt —, „um so weniger lässt sich die Totalität ihres Wesens nur an ihren eigenen Worten und Thaten erkennen. Man muss den Reflex und die Wirkungen ins Auge fassen, die sie in denen gefunden hat, deren Führer und Herr sie geworden ist.“ Das ist in ganz hervorragendem Masse der Fall mit den von dem Verf. ans meist florentinischen Hss. zum ersten Male herausgegebenen Berichten des ausgezeichneten Rechtsgelehrten Bartolomeo Redditi († 7. Febr. 1523), des Zeitgenossen und begeisterten Freundes Savonarola's. Gemeint ist dessen „Breve Compendio e Sommario della verita predicata e profetata dal R. P. fra Girolamo da Ferrara“, das Schnitzer in einer sorgfältigen, philologisch gut begründeten Ausgabe (S. 37—84) vorlegt. In seiner Einleitung (S. 7—36), welche die verschiedenen, in freundlichem und feindlichem Sinne über den grossen Prediger handelnden Schriftsteller unbefangen würdigt, weist der Verf. überzeugend nach, dass wir in Redditi einen durchaus zuverlässigen und glaubwürdigen Zeitgenossen und Verehrer Savonarola's zu sehen haben, der wenigstens wissentlich keine falschen Angaben macht. Im Gegenteil zeigt es sich, dass sich seine Aussagen durch anderweitige unanfechtbare Zeugnisse in schlagender Weise belegen lassen. Mit Recht erfreute er sich daher im Kreise seiner Gesinnungsgenossen, wie F. Benedetto und P. Serafino Razzi, hohen Ansehns und des Ruhmes eines allezeit wahrhaften Zeugen. Ja, Lorenzo Violi nahm in seine gross angelegte Lebensbeschreibung Savonarola's besonders aus Redditi's Verteidigungsschrift ansehnliche Bruchstücke auf. Bei den Späteren schwindet all-

mählich die Kunde von dem Compendio, das sich ja freilich hinsichtlich der Menge des von ihm überlieferten geschichtlichen Stoffes mit den ausführlichen Darstellungen Burlamacchi's und Pico's von Mirandola, eines Neffen des grossen Polyhistor, nicht messen kann. Aber durch die Zuverlässigkeit seiner Mitteilungen, durch welche gerade auf die so vielfach verdächtigten und angezweifelten Berichte der zuletzt genannten beiden Männer neues, durchaus vorteilhaftes Licht fällt, überragt es die Schriften aller anderen Gewährsmänner. Aus diesem Grunde, und weil es ein beredtes Zeugnis ablegt für die aufrichtige, ergreifende Verehrung, welche Savonarola trotz seines furchtbaren Endes von seinen Anhängern gezollt wurde, verdient die Hervorziehung dieses Zeugen aus dem Staube der Bibliotheken von Seiten Schnitzer's lebhaftere Anerkennung. Auch heute noch fühlen wir unmittelbar den Pulsschlag der Rührung und Begeisterung jener grossen Zeit, und es gemahnt fast an die Tage Jesu, von dessen herzerschütternder Rede die Diener der Hohenpriester bei Johannes 7, 46 bezeugen: „Es hat nie kein Mensch also geredet wie dieser Mensch“ — wenn Redditi, ein gelehrter Jurist und in theologischen, besonders patristischen Dingen wohlbewandeter Mann, von einer Predigt Savonarola's 1495, die er nachschrieb, bekennt: „perche io non volsi, et s' io havessi voluto, non harei potuto, tanto mi vinse la dolcezza delle parole di questa predica“, — und wenn er die Charfreitagspredigt desselben in eben jenem Jahre, tief ergriffen und schmerzbewegt, nicht zu Ende schreiben konnte: „tanto fu il dolore et il pianto che mi sopravvenne, ch' io non potetti scrivere più.“ — Von geringerer Wichtigkeit, aber von unbestechlicher Wahrheitsliebe zeugend sind die Nachrichten Tommaso Ginori's in dessen von Schnitzer an zweiter Stelle (S. 94—104) aus einer von dessen eigener Hand herrührenden Aufzeichnung, herausgegebenem „Libro di debitori e creditori e ricordanze“. — Mögen Schnitzer's Forschungen zur Geschichte Savonarola's auch des weiteren so erfreuliche Ergebnisse aufzuweisen haben, wie die vorstehend kurz gekennzeichneten.

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

---

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.  
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

## XX.

# Über die Bedeutung der Abendmahlsworte.

Von

P. Lechler, Pfarrer in Ludwigsburg.

Die Kirchen haben ihre verschiedenen Erklärungen der Worte: „Dies ist mein Leib“ etc. dogmatisch festgelegt und sichergestellt; aber ein unbefangenes exegetisches Gewissen kommt damit nicht zur Ruhe, mit den symbolischen so wenig als mit den realistischen. Es ist daher — auch vom Standpunkt der kirchlichen Praxis aus — nur dankenswert, dass die neueren Untersuchungen über das Abendmahl im Neuen Testament und in der urchristlichen Gemeinde sich unverdrossen bemühen, eine befriedigende Deutung dieser Worte zu finden. Leider enttäuschen sie aber gerade in dem, worauf es ankommt. Auch sie werden die den früheren Auffassungen eigentümliche Irrationalität nicht los; was sie zusammengenommen wahrscheinlich machen, ist, dass die Worte Jesu überhaupt nicht als seine Worte zu verstehen sind, weil, „wenn die neutestamentlichen Berichte als historisch genommen werden, irgend eine symbolische Deutung gefordert werden muss, — eine solche aber aus unseren Texten sich nicht begründen lässt“, wobei dann der kirchengeschichtlichen Forschung überlassen bliebe, zu erklären, wie die Kirche dazu gekommen ist, diese Worte Jesu in den Mund zu legen.

(XLVI (N. F. XI), 4.)

31

Zu einem solchen Verzicht auf den geschichtlichen Charakter der Worte wird man sich aber zumal in der Praxis schwer entschliessen; lieber wird man auf jede Erklärung verzichten oder sich mit dem begnügen, was da ist. Die folgenden Zeilen möchten nun in der Kürze an die in sprachlicher Hinsicht am nächsten liegende, aber ganz vernachlässigte Auffassung der Worte erinnern, die wenigstens den Vorzug hat, dass die Worte als Worte Jesu in der von den Berichten gegebenen Situation ungewungen verstanden werden können.

Wenn wir die Worte „das Brot ist mein Leib, der Wein mein Blut“ für sich als einzelnes *λόγιον* *Ἰησοῦ* hätten, würde sich wohl Niemand bedenken, Jesus sagen zu lassen, was man sonst damit sagt. Man nennt das Brot oder eine andere Speise seinen Leib, wenn man sie als die Substanz des Leibes, als die Nahrung, von der man Kraft und Leben bekommt, auszeichnen will; den Wein oder ein anderes Getränke sein Blut, weil man ihm das Blut, das man hat, zu verdanken meint. „Vita panis“ sagt Tertullian, und Gregor von Nyssa legt ausführlich dar, wie *ὁ τὸν ἄρτον ἰδὼν τρόπον τινὰ τὸ ἀνθρώπινον βλέπει σῶμα*<sup>1)</sup>. Im Munde Jesu könnte der Sinn sein: ich lebe vom Brot, wie andere Menschen, darum bitte ich den Vater, dass er es mir gebe, und empfanges es mit Danksagung; oder: ich lebe vom Brot, das eine *βρωσις ἀπολλυμένη* ist, darum ist

<sup>1)</sup> *Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι ἡ τοῦ σώματος ἡμῶν φύσις αὐτῆ καθ' ἑαυτὴν ἐν ἰδίᾳ τινὲ ὑποστάσει ζωὴν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐπιρροῦσης αὐτῆ δυνάμεως συνεχῆ τε ἑαυτὴν καὶ ἐν τῷ εἶναι μένει . . . ἡ δὲ δύναμις αὐτῆ τροφή καὶ ἐστὶ καὶ λέγεται. Ἔτι δὲ οὐχ ἡ αὐτῆ πᾶσι τοῖς τρεφομένοις σώμασιν ἀλλὰ τίς κατάλληλος παρὰ τοῦ τὴν φύσιν οἰκονομοῦντος ἀποκεκλήρωται . . . ἀνθρώπῳ δὲ κατὰ τὸ προηγούμενον ἄρτος καὶ εἰς τὴν τοῦ ὑγροῦ διαμονὴν καὶ συντήρησιν ποτὸν γίνεται οὐκ αὐτὸ μόνον τὸ ὕδωρ, ἀλλ' ὄνῳ πολλάκις ἐφηθινόμενον . . . οὐκοῦν ὁ πρὸς ταῦτα βλέπων δυνάμει πρὸς τὸν ὄγκον τοῦ ἡμετέρου σώματος βλέπει. Ἐν ἐμοὶ γὰρ ἐκεῖνα γεγόμενα αἶμα καὶ σῶμα γίνεται καταλλήλως διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως πρὸς τὸ τοῦ σώματος εἶδος τῆς τροφῆς καθισταμένης. Orat. catechet. cap. 37.*

mein Leib auch vergänglich. Die Antithesen wären: der Mensch lebt nicht vom Brot allein, der Logos in ihm lebt vom Logos Gottes, oder *ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα*. In jedem Fall: mein Leib ist ein menschlicher Leib; wie Lagarde einmal bemerkt: weil er Mensch ist, nennt Jesus Brot und Wein seinen Leib und sein Blut.

Wir haben die Worte nun aber in den Berichten über das letzte Mahl; die Frage ist daher: Hat in diesem Zusammenhang eine solche Gleichsetzung von Brot und Leib einen Sinn? Die Berichte sind, auch abgesehen von den sogenannten Einsetzungsworten, darin einstimmig, dass Jesus schon beim letzten Mahle, nicht erst in Gethsemane, von der Erwartung seines nahen Todes tief ergriffen war. Wenn ihn nun der Gedanke bewegte, ob der Weg, den er nach dem Willen seines Vaters gehe, wirklich der Weg des Todes sein müsse, ob der Glaube seiner Jünger, dass er, wie das Volk vom Messias erwartete, ewiglich bleiben werde, nur ein Wahn sei, so war ihm das Brot, das er nach seiner Gewohnheit den Jüngern brach, ein recht eindruckliches Zeichen, dass dem Menschensohn nichts Anderes bereitet sein könne, als was eines jeden Menschen Loos auf diesem Wege sein müsste. „Dies ist mein Leib“: Mein Leib, von diesem Brot gespeist, das für die Menschen eine Speise ist zum Leben und zum Sterben, hat, wenn die Stunde gekommen ist, nichts voraus vor anderer Menschen Leib. Die Worte müssen nicht an seine Jünger gerichtet gedacht werden. Die fast abgerissene Kürze macht nicht den Eindruck, als wollte Jesus seinen Jüngern etwas sagen; die Ergänzung bei Lucas und im Korintherbrief hat ihren guten Grund. Erst als sich ihm beim Kelche der analoge Gedanke aufdrängt, spricht er für seine Jünger, aber jetzt, um *ἐν παρησῖα* auf seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod hinzuweisen, zugleich jedoch auch darauf, dass sein Tod ihnen zum Heile diene, und

dass er in des Vaters Reich mit ihnen wieder vereinigt werden werde.

Was diese Trostworte aussprachen, wurde der Glaube und die Hoffnung der christlichen Gemeinde; wie hätten sie nicht in ihr fortleben sollen! Aber auch, dass Jesus das Brot seinen Leib und den Wein sein Blut genannt hatte, blieb unvergessen. Zunächst wohl auch unverstanden. Wenn man aus der Erzählung Luc. 24 herauslesen darf, dass nichts der Gemeinde die Gegenwart ihres Herrn so fühlbar machte wie das Brotbrechen, so war dies sicherlich nicht darin begründet, dass ihr durch das Brot irgendwie der Leib Jesu vergegenwärtigt wurde. Aber die Worte konnten nicht immer unverstanden bleiben. Wenn sie in der Gemeinde fortlebten, mussten sie eine Bedeutung für sie bekommen, und wenn sie Niemand deutete, mussten sie sich selbst deuten. Freilich nicht in dem Sinne, in welchem Jesus die Worte gesprochen hatte. Dunkle Worte schaffen sich ihren Sinn nicht nach der reinen Vernunft oder der geschichtlichen Wahrheit, und der einfache Gedanke, dessen Gewicht Jesus in jener Stunde so tief empfand, konnte für die Gemeinde schlechterdings keine Bedeutung haben. Was der Art, wie sich solche Worte selbst auszulegen pflegen und dem Bedürfnis einer Zeit der Mysterien entsprach, war der Gedanke einer übernatürlichen geheimnisvollen Beziehung des Brotes auf den Leib Christi. Wie bald dieser Gedanke immer in den Gemeinden zur Geltung gekommen sein mag, bis zu der Urgemeinde kann man nicht zurückgehen; er müsste sich sonst gleichmässig verbreitet haben, und das war, soviel wir sehen, nicht der Fall. Unter den Abendmahlsberichten hat der im 1. Korintherbrief ausgesprochenenmassen eine Gemeindefeier im Auge, bei der der Abendmahls Worte Jesu, seines Todes und seiner Wiederkunft gedacht wird, und die nicht sowohl eine Fortsetzung der Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern als eine Wiederholung des letzten Mahls sein soll, und die sacra-



mentale Beziehung der Elemente auf Leib und Blut Christi soll in der heidenchristlichen Gemeinde dazu dienen, die durch die Form des Gemeindemahls und durch die Teilnahme an den Opfermahlzeiten bedrohte Gemeinschaft der Christen unter einander und mit Christus zu sichern und das Herrenmahl zu einem reinen Cultmahl zu machen. Dagegen weiss die Liturgie der Eucharistie in der Didache nicht nur nichts von einer sacramentalen Deutung von Brot und Wein, sie enthält nicht einmal eine Spur einer Beziehung auf die Einsetzungsworte, auf das letzte Mahl oder den Tod des Herrn.

Die Eucharistie der Didache ist das Sacrament des Brotes in demjenigen Stadium der Entwicklung, welches noch ganz aus dem Sinne des Evangeliums verstanden werden kann. Daran ändert sich nichts, wenn die Gemeinde auch daran gedenkt, dass zu ihrem Heile der Leib ihres Herrn gebrochen und sein Blut vergossen worden ist, und dass er beim letzten Mahle im Gedanken an seinen Tod Brot und Wein seinen Leib und sein Blut genannt hat. Die Kirche hat das Sacrament des Brotes mit der Zeit ganz auf die Abendmahlsworte und ihre sacramentale Deutung gestellt; sie musste das Mysterium haben. Das ist nun zweifellos etwas Anderes. Das Mysterium steht auf dem Buchstaben der Worte Jesu, aber Jesus hat seinen Jüngern kein mysteriöses reales oder symbolisches Essen zu ihrem Heile verordnet. Es hat sich möglicher Weise ganz innerhalb der christlichen Gemeinde entwickelt, aber nicht aus ihrem ursprünglichen Geiste; der ihm eigentümliche Gedanke ist auch in seiner rationalisirten Gestalt dem Evangelium fremdartig. Es ist ein christliches Mysterium, weil es dem religiösen Bedürfnis der christlichen Gemeinde entsprach und diese ihr Glauben und Hoffen mit ihm verbunden hat, aber die specifischen Gnadenwirkungen, welche die Kirche ihm zugeeignet hat, sind im Neuen Testament nicht daran geknüpft, schon darum nicht, weil dort, wenn man von Joh. 6 absieht,

überhaupt von keiner Gnadenwirkung des Sacraments die Rede ist; beim Genuss des gesegneten Brotes und des gesegneten Kelchs hat die Gemeinde gewiss einen geistlichen Segen erwartet und empfangen, aber aller geistliche Segen in himmlischen Gütern durch Christus ist ihr ohne irgend welche Beziehung auf das Sacrament verbürgt.

Auch die Lehrbegriffe der Kirchen haben das Mysterium und seinen Heilswert nicht wirklich im Zusammenhang der Lehre begründet. Das Abendmahlsdogma steht, ob die Auffassung realistisch oder symbolisch ist, auf der Spitze des Befehls Jesu. Es ist allein die Theologie der Geistlichkeit, der es in ihrer Art gelingt, den Genuss des Leibes und Blutes Christi unter Brot und Wein als ein wesentliches Heilsgut oder Gnadenmittel im System der Heilsordnung verständlich zu machen. Ein solcher dogmatischer Defect hat zweifelsohne, so lange der kirchliche Glaube unerschüttert ist, in der Praxis nichts zu bedeuten. Im Sacrament empfängt Jeder nach seinem Glauben. Wenn man aber nicht ohne Grund besorgt, die geschichtliche Kritik der überlieferten Auffassung der Abendmahls-einsetzung könnte auch in den Gemeinden Eingang finden und dem Sacrament noch mehr entfremden, so darf man wohl auch daran denken, dass die an der Abendmahlsfeier schon lange praktisch geübte Kritik in etwas wenigstens auch auf Rechnung der immanenten Kritik der kirchlichen Abendmahlslehre (und Ordnung) zu setzen ist.;

---

XXI.

**Die paulinische Vorschrift über die  
Kopfbedeckung der Christen.**

Von

Rev. Dr. **Wm. Weber**, B. D., Ph. D.  
in St. Louis (Verein. Staaten).

Wer zum ersten Male das Henochbuch in die Hand nimmt mit der Erwartung, darin wichtige Aufschlüsse über neutestamentliche Fragen zu finden, wird sich in den meisten Fällen sehr enttäuscht sehen. Die Schrift enthält nämlich vor allen Dingen viele Angaben über den Himmel, die Erde und Unterwelt sowie deren Bewohner, die mit unserem heutigen Wissen unter keiner Bedingung mehr zu vereinigen sind. Wir können uns daher auch nicht darüber wundern, dass nicht allein die christliche Kirche, sondern auch die jüdische Synagoge vor vielen hundert Jahren bereits das Buch als Quelle religiöser Belehrung und Erbauung fallen gelassen hat.

Diese Thatsache darf uns freilich nicht blind dagegen machen, dass das Henochbuch unter den ersten Christen ein ganz ausserordentliches Ansehen genossen hat. Denn diesen erschienen noch die erst späterhin beanstandeten Mitteilungen der Schrift als ganz begreiflich und der Wirklichkeit entsprechend. Das ist aber gerade der Grund, weshalb ein eingehendes Studium des Henochbuches von so grosser Bedeutung für das richtige Verständnis des Neuen Testaments ist. Es macht uns in unmissverständlicher Sprache mit den eigentümlichen, uns vielfach so fernstehenden Anschauungen der Zeit- und Volksgenossen Jesu Christi und seiner Apostel bekannt. Dadurch aber

erst, indem wir die allgemeine jüdische Volksbildung jener Zeit erkennen, werden wir in den Stand gesetzt, die spezifisch christlichen Lehren und Grundsätze in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu begreifen und zu würdigen.

In diesem Sinne möchte ich nachzuweisen versuchen, dass schon Tertullian mit vollem Recht für die Erklärung von 1. Kor. 11, 10 auf die bösen Engel des Henochbuches verwiesen hat.

Diese Stelle gehört dem Abschnitt 1. Kor. 11, 2—15 an. Der Apostel Paulus giebt darin eine eigentümliche Vorschrift — das entsprechende griechische Wort heisst *παράδοσις* (Vers 2) —, die nach unseren Begriffen eher in das Gebiet der weltlichen Mode als des sittlich-religiösen Lebens fällt. Er ordnet nämlich recht nachdrücklich an, dass jeder Mann, der betet oder weissagt, sein Haupt entblößen soll, während jede Frau, die dasselbe thut, ihren Kopf züchtig zu verhüllen hat.

Es kommt zunächst darauf an, festzustellen, unter welchen Umständen und an welchem Orte dieses Gebot beobachtet werden soll. Die Antwort darauf lautet: beim Beten und Weissagen. Der Begriff des Betens steht allgemein fest und hatte im Zeitalter des Apostels denselben Umfang wie heute. Es gab auch damals schon zwei Hauptarten von Gebet, nämlich das individuelle Gebet, das im stillen Kämmerlein zu pflegen ist, und das öffentliche Gebet, das vornehmlich im öffentlichen Gottesdienst seine Stätte findet. Die ältesten Nachrichten über die gemeinsamen Gottesdienste der ersten Christen lassen denn auch keinem Zweifel darüber Raum, dass bei diesen Gelegenheiten gebetet wurde.

Der Begriff des Weissagens ist nicht ganz so einfach zu bestimmen, da dem deutschen Worte die Idee des Vorherwissens und Vorherverkündens der Zukunft eigentümlich ist. Diese Idee aber tritt in unserem Abschnitt fast ganz in den Hintergrund. Zum Glück besitzen wir im 14. Capitel unseres Briefes eine längere Auseinander-

setzung des Apostels über das Weissagen, wie er es in der korinthischen Gemeinde und selbstverständlich auch anderswo geübt haben wollte. Darnach war es in erster Linie eine Art öffentlichen Redens bei den gottesdienstlichen Versammlungen der ersten Christen. Es traten gewöhnlich zwei oder drei Redner auf, und zwar einer nach dem anderen. Im Gegensatz zum Zungenreden war das Weissagen ein allgemein verständliches Sprechen. Selbst solche, die nicht zur Gemeinschaft der Christen gehörten, konnten dadurch erreicht und beeinflusst werden. Der Hauptinhalt einer Weissagung war „Besserung, Ermahnung und Trost“, d. h. sie umfasste das ganze Gebiet christlicher Heilswahrheit und Lebenserfahrung. Der Zweck konnte aber unter Umständen auch Bekehren eines Ungläubigen oder auch Überzeugen und Gewinnen eines mit dem Christentum noch Unbekannten sein. Man wird daher kaum irre gehen, wenn man das Weissagen des ersten Korintherbriefes direct mit unserem Predigen identificirt. Das Predigen aber in der Versammlung der Gemeinde ist eine gottesdienstliche Handlung. Da nun das zunächst erwähnte Beten ebenfalls, wie oben bemerkt, eine gottesdienstliche Handlung sein kann, so bezieht sich die Vorschrift des Apostels auf die Kopftracht der Christen bei ihren Gottesdiensten.

Es bleibt nur noch zu untersuchen, ob die Worte: „Jeder Mann, der betet oder weissagt“ u. s. w. so aufzufassen sind, dass es sich dabei um active Beter und Prediger, mit anderen Worten, um die Leiter der gottesdienstlichen Versammlungen handelt, oder ob die Vorschrift auch auf die passiv am Gottesdienst teilnehmenden Gemeindeglieder Anwendung findet. Die Entscheidung darüber ist durch das, was Paulus über die betenden und weissagenden Frauen sagt, bedingt. Aus dem 14. Capitel geht ganz unzweideutig hervor, dass der Apostel ganz entschieden gegen das active Auftreten von Frauen beim öffentlichen Gottesdienst war. Die Frauen sollten in den

Gemeindeversammlungen schweigen. Es ist für eine Frau eine Schande, in einer Gemeindeversammlung das Wort zu ergreifen. Selbst wenn sie etwas nicht recht verstanden hatten, sollten sie nicht in der Versammlung, sondern daheim ihre Männer um Auskunft bitten. Paulus kann daher in unserem Abschnitt, der mit dem 14. Capitel in engstem Zusammenhange steht, gar nicht an eine als Vorbeter und Prediger fungierende Frau gedacht haben. Die Worte: „Jeder Mann, der betet oder weissagt“, und „Jede Frau, die betet oder weissagt“, können deshalb nichts Anderes bedeuten als: „Jeder Mann und jede Frau, die am öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde teilnehmen.“ Die Vorschrift des Apostels Paulus über die Kopfbedeckung bezieht sich demgemäss auf alle Christen ohne Ausnahme, aber nur bei ihrem Erscheinen in der Kirche, nicht an anderen Orten und im gewöhnlichen Leben.

Das Gebot selber ist ein zweifaches, eins für die Männer und ein anderes für die Frauen. Dass es dem Apostel sehr wichtig erschien, beweist die öftere Wiederholung und mehrfache Begründung. Es heisst zunächst von den Männern: „Ein Mann, der beim Beten oder Weissagen etwas auf dem Haupte hat, schändet sein Haupt.“ Das bedeutet natürlich: Ein Mann soll beim Gottesdienst barhäuptig sein. Es wird auch kurz darauf noch einmal gesagt: „Ein Mann soll sein Haupt nicht bedecken,“ nämlich beim Gottesdienst. Umgekehrt aber behauptet der Apostel: „Jede Frau, die unbedeckten Hauptes betet oder weissagt, schändet ihr Haupt.“ „Sie soll sich bedecken.“ „Die Frau soll eine Macht auf dem Haupte haben.“ „Richtet bei euch selbst, ob es anständig ist, dass eine Frau unbedeckt vor Gott bete?“ In der christlichen Gemeinde zu Korinth nahmen augenscheinlich Männer wie Frauen entblössten Hauptes am Gottesdienst teil. Der Apostel billigt diese Sitte, die ohne Zweifel griechischen Ursprungs ist, während nach jüdischem Gebrauch sowohl Männer als auch Frauen ihr Haupt beim Gottesdienst be-

deckt halten, nur für die Männer, aber nicht für die Frauen. Diesen schärft er vielmehr ein, die jüdisch-orientalische Mode anzunehmen.

Eine kleine, wenn auch nicht sehr leicht zu beiseitigende Schwierigkeit bieten die Worte: „Die Frau soll eine Macht auf dem Haupte haben“ dar. Das von Luther mit „Macht“ übersetzte Wort muss etwas bezeichnen, was Frauen als Kopfbedeckung diene. Das beweist unzweideutig der ganze Zusammenhang. Das Gerlach'sche Bibelwerk bemerkt dazu: „Die ‚Macht‘ bedeutet hier: das Zeichen der Macht eines Anderen über sie. Das freie, offene Haupt ist das Zeichen der Unabhängigkeit und der Herrschaft, das bedeckte und verhüllte der Unterwürfigkeit.“ Ob das aber die wirkliche Bedeutung des entsprechenden griechischen Wortes *ἐξουσία* sein kann, erscheint mir nicht ganz sicher. Das Wort bedeutet für gewöhnlich im abstracten Sinne „Macht“, im concreten Sinne „Machtgebiet“ und in der Mehrzahl auch die Träger der Macht, „die Beamten“. Von Zeichen der Macht kann schwerlich die Rede sein. Keine der eben genannten landläufigen Bedeutungen jedoch genügt unserer Stelle. Wenn sich dagegen nachweisen liesse, dass *ἐξουσία* ebenfalls „Schutz“ und „das, was schützt,“ bedeute, so wäre uns geholfen. So lange das aber nicht geschehen ist, darf ich vermuten, dass dieses Wort einem alten Schreibfehler seinen Ursprung verdankt. Der Abschreiber hat das ihm geläufigere *ἐξουσία* an Stelle eines Wortes, das wirklich eine Kopfbedeckung bezeichnete, gesetzt. Andere sind ihm darin gefolgt, möglicher Weise, weil das neue Wort so viel geheimnisvoller aussah als das ursprüngliche. Das letztere könnte vielleicht *καυσία* gewesen sein. Oder aber das jetzige Wort war der populäre Name der gewöhnlichen Kopfbedeckung der Frauen jener Zeit. Eins ist unbedingt gewiss und wird nirgends in Abrede gestellt, das Wort, entweder das jetzige oder ursprüngliche, muss irgend eine damals allgemein getragene weibliche Kopf-

bedeckung bezeichnen, einerlei, ob es ein Schleier, ein Kopftuch, eine Haube oder ein Hut gewesen ist.

Weil der Apostel sein Gebot von der Kopftracht der Männer und Frauen beim Gottesdienst mit solchem Nachdruck einschärft, können wir nicht umhin, anzunehmen, dass die Korinther es strict befolgt haben. Ferner dürfen wir uns auch dessen getrost versichert halten, dass der Apostel diese Regel nicht allein für Korinth, sondern für alle von ihm gegründeten und beeinflussten Gemeinden verbindlich gemacht hat. Die Sache hatte ganz offenbar in seinen Augen grosse Wichtigkeit, und er vertrat an allen Orten dieselbe Auffassung von der christlichen Religion. Nun ist der Apostel Paulus der Begründer der heidenchristlichen Kirche, wohingegen die zwölf Urapostel die Väter der schon längst verschollenen judenchristlichen Kirche sind. Darum müssen alle gegenwärtig bestehenden christlichen Kirchen als Zweige der paulinischen heidenchristlichen Kirche anerkannt werden. Wenn wir daher in allen heutigen christlichen Kirchen die Sitte finden, dass die Männer entblössten Hauptes, die Frauen dagegen bedeckten Kopfes am Gottesdienste teilnehmen, so können wir dem Schlusse nicht entgehen, dass diese Sitte auf die Verordnung und Einführung des Apostels Paulus zurückgeht, wie sie uns z. B. in unserer Stelle erhalten ist.

Dieser Schluss wird zu völliger Gewissheit, wenn sich nachweisen lässt, dass die von Paulus so energisch befürwortete Sitte ursprünglich bei keinem der Völker geherrscht hat, die im Laufe der Zeit in den Kreis des Christentums hineingezogen worden sind. Von den Juden zunächst ist bereits erwähnt worden, dass bei ihnen nicht nur die Frauen, sondern auch die Männer bedeckten Hauptes am Gottesdienste teilnehmen. Die Griechen waren, wie in Bezug auf Kleidung überhaupt, so auch in Bezug auf die Kopfbedeckung, gänzlich vorurteilsfrei. Sie trugen letztere nur zum Schutze gegen die brennende Sonne und die Unbilden des Wetters. Darum entledigten sich beide



Geschlechter beim Betreten einer Behausung ihrer allenfälligen Kopfbedeckung. Aus diesem Grunde wohnten die Frauen in der ersten Christengemeinde zu Korinth im Anfange auch, ohne etwas Arges dabei zu denken und ohne Anstoss dadurch zu erregen, ohne Kopfbedeckung den Zusammenkünften der Gemeinde bei. Bei den Römern haben meines Wissens Männer wie Frauen bei Opfern und Gebeten ihr Haupt verhüllt. Von den Frauen bezeugt das z. B. Juvenal in der sechsten Satire. Er sagt dort (V, 390 ff.) von einer gewissen hochgestellten römischen Dame:

Stetit ante aram, neque turpe putavit,  
 Pro cithara velare caput, dictataque verba  
 Pertulit, ut mos est, et aperta palluit agna.

Von der entsprechenden Sitte der römisch-heidnischen Männer im Gegensatz zur christlichen Sitte handelt Tertullian ziemlich ausführlich, und zwar, wenn ich nicht irre, in seiner Schrift *De Virg. Veland.* (vgl. auch *C. Marc.*). Bei den Kelten und alten Germanen erschienen Männer und Frauen, die letzteren häufig als Priesterinnen, barhäuptig bei den Opfern. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, dass die paulinische Vorschrift von der männlichen und weiblichen Kopftracht beim Gottesdienst bis auf den heutigen Tag in den christlichen Kirchen befolgt wird. Die Männer nehmen ihren Hut ab. Die Frauen dagegen behalten ihn auf. Die letztere Sitte ist ganz und gar nicht ein Auswuchs weiblicher Eitelkeit, wie man wohl manchmal annimmt, die den Zweck habe, dem mehr oder weniger guten Geschmack des schöneren Geschlechts bei der Auswahl modischer Kopfbedeckungen Spielraum zu gewähren, sondern beweist im Gegenteil, wie konservativ und gehorsam es in allen mit der Religion in Verbindung stehenden Fragen ist.

Es muss aber in diesem Zusammenhange noch erwähnt werden, dass der Einfluss des paulinischen Gebotes weit über die Grenzen der Kirche in das rein weltliche

Gebiet hinein vorgedrungen ist. Es wird z. B. auch an solchen Orten wie im Theater und Concertsaal befolgt. Es ist eine wohlbekannte Thatsache, dass das Theater bei den alten Griechen ein religiöses Institut war. In ähnlicher Weise ist auch das moderne Theater aus der Kirche hervorgegangen. Die Stürme der Völkerwanderung fegten die griechisch-römische Cultur aus den Ländern des westlichen Europas. Die Kirche allein bewahrte die Keime dieser alten Civilisation, pflegte sie und theilte sie allmählich den Völkern mit, die ihre Autorität anerkannten. Auf diese Art wurde die christliche Kirche des Mittelalters die Pflegemutter aller modernen Künste und Wissenschaften. Musik, Poesie, Bildhauerkunst, Malerei, Architektur u. s. w. waren während ihrer Lehrzeit Handmägde der Religion und Kirche. Weihnachtsspiele, Darstellungen der Passionsgeschichte und Osterspiele waren die Anfänge des modernen Schauspiels und der modernen Oper. Derartige Aufführungen wurden an den öffentlichen Cultusstätten abgehalten und galten als öffentliche Gottesdienste. Es war daher nur natürlich, dass die Männer dabei ihre Hüte und Mützen abnahmen, während die Frauen ihre Kopfbedeckung aufbehielten, gerade wie bei den regelmässigen Sonntags- und Werktagsgottesdiensten.

Als dann im Laufe der Zeit das Theater, die Oper und der Concertsaal sich von der Kirche emancipirten und eine selbständige Laufbahn begannen, war den Leuten die paulinische Vorschrift durch jahrhundertelange Gewöhnung so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, dass die Frauen nicht mehr daran dachten, anders als mit bedecktem Haupte in einem öffentlichen Locale zu erscheinen. Der Ursprung der Sitte war längst vergessen. Niemand kümmerte sich um ihre wirkliche Bedeutung. Jedermann war überzeugt, dass anständige Frauen gar nicht anders handeln könnten. Das bedeckte Haupt galt geradezu als besonderes Vorrecht des weiblichen Geschlechts; und die Frauen würden sich wie ein Mann erhoben haben, um

dieses ihr uraltes Privilegium gegen einen Jeden zu verteidigen, der daran gedacht hätte, sie darin zu stören.

Das ist in kurzen Zügen die Geschichte der Sitte, dass Frauen in der Öffentlichkeit, einerlei ob im Freien oder innerhalb eines Gebäudes, ihre Kopfbedeckung tragen; und ich hoffe, dass es mir gelungen ist, nachzuweisen, dass diese Sitte auf den grossen Heidenapostel Paulus als ihren Begründer zurückweist. Dabei aber ist es schwer, ein Lächeln zu unterdrücken. Denn unserem modernen Gefühl erscheint die Sache eigentlich zu kleinlich und unwichtig, als dass der Apostel Paulus sich deswegen hätte ereifern sollen. Um so gespannter aber sind wir darauf, seine Gründe für die eigentümliche und doch so allgemein befolgte Vorschrift kennen zu lernen.

Der Hauptgrund, weshalb der Mann entblössten Hauptes, die Frau dagegen nur mit verhülltem Kopfe vor Gott erscheinen darf, ist nach Paulus' eigenen Worten der Umstand, dass die Frau, mit dem Manne verglichen, ein untergeordnetes, minderwertiges Geschöpf ist. Paulus schliesst das aus dem biblischen Schöpfungsberichte. Darnach ist der Mann ein Ebenbild und Abglanz Gottes, d. h. er ist in seiner äusseren Erscheinung Gott ähnlich. Ferner ist der Mann nicht aus der Frau und wegen der Frau gemacht worden, sondern umgekehrt die Frau aus der Rippe des Mannes, um dem Manne eine Gefährtin zu geben. Im ursprünglichen Schöpfungsplane war die Frau nicht mit in Anschlag gebracht. Es gab deshalb auch Leute, die bezweifelten, ob die Frau überhaupt eine Seele besitze. Um diese Überlegenheit des Mannes über das minderwertige Geschöpf, Frau genannt, äusserlich zu kennzeichnen, verordnete Paulus, dass der Mann freien, unbedeckten Hauptes, die Frau dagegen mit verhülltem Kopfe am Gottesdienst teilzunehmen habe.

Der zweite Grund, den Paulus zur Begründung seiner Vorschrift anführt, ist mehr ästhetischer Natur. Es ist gerade so unpassend für eine Frau, mit unbedecktem

Haupte dem Gottesdienste beizuwohnen, als wenn sie sich ihr Haar abschneidet oder gar abrasirt. Die Natur selber lehrt nach Paulus, dass es für einen Mann eine Schande ist, wenn er sich das Haar lang wachsen lässt, während lange Haare für Frauen eine Ehre sind. Darum, weil eben die langen Haare der Frau als Kopfbedeckung gegeben sind, muss sie darüber noch eine zweite künstliche Bedeckung tragen.

Der dritte Grund ist nur ganz kurz in den Worten „um der Engel willen“ angedeutet. Diese Worte können nur erklärt werden, wenn wir dabei an die gefallenen Engel des Henochnbuches denken, die, durch die Schönheit der Menschentöchter verführt, den Himmel verliessen, auf die Erde herniederstiegen, sich Frauen nahmen, Kinder erzeugten und dabei alle Arten von Bosheit und Übel auf Erden verbreiteten. Natürlich sind es nicht jene vor der Sündflut gefallenen Engel, um deren willen die Frauen ihr Haupt verhüllen sollen. Denn diese liegen schon längst in einem tiefen, dunkeln Loche in der Wüste Dudael eingekerkert und warten dort auf das Endgericht. Aber der Apostel denkt augenscheinlich, dass die noch im Himmel befindlichen Engel ähnlich versucht werden können, wenn sie beim Gottesdienst der Christen Gelegenheit haben, die Gesichtszüge von schönen Frauen zu studiren. Dieser Gefahr wollte er vorbeugen. Denn die Folgen waren ganz unberechenbar. Der erste Sündenfall der Himmelsbewohner hatte unzählige Leiden, die Sündflut und die Umtriebe böser Geister auf Erden zur Folge gehabt. Eine zweite Wiederholung derselben Sünde musste um so schwerere Strafen nach sich ziehen, als sowohl Engel wie Menschen genügend gewarnt waren. Eine andere Erklärung lässt sich für unsere Stelle nicht beibringen. „Um der Engel willen“ könnte nur heissen: Um die Engel zu ehren, oder: Zum Schutze gegen die Engel. Es ist nicht einzusehen, inwiefern die Engel dadurch geehrt werden, dass ihnen die Frauen durch eine Kopfbedeckung die Möglichkeit

nehmen, ihre Gesichter zu sehen. Dagegen besitzen wir für die Auffassung: Zum Schutze gegen die Engel, eine sehr ausführliche Parallele im Henochbuche; und es steht fest, dass der Apostel Paulus dieses Buch gekannt und benutzt hat. Wir haben daher kaum eine andere Wahl, als die Abhängigkeit unserer Stelle vom Ideenkreise des Henochbuches anzuerkennen.

Die ganze Beweisführung zu Gunsten seiner auf jüdischen Vorurteilen und nicht auf christlicher Offenbarung beruhenden Vorschrift ist ja, mit modernem Massstabe gemessen, so wenig überzeugend, dass wir uns kaum dagegen sträuben können, anzuerkennen, dass der Apostel Paulus an das Märchen von den verheirateten Engeln geglaubt hat. Wir denken deshalb wahrlich nicht geringer von unserem Dr. Martin Luther, weil er in ähnlicher Weise als Kind seiner Zeit davon überzeugt gewesen ist, dem leibhaftigen Gottseibeius das Tintenfass an den Kopf geworfen zu haben. Auch ist es nicht gerade gleichgültig, beobachten zu dürfen, wie schon im apostolischen Zeitalter selber von einer solchen Autorität wie Paulus dem Christentum unwesentliche und seiner Natur ganz fremdartige Bestandteile beigemischt worden sind. Denn wenn das im Falle der Kopfbedeckung geschehen ist, so mag es auch in Bezug auf andere Dinge geschehen sein.

Es ist kaum nötig, die von dem Apostel angeführten Gründe einer Kritik zu unterziehen. Die Zeiten haben sich geändert und mit den Zeiten die Menschen. Unsere Frauen geben nicht mehr so unbedingt zu, dass sie, mit dem Manne verglichen, einer niedrigeren Classe von Lebewesen angehören. Sie behaupten trotz der Schöpfungsgeschichte, dem Manne ebenbürtig zu sein. Und welcher vernünftige Mann wird bestreiten wollen, dass bei allen Unterschieden, körperlichen, geistigen wie seelischen, die Frau nicht doch dem Manne vollkommen ebenbürtig sei? Es kommt sogar nicht zu selten vor, dass die Frau ihrem Ehegatten in jeder Beziehung überlegen ist.

Der zweite Grund ist noch viel weniger stichhaltig. Unsere Begriffe von dem, was ehrbar und züchtig für eine Frau ist, soweit bloss Haartracht und dergleichen in Betracht kommt, sind weitherziger geworden. Es giebt Frauen genug, die durch Krankheit z. B. ihr langes Haar verloren haben oder aus sonstigen Gründen ihr Haar kurz tragen und schneiden lassen.

Vom dritten Grunde des Apostels brauchen wir kaum noch zu reden. Die christliche Kirche hat die Geschichte vom Fall der Engel im Henochbuche schon längst, wenn nicht officiell, so doch thatsächlich ins Gebiet der Fabel verwiesen. Der Nachklang daran hat ganz andere Gestalt angenommen. Aus den gefallenen Engeln des Henochbuches sind in der christlichen Sage auf Grund gewisser Erzählungen der griechischen Mythologie aufrührerische Engel geworden, die vor der Schöpfung der Welt bereits wie die himmelstürmenden Titanen den Versuch gemacht haben sollen, Gott vom Throne zu stossen. Diese Auffassung hat bekanntlich in Milton's „Verlorenem Paradiese“ ihre Ausbildung gefunden.

Das Resultat dieser Untersuchung ist ein zwiefaches. Soweit die Vorschrift des Apostels Paulus über die Kopfbedeckung der Christen beim Gottesdienst in Betracht kommt, haben wir uns überzeugt, dass dieses Gebot vom christlichen Standpunkte aus unhaltbar ist. Unsere Frauen mögen sich darnach richten oder nicht. Sie haben unbedingt das Recht, den Gehorsam zu versagen, wenn dieser Gehorsam das Bekenntnis in sich schliessen soll, dass die Männer in höherem Grade Ebenbilder Gottes sind als die Frauen; wenn die Kopfbedeckung ein Zeichen grösserer Ehrbarkeit sein soll, und wenn sich damit der Aberglaube, dass Engel durch Frauenschönheit zu Unzucht verführt werden könnten, verbindet. Auf der anderen Seite aber ist es im höchsten Grade interessant, zu beobachten, wie der mit Recht so hoch geschätzte Apostel Paulus durchaus ein Kind seiner Zeit und seines Volkes ist und als solches

auch die Beschränkungen seiner Zeit und seiner Nation teilt. Dass er der christlichen Kirche eine Sitte aufgedrungen hat, die unbedingt solchen Vorurteilen und Beschränkungen ihren Ursprung verdankt, muss uns doppelt verpflichten, auch beim Urchristentum und erst recht beim Christentum in seiner modernen Gestalt darauf bedacht zu sein, den Kern von der Schale, das Wesentliche vom Zufälligen, das Ewige vom Vergänglichlichen trennen zu lernen. Nur dann können wir hoffen, der in Christus geoffenbarten Wahrheit immer näherzukommen und wie in der Liebe so im Glauben immer völliger zu werden.

---

## XXII.

# Die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums in der Ignatius-Frage.

Von

**A. Hilgenfeld.**

Herr Professor D. Adolf Jülicher in Marburg, dessen Anzeige meiner Ausgabe der „Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistolae et martyria“ in der Deutschen Literaturzeitung 1902, No. 42, zu beleuchten die Verhandlung mit Otto Pfeleiderer (in dieser Zeitschrift 1903, II, S. 171—194) Gelegenheit bot, hat „angesichts der glänzenden Ignatius-Ausgaben aus jüngster Zeit, von Zahn, Lightfoot, Funk“ „die Belastung des Büchermarktes mit dieser Ausgabe“, in welcher er Akribie in hohem Grade vermisst und ein Muster von Unübersichtlichkeit erkennt, „kaum verständlich“ gefunden. Dass Johannes Dräseke, gleichfalls mit Jülicher's Behandlungsweise aus Erfahrung bekannt, meine Ausgabe, bei welcher er wesent-

lich mitgeholfen hat, so nicht verurteilt hat in der Wochenschrift für klassische Philologie 1902, no. 51, versteht sich von selbst. Ganz anders ist sie auch beurteilt worden von dem Giessener Theologen *Gustav Krüger* in dem *Litterar. Centralblatt* 1902, No. 38, und von dem Münchener Dr. *C. Weyman* in der Berliner philologischen Wochenschrift 1903, No. 14, u. s. w. Ganz anders hat über meine Ausgabe auch geurteilt ein jüngerer Marburger Theologe, Dr. *Rudolf Knopf*, auch den Lesern dieser Zeitschrift, (1900, IV, S. 626—638) wohl bekannt, der tüchtige Herausgeber des ersten Clemensbriefes und der auserwählten Märtyreracten. Derselbe hat durchaus nicht die Anlage, auf litterarischem Gebiete ein zweiter *Konrad von Marburg* zu werden, und sagt in der *Theol. LZtg.* 1903, No. 11, über meine Ausgabe: „Die Zusammenstellung der Ignatius-Texte, die H. bietet, ist sehr dankenswert. *Zahn's* Recension in seiner vorzüglichen Ausgabe liegt etwas zurück, *Lightfoot* ist umfangreich und teuer. Es ist darum von vorn herein zu begrüßen, dass wir neben *Funk* nun auch protestantischerseits eine handliche und vollständige Ausgabe der Ignatianen besitzen, und auch gegen die Bevorzugung, die H. dem *Lateiner* zu teil werden lässt, ist nichts einzuwenden.“ Vollends *F. X. v. Funk*, Verfasser einer „der glänzenden Ignatius-Ausgaben aus jüngster Zeit“, bemerkt in der *Theolog. Quartalsschrift* 1903, III, S. 458 f.: „Die Ausgabe zeugt von der bewährten Umsicht, Genauigkeit und Sachkenntnis *Hilgenfeld's*.“ Dass ich den berühmten katholischen Theologen von der Unehtheit der Ignatius-Briefe überzeugen würde, habe ich gar nicht erwartet.

Hinsichtlich der Unehtheit der 7 von *Eusebius* bezeugten Briefe weicht freilich auch der protestantische *Knopf* gänzlich von mir ab. Zwar die einstimmige Überlieferung der alten Kirche, dass *Ignatius* unter Kaiser *Trajanus* (98—117) Märtyrer geworden ist, hält er nicht mehr ganz aufrecht, behauptet nur, dass die Ignatius-



Briefe „noch ins erste Drittel des 2. Jahrhunderts“ fallen, also auch denkbar seien unter Kaiser Hadrianus (117—138), von welchem die alte Überlieferung über das Martyrium des Ignatius nicht das Geringste weiss. Aber die Echtheit der kürzeren 7 Ignatius-Briefe, welche auch A. Ritschl als solche verworfen hat, stützt er auf „die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums“.

Dass die Ignatius-Briefe starke Einflüsse des Gnosticismus darbieten, kann auch Knopf nicht bestreiten. Aber „die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums“ soll gelehrt haben, dass es ‘gnostische’ Theologie schon im 1. Jahrhundert „innerhalb und ausserhalb der Gemeinden“ gegeben habe, und dass gerade Syrien und Asien der Boden dieser Religionsbewegung gewesen sei. Von „der vertieften Erkenntnis des Urchristentums“ habe ich hinsichtlich des Gnosticismus nach ihrem ersten Auftreten sofort eingehend Kenntnis genommen in dieser Zeitschrift 1890, I, S. 1—77. Aber davon bin ich nicht überzeugt worden, dass es im 1. Jahrhundert schon innerhalb der christlichen Gemeinden eigentlich ‘gnostische’ Theologie gegeben habe. Hegesippus (bei Euseb. H. E. III, 32, 7. 8; vgl. IV, 23, 4) bezeugt es doch ausdrücklich, dass bis zu den Zeiten Kaiser Trajan’s, bis zu dem Ableben aller Apostel und der unmittelbaren Hörer des Herrn die Kirche eine reine und unbefleckte Jungfrau blieb, dass Irrlehrer erst, als von den Aposteln Niemand mehr übrig war, unverhüllt der Predigt der Wahrheit *τὴν ψευδώνυμον γνώσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν*. Hat der Apostel Johannes die Kaiserzeit Trajan’s noch erlebt, und ist unter diesem Kaiser, wie ausnahmslos überliefert ist, Ignatius Märtyrer geworden, so bleibt für solches Emporkommen der gnostischen Häresie, wie es die den Namen des Ignatius führenden Briefe voraussetzen, keine genügende Zwischenzeit übrig. Clemens Alex. Strom. VII, 17, 106 lässt vollends erst seit der Kaiserzeit Hadrian’s die Erfinder der Häresien aufgetreten sein. Gewiss haben Basilides und Valentin Vor-

läufer gehabt. Gewiss sind gerade Syrien (Antiochien) und Asien (Ephesus) der Boden gnostischer Bewegung gewesen. Aber Knopf behauptet zu viel: „Weder die Aeonen noch das Pleroma [noch nicht bei Philo], weder die Archonten noch der Doketismus, weder der ‘character indelebilis’ der einzelnen Menschenseelen noch die physische Erlösungslehre stammen von den grossen gnostischen Schulen des 2. Jahrhunderts her, sondern alle diese Lehren und Speculationen sind viel älter, und der Beweis dafür lässt sich aus den sicher vorignatianischen Documenten altchristlicher Litteratur führen.“ Gerade bei dem ‘character indelebilis der einzelnen Menschenseelen’, welchen Knopf den 7 Ignatius-Briefen nicht abzusprechen vermag, beweist Irenaeus *adv. haer.* I, 24, 2 das Gegenteil, da er über Saturninus ausdrücklich bemerkt: „Duo autem genera hic primus plasmata esse ab angelis dixit, alterum quidem nequam, alterum autem bonum.“ Das Eindringen der Gnosis in das Christentum können wir überhaupt noch genauer bestimmen. In Syrien war Simon’s Schüler, Menander in Antiochien, noch nicht christlich, sondern erst dessen Schüler Saturninus hat unter Kaiser Hadrianus in Christo den gottgesandten Erlöser anerkannt. In Asien ist etwas früher, noch in der letzten Lebenszeit des Apostels Johannes, Kerinth mit seiner eigenartigen Gnosis ohne bekannte Nachfolger aufgetreten, — wie ich nachgewiesen zu haben meine, mit einer gnostischen Umbildung des antipaulinischen Judenchristentums, auf welche der selbst antipaulinische Judenchrist Hegesippus keine Rücksicht nimmt. Ein wenig fruchtbarer Seitenzweig des Gnosticismus.

Auch die Verfassungsverhältnisse, welche in den kürzeren 7 Ignatius-Briefen vorausgesetzt werden, sollen durch „die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums“ ganz glaublich gemacht werden. „Wenn die sieben apokalyptischen Sendschreiben vielleicht, die Pastoralbriefe wahrscheinlich, der III. Joh[annesbrief] sicher den

Episkopat des Einen innerhalb der Gemeinde voraussetzen, dann sind im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts auch die Verfassungsverhältnisse der Ignatius-Briefe sehr wohl denkbar. In Asien ist der monarchische Episkopat, soweit wir sehen können, sicher aufgekommen, und er ist schon vor der grossen gnostischen Gefahr dagewesen.“ Ich habe den monarchischen Episkopat vielmehr aus der christlichen Urgemeinde in Palästina hergeleitet (in dieser Zeitschrift 1900, I, S. 98—115). In die Heidenkirche scheint er mir weder ohne Weiteres noch vollends in solcher Zuspitzung wie in den Ignatius-Briefen übertragen zu sein (ebendas. II, S. 223—245). Hier handelt es sich, soviel ich sehe, um die allmählich aufkommende Überordnung des *ἐπίσκοπος* über die *πρεσβύτεροι*, welche auch in dem 3. Johannes-Briefe wohl schon (von Diotrephes) erstrebt wird, aber noch bestritten wird (S. 245). Als der Bischof über den Presbytern erscheint ja Polykarp von Smyrna in seinem (erst nach 137 geschriebenen) Briefe an die Philipper, aber nur als ‘*primus inter pares*’, so dass er den Vorstand der Gemeinde in Philippi nur als *πρεσβύτεροι* ohne Hervorhebung des *ἐπίσκοπος* bezeichnet. Wie weit gehen über solche Gemeindeverfassung hinaus die Ignatius-Briefe mit ihrer absoluten Monarchie des Bischofs über den Presbytern als ein ihm untergebenes Collegium! Wie können gute Protestanten sich ereifern für die Echtheit dieser Briefe, in welchen Ignatius ad Magn. VII, 1 dem Laien sogar verbietet, irgend etwas *ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου* zu thun, auch nur eine Privatansicht über das, was edel ist, zu haben! In dem Cadavergehorsam hat dieser Ignatius von Antiochien wirklich schon den Ignatius von Loyola erreicht.

„Die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums“ hilft vollends nichts gegen die durchgängige Unnatur des Ignatius dieser Briefe. Aus dem Temperament des Ignatius will Knopf es erklären, dass er sich den Ephesiern einmal (VIII, 1) als ihren Schmutz oder Abschaum, ein andermal (XXI, 1) als Sühnemittel (*ἀντίψυχον*) für sie

bezeichnet, aus der langen Reise unter bestialischer Behandlung der ihn transportirenden Soldaten (Rom. V) den „merkwürdigen“ Schreiber dieser Ignatius (Eph. XX, 1). Vergleicht man die edle Würde Polykarp's von Smyrna in dem erhaltenen Briefe wie in dem Martyrium, so muss man wirklich an psychiatrische Behandlung dieses Ignatius denken, welcher als selbstbewusster „Gottesträger“ sieben Briefe schreibt und sich gleichwohl so wegwirft. Gegen die rückgängige Bewegung in der modernen protestantischen Theologie ist wahrlich zu erinnern an Calvin's Urteil: „Nihil naeniis illis quae sub Ignatii nomine editae sunt putridius, quo minus tolerabilis est eorum impudentia, qui talibus larvis ad fallendum se instruunt.“

Freilich, der Brief Polykarp's an die Philipper, wie er vorliegt, empfiehlt schon sehr angelegentlich dieses Corpus Ignatianum, dessen letzter Brief (an Polykarp) schon durch sichtliche Vorbereitung solcher Bezeugung einem James Usher seine Unechtheit verriet. So hat denn schon 1666 Jean Daillé, wie er die falsche Etikette der unter dem Namen des Areopagiten siegreich dargethan hat, auch in dem Briefe Polykarp's an die Philipper die gefälschte Empfehlung der Ignatius-Briefe beseitigt. Ihm ist 1850 und 1857 Albrecht Ritschl nachgefolgt. Wenn Knopf bei mir von einer sich selbst richtenden „Vergewaltigung“ redet, so mag er zeigen, wie man das Vorhandensein dieses kaum einen Monat zuvor vollendeten 'Corpus Ignatianum' bei dem mit dem Lebensausgange des Ignatius noch unbekanntem Polykarp erklären kann ohne eine sich selbst richtende Duplicatenhypothese, welche ich in dem zweiten Hefte dieses Jahrgangs S. 176 f. beleuchtet habe.

Knopf schliesst: „H. wird mit seiner Polemik gegen die Echtheit der Ignatius-Briefe das gegenwärtige Theologengeschlecht nicht überzeugen.“ Freilich, in deutschen Landen hat dieses Geschlecht selbst seinen Albrecht Ritschl auf diesem Gebiete schon vergessen. Aber ganz

unbelehrbar ist dieses Theologengeschlecht doch auch nicht. A. Jülicher, welcher noch 1901 behauptete, dass die ignatianischen Briefe „vor dem Polykarpbrief, wohl ca. 115, geschrieben worden sind“, also fragelos echt, hat in der am 18. October 1902 erschienenen Besprechung meiner Ausgabe erklärt, nicht zu denjenigen zu gehören, „für welche die ignatianische Frage schon entschieden wäre“. Knopf erklärt gleichwohl: „Die Ignatianen sind echt, und sie fallen ins erste Drittel des 2. Jahrhunderts.“ Möge er dem älteren Marburger Collegen in dieser Hinsicht nachfolgen und seine auf „vertiefte Erkenntnis des Urchristentums“ gestützte Entscheidung noch einer ernstlichen Prüfung unterziehen!

Der neuestens unternommene Versuch, die Pseudo-Clementinen mit ihrem antipaulinischen Judenchristentum aus der Bildungszeit der katholischen Kirche zu verbannen, kann solche Vertiefung, welche in Wahrheit die reinste Geschichtsconstruction a priori ist, wahrlich nicht empfehlen.

---

XXIII.

## Ein Testimonium Ignatianum.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Zu den mancherlei Vorzügen der neuen Ausgabe der Ignatianischen Briefe von A. Hilgenfeld (Berlin 1902) vor den bisherigen gehört auch der, dass die Zeugnisse, aus denen der nachhaltige, schon früh beginnende und Jahrhunderte währende Einfluss jener Briefe ersichtlich ist, so angeordnet sind, dass dieser Einfluss gerade an den einzelnen Stellen genau verfolgt werden kann. Hilgen-

feld hat Zahn's und Lightfoot's zeitliche Anordnung verlassen: „equidem,“ sagt er a. a. O. S. 132, „locorum rationem praetuli, ut cognoscatur cum textus per multa saecula traditi historia quaedam, tum quanta vi legentium animos singulae sententiae commoverint. in primis placebat episcoporum summa auctoritas ubique commendata.“ In erster Linie wird die syrische Wissenschaft bei fortschreitender Erschliessung der noch ungehobenen Schätze die Reihe dieser Zeugnisse zu mehren im Stande sein. Ich glaube damit den Anfang machen zu können, wenn auch das Anzuführende nicht unmittelbar unter die certa testimonia, sondern nur unter die testimoniorum vestigia zu rechnen ist. Mein Nachweis bezieht sich gerade auf den von Hilgenfeld genannten heiklen bzw. vielumstrittenen Punkt de episcoporum summa auctoritate.

Im „Oriens Christianus“ II, 1, S. 1—29 hat O. Braun zwei „Briefe des Katholikos Timotheos I.“, der, ein Zeitgenosse Harun al-Raschid's, nach der wahrscheinlichsten Angabe 780—820 Katholikos war, syrisch und in deutscher Übersetzung veröffentlicht, die in mehrfacher Hinsicht lehrreich und beachtenswert sind. Der erste, an Rabban Pethion gerichtete (Br. 43) „lässt uns einen belehrenden Blick auf die intensive Übersetzungsthätigkeit werfen, die damals die nestorianische Kirche auf geistlichem wie weltlichem Gebiete auch mit Benutzung jacobitischen Materials auszuüben begann. Stehen wir ja am Beginn der zweiten Blütezeit der syrischen Übersetzungskunst. Aus dem Briefe ersehen wir, dass das Studium des Aristoteles und das Übersetzen seiner Werke bereits eine beträchtliche Zeit vor Ma'mûn seinen Anfang genommen. Schon die Disputation am Hofe des Mahdî bewegt sich ganz auf aristotelischen Bahnen. Wahrscheinlich ist darum auch Mahdî der „König“, auf dessen Befehl Timotheos im Verein mit Abû Nûh die Topik aus dem Syrischen übersetzte. Dass bei dieser Arbeit sehr sorgfältig vorgegangen wurde, und dass auch der griechische Text zu Rate gezogen wurde,

erfahren wir aus Brief 48, dem zufolge der Patriarch der Melchiten und andere Griechen Beistand leisteten.“ Auch der Schluss des Briefs erscheint mir noch beachtenswert. Es ist dort die Rede von Nemesios, jenem christlichen Philosophen, dessen Ausführungen des Apollinarios ich in dieser Zeitschrift (XXIX. 1886, S. 26—36) beleuchtet habe. „Forsche auch,“ schreibt Timotheos (a. a. O. S. 9), „nach der Schrift eines Philosophen Namens Nemesios »Über die Constitution des Menschen«, die beginnt: »Der Mensch ist sehr schön aus der geistig erkennbaren Seele und dem Leib constituirt.« Er schliesst sie ab in einem Umfang von ungefähr fünf Abschnitten und verspricht an ihrem Ende, sich über die Seele zu machen. Dies zweite (Werk) ist aber nicht (vorhanden).“ Der Anfang von Nemesios' Werk *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (Ausg. von Chr. Fr. Matthäi, Halle 1802) beginnt genau so, wie angegeben (a. a. O. S. 35): *Τὸν ἀνθρώπου ἐκ ψυχῆς νοεῖας καὶ σώματος ἄριστα κατεσκευάσθαι καὶ οὕτω καλῶς, ὡς οὐκ ἐνεδέχεται ἄλλως γενέσθαι καὶ συνεστάναι, πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ἔδοξε.* Timotheos kennzeichnet hier, wie es scheint, nur das 1. Capitel des Nemesios, dem er einen, uns freilich in der Überlieferung nicht erkennbaren „Umfang von ungefähr fünf Abschnitten“ beimisst, denn am Schluss steht richtig der von ihm gelesene Hinweis auf die Erörterungen über die Seele (S. 66): *Φέρε διελόντες πρότερον περὶ ψυχῆς διαλάβωμεν, τὰ λίαν λεπτὰ καὶ περισκελῆ καὶ τοῖς πολλοῖς δυσκατανόητα τῶν ζητούμενων παραλιπόντες.* „Dies zweite (Werk) ist aber nicht (vorhanden),“ sagt Timotheos. Aus diesen Worten glaube ich den Schluss ziehen zu dürfen, dass damals bereits das 2. und 3. Capitel (*Περὶ ψυχῆς* und *Περὶ ἐνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος*) aus dem Werke des Nemesios herausgenommen und unter der Aufschrift *Περὶ ψυχῆς* unter die Schriften des Gregorios von Nyssa geraten waren, unter denen sie sich (im 2. Bde. der Pariser Ausg. vom Jahre 1638, S. 90 ff.) finden, ein Sachverhalt, den z. B. noch Ber-

gades in seiner 1876 zu Thessalonich erschienenen Schrift *Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης* (Doctor-Dissertation von Leipzig!) nicht bemerkt hat (vgl. ZfwTh. XXIX, S. 29 Anm. 3). Die, wie es scheint, schon zu Timotheos' Zeit vorgenommene Fälschung hatte vermutlich zur Folge, dass die ganze Schrift des Nemesios irrtümlich dem Nyssener Gregorios beigelegt wurde, wie ja, ausser der schon dem 11. Jahrhundert angehörigen des Arztes *Alfanus* aus Monte Casino († 1085 als Erzbischof von Salerno), die von dem Pisaner Juristen *Burgundio*, der auch die *Πηγὴ γνώσεως* des Johannes von Damaskus übertrug, im Auftrage Kaiser Friedrich Rotbarts gefertigte lateinische Übersetzung derselben erkennen lässt, deren erstmalige, durch *Burkhard* in einzelnen Abschnitten veröffentlichte Ausgabe ich in der Wochenschr. f. klass. Philol. (1896, Nr. 41, und 1903, Nr. 2; vgl. auch *O. Stählin's* Besprechung in der Bayr. Gymn.-Zeitschr. 39, 1903, S. 471/72, der dort auf die meinige Bezug nimmt) zur Anzeige brachte. „Sei so gut,“ lauten die letzten Worte des Briefes, „zu suchen und uns abzuschreiben von *Dionysios* die Übersetzung des *Athanasios* oder des *Phokas*. Friede sei mit dir und allen Brüdern.“ In den Besitz der Schriften des *Areopagiten* zu gelangen, scheint also *Timotheos* damals sehr am Herzen gelegen zu haben. *Pethion* wurde, wie wir durch *Braun* (S. 11 Anm. 2) erfahren, durch den Tod verhindert, an dem von *Timotheos* angegebenen Orte nach diesen Schriften zu suchen, denn dieser mahnt später in einem anderen Briefe (16) an *Sergios*, die Übersetzung des *Athanasios* oder *Phokas* abzuschreiben oder ihm eine derselben heimlich zum Abschreiben zu schicken. „Später hören wir nichts mehr. Es scheinen also damals noch diese Schriften so ziemlich im ausschliesslichen Besitz der *Jacobiten* gewesen zu sein. Bezüglich der Übersetzungen scheint *Timotheos* im Irrtum gewesen zu sein. Wenigstens ist von *Phokas* bar *Sergius*, der anscheinend im 8. Jahrhundert



lebte, nur bekannt, dass er eine Einleitung und Scholien zu der Übersetzung des Sergius von Resainâ († 536) schrieb. Von einer Übersetzung des Athanasios von Balad ist sonst nichts bekannt.“

Der zweite, an einen anderen Rabban Pethion gerichtete Brief (10) handelt über einen in der vorwiegend von Persern bewohnten Gegend besondere Schwierigkeiten verursachenden Gegenstand, die Schwagerehe. Auf ihn hier näher einzugehen, liegt eine Veranlassung nicht vor. Aber der Schluss ist von Wichtigkeit. Dort sagt Timotheos (a. a. O. S. 29): „Seht, euer Hirt hat doppelte Zunge, jene attisch-athenische und jene geistig-feurige, die auf die Apostel im Obergemach herabkam. Leset nur im Briefe des Martyrers Ignatios und lernet von ihm, wie man sich gegen die Bischöfe verhalten soll. Was immer der Metropolit in der Kirche befiehlt, soll geschehen, und niemand soll sich dagegen streitend erheben im Worte des allmächtigen Gottes, der euch bewahre unter der Fürsorge des göttlichen Erbarmens bis in Ewigkeit. Brüder betet für uns.“ Welcher Brief des Ignatios ist hier gemeint? Braun fügt in seiner Übersetzung die Vermutung in Klammern bei: „(in den Briefen?)“, ich glaube, ohne genügenden Grund. Denn Ignatios redet zwar ad Magn. 6. 7, ad Trall. 2. 3, ad Philad. 3, ad Smyrn. 8 von der Pflicht der Christen, mit den Bischöfen sich eins zu wissen und ihnen sich unterzuordnen, aber an allen diesen Stellen werden den Bischöfen auch noch die anderen kirchlichen Vorgesetzten, Presbyter und Diakonen, zur Seite gestellt. Einzig im Briefe an die Epheser ist die überragende, unmittelbar aus der Stellvertretung Christi sich ergebende Bedeutung des Bischofs mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. Anders als wie in den genannten Briefen heisst es hier (C. IV, a. a. O. S. 2, 22 ff.): *ὁ θεὸς πρόκειται ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε, τὸ γὰρ ἀξιονόμαστον ὑμῶν πρεσβυτέριον, τοῦ θεοῦ ἄξιον, οὕτως συνήρμωστοι τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς χορδαὶ κιθάρας.* Dann aber

(C. VI, a. a. O. S. 3, 16 ff.): *πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.* Offenbar ist es diese Stelle und dieser eine Brief, die Timotheos allein im Auge gehabt hat. Dies sein, wenn auch nicht unmittelbares, so doch sicherlich stark mittelbares Testimonium würde sich somit bei Hilgenfeld a. a. O. S. 135 hinter dem des Antonius Melissa einordnen.

Und nun noch eins: Haben wir etwa schon in Tatianos' Cap. 6 (p. 6, 31—7, 3 Schwartz): *κἄν πῦρ ἑξαφανίσῃ μου τὸ σαρκίον, ἑξατμισθεῖσαν τὴν ἕλην ὁ κόσμος κερῶρηκε· κἄν ἐν ποταμοῖς κἄν ἐν θαλάσσαις ἐκδαπανηθῶ κἄν ὑπὸ θηρίων διασπασθῶ, ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου δεσπότηου* — ein ähnliches testimonium oder vestigium vor uns? Daniel (Tatianus der Apologet. Halle 1837, S. 46 u. 243) sieht hier eine Anspielung auf die Martyrien des Clemens Romanus, Ignatios, Polykarpos und auf das blutige Ende seines Lehrers Justinus. Kukulka (Tatian's sogenannte Apologie. Leipzig 1900, S. 45) lässt das mit Recht „der subjectiven Beurteilung anheimgestellt“ sein. Ich finde auch, der Anspielungen wären damit reichlich viel auf recht kleiner Stelle zusammengedrängt, was an sich schon sehr unwahrscheinlich ist und dem stark rhetorischen Gepräge der Stelle entschieden widerspricht. Als ein Beispiel schöner, rhetorisch schwungvoller Darstellung führt A. Puech (Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien. Paris 1903, S. 24 Anm. 1) neben Cap. 25 auch diesen Schluss des 6. Capitels an, „qui a rappelé (sagt er) à certains le souvenir de l'Épître aux Romains d'Ignace, et en est peut-être un écho.“ Wer den geschlossenen Gedankengang des Tatianos an dieser Stelle mit vereinzelt, ganz von fern anklingenden Stellen im Ignatianischen Römerbrief (z. B. C. 4. S. 38, 23—28; C. 5. S. 39, 9—15 u. a.) zu vergleichen sich die Mühe nimmt, wird zu solcher Annahme ungläubig den Kopf schütteln. Aber sie ist auch

zeitlich ganz aussichtslos. Tatianos schrieb und hielt seine Schul-Eröffnungsrede im Jahre 172/73 im Osten der alten Kirche, in Edessa oder Antiochia. Wenn in letzterer Stadt, so wusste er im besten Falle nur, dass vor mehr als einem halben Jahrhundert (115) der Bischof Ignatios auf Befehl des Kaisers Trajanus unmittelbar in Antiochia hingerichtet war; von einem Brief desselben an die Römer, der, nebst den anderen sechs, in ursprünglicher Form doch wohl aus der vorderasiatischen Kirche und aus den Zeiten des erbitterten Kampfes derselben mit der Gnosis um die Mitte des 2. Jahrhunderts stammt — nach Holtzmann (ZfwTh. XX, S. 205) fällt die Abfassung keinesfalls vor 166, spätestens etwa 180 —, wusste er aber höchst wahrscheinlich nichts. Der erste Kunde vom Ignatianischen Römerbrief und dem Philipperbrief des Polykarpos begegnen wir erst am Ende des 2. Jahrhunderts, d. h. im Ausgang der neunziger Jahre, bei dem aus der vorderasiatischen Kirche ins Abendland gekommenen und von hier mit jener offenbar in Verbindung gebliebenen Irenäus (V, 28, 3 Hilg. S. 148, bzw. III, 3, 4 Hilg. S. 160); an ihn schliesst sich erst seit 232 als Zeuge für jenen Origenes an (bei Hilg. S. 139. 147). Wohl aber konnte der Christ Tatianos an jener Stelle den noch der jüngsten Vergangenheit, d. h. dem Jahre 165 (vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 343—345) angehörigen Feuertod des Polykarpos im Sinne haben und ihn, sowie den blutigen Kampf des Märtyrers Germanicus mit wilden Tieren etwa aus dem sicherlich auch in Edessa oder Antiochia bekannt gewordenen Rundschreiben der Gemeinde von Smyrna über den Tod ihres Bischofs genauer kennen, während der Hinweis auf den möglichen Tod in Flüssen und in Meeren sich vielleicht als ein Nachklang von Paulus' herrlicher Rechtfertigungsrede im 2. Korintherbrief (11, 26 *κινδύνοις ποταμῶν . . . κινδύνοις ἐν θαλάσση*) ansehen lässt, wenn denn doch einmal überall Gedankenzusammenhänge und

Beziehungen, auch bei einem so geistvollen, sprachgewaltigen Manne wie Tatianos, gesucht und aufgewiesen werden sollen.

---

 XXIV.

## Die Verurteilung des Papstes Honorius I. (625—638)

durch allgemeine Synoden und Nachfolger (680/81 bis 12. Jahrhundert) nach den neuesten Forschungen.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn.

1. Der Patriarch Sergius von Konstantinopel suchte den römischen Papst Honorius I. für seinen Monothelismus oder doch für eine mildere Form desselben zu gewinnen und richtete daher (633 oder 634) an den römischen Amtsbruder ein Schreiben (bei Mansi, Concil. coll. XI, S. 530 und hiernach als Ep. III Honorii papae I abgedruckt Migne, Patrol. Lat. 80, S. 479), worin er ihm vorschlug, sich weder der Formel „μία ἐνέργεια“ [= Willensthätigkeit, operatio] noch des Terminus „ὁ ἴο ἐνέργεια“ zu bedienen. Habe doch auch der [orthodox, d. h. hier dyotheletisch gesinnte] Patriarch Sophronius von Jerusalem auf sein [des Sergius] Betreiben versprochen, über beide von ihm selbst [Sophronius] zuerst angeregte Formeln zu schweigen<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Zur neueren Litteratur über dieses Sergius-Schreiben vgl. Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. A., S. 141—145, Jos. Langen, Römische Kirche II, S. 509 f., Rud. Baxmann, Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII., I, S. 166 f., Döllinger, Papstfabeln des Mittelalters, 1. A., S. 132 f.

Das jetzt zu erörternde erste der beiden anrühigen Schreiben Honorius' I. „*Scripta fraternitatis*“ ist im lateinischen Original nicht mehr vorhanden, existirt aber noch in der auf dem sechsten allgemeinen Concil von 680/81 verlesenen griechischen Übersetzung. „Nach dieser . . . sind dann die zwei alten lateinischen Versionen gemacht, welche sich bei Mansi XI, S. 538 und Harduin III, S. 1319 ff.; 1593 ff. finden, und von denen die erstere den römischen Bibliothekar Anastasius zum Verfasser haben soll“ (vgl. Hefele III<sup>2</sup>, S. 146). Nach Mansi XI, S. 538 ist dann der Brief als Ep. IV Honorii wieder abgedruckt bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 470—474. Mansi a. a. O. giebt davon folgendes „argumentum“ (auch bei Migne a. a. O. S. 470 unmittelbar vor seiner Ausgabe des Actenstückes): „*Post veram orthodoxae fidei doctrinam, de duabus voluntatibus Christi assertam, causam indicat, quare Sergio de novis vocabulis silentium indicenti consentiendum esse judicet.*“ Unser Schreiben findet sich auszüglich auch bei Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum* I, edit. II, S. 224 f., Nr. 2018 (1564). Honorius scheint zwar nach diesem Documente orthodox gedacht zu haben, aber seine Entscheidung ist zweideutig, ja fehlerhaft: Er rät an, beide Termini, sowohl das [monotheletische] „*μία ἐνέργεια*“ als auch das [dyotheletische, also orthodoxe] „*δύο ἐνέργειαι*“ zu vermeiden, und das Schlimmste ist, er gesteht geradezu: „Wir bekennen einen Willen in Christo.“ Die ganze anstössige Stelle hat folgenden Wortlaut (Mansi XI, S. 537): „*unam voluntatem Jesu Christi fatemur. Utrum autem propter opera divinitatis et humanitatis una an geminae operationes debeant derivatae dici vel intelligi, ad nos ista pertinere non debent, relinquentes ea grammaticis*“ . . .

Baxmann a. a. O. S. 167 fasst treffend und bündig den wesentlichen Inhalt des fraglichen Papstbriefes zusammen, wittert aber wohl in den Worten „*unam voluntatem Jesu Christi fatemur*“ allzu viel „nackten Mono-

theletismus“. Langen a. a. O. II, S. 509 f. findet die Art und Weise, wie sich der Hierarch in dem Streit der orientalischen Patriarchate, ob Ein oder zwei Willen in Christus anzunehmen seien, äussert, mit Fug „verhängnisvoll“ und bemerkt (S. 510 f.) nicht minder richtig des Weiteren: „Sofort beantwortete Honorius den Brief des Sergius, indem er unvorsichtig genug, ohne Sophronius gehört zu haben, diesen scharf tadelte. Er bedauert, dass Sophronius einen neuen Streit angeregt habe [in der That lesen wir im Eingang des Papstschreibens Migne a. a. O. S. 471: . . . „contentiones quasdam et novas vocum quaestiones cognovimus, introductas per Sophronium quemdam“ . . .], belobt anderseits Sergius dafür, dass er die neue Ausdrucksweise ‚Eine Willensthätigkeit (ἐνέργεια)‘ des Anstosses wegen vermeiden wolle“.

Eine vollständige Verdeutschung des ersten Honorius-Briefes an Sergius bietet Hefele III<sup>2</sup>, S. 146—150. Er ist bemüht, in dieser bösen Angelegenheit zu vermitteln a. a. O. S. 150—159, zumal S. 152, wo er ausführt, „der Papst habe im Ganzen richtig orthodox gedacht, sich aber unglücklich ausgedrückt“, und meint schliesslich (S. 158 f.): „Überdies wurde Honorius, wenn er . . . die Ausdrücke ‚eine oder zwei Operationen‘ . . . vermieden wissen wollte, hierbei durch das Interesse für den Kirchenfrieden geleitet und von der Furcht, durch una operatio wolle man den Monophysitismus, durch duae operationes den Nestorianismus wieder einschmuggeln“ . . .

Das zweite Honorius-Schreiben an Sergius von Neorum, „Scripta dilectissimi“, ist nur in zwei Fragmenten (aus der 13. Sitzung des sechsten allgemeinen Concils von 680/81) erhalten und findet sich auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 225 Nr. 2025 (1570), wörtlich bei Mansi XI, S. 579 und hiernach als

Ep. V Honorii papae I bei Migne, Patrol. Lat. 80, S. 474—476. Eine gute Inhaltsangabe giebt Langen II, S. 512, Hefele a. a. O. S. 166 f. bietet eine vollständige deutsche Übertragung.

Gegen Hefele's Behauptung (III<sup>2</sup>, S. 168): „Das Anstössigste im ersten Brief des Honorius, der Ausdruck *Ἐν θέλῃμα*, ist in dem Fragment des zweiten Briefes nicht mehr wiederholt,“ wendet Baxmann a. a. O. S. 169 Anm. 1 mit Fug ein: „Um der fragmentarischen Gestalt willen ist man nicht berechtigt, zu sagen, Honorius habe sein Bekenntnis (unam voluntatem — multiformiter operatam esse) nicht wiederholt.“ Immerhin heischt der Hierarch abermals, was selbst Hefele a. a. O. S. 168 zugeben muss, die Vermeidung des orthodoxen Terminus „*ὁὐο ἐν ἐργεῖαι*“!

Gründlich erörtert Baxmann I, S. 168 f. auch sonst unser zweites Honorius-Schreiben: . . . „Klar . . . ist die Mittelstellung, welche die beiden Patriarchen des alten und neuen Rom zwischen den streitenden Parteien, Sophronius von Jerusalem und Cyrus von Alexandria, einnahmen. Sie vertraten in der That die praktischen Gesichtspunkte, unter denen gerade in jenen Zeiten der äussersten Gefahr für den Bestand der Kirche im Morgenland [durch die Araber] sich die Confessionen zum gemeinsamen Handeln hätten vereinigen sollen. Honorius hatte genug an dem Streit über die zwei Naturen, er warnte beide Gegner vor weiterem Grübeln und Hadern; die Entscheidungen von Chalcedon waren ihm eine unverrückbare Norm.“

Hefele giebt auf Grund beider Honorius-Briefe eine beschönigende „Beurteilung des Papstes Honorius“ (S. 167—177) und meint u. a. S. 173: „So bleibt uns denn das Resultat: die beiden Briefe . . ., wie wir sie jetzt haben, sind unverfälscht [dies mit Fug gegen die

lächerliche Hyperkritik des Cardinals Baronius!] und zeigen, dass Honorius von den beiden monotheletischen Terminis ἐν θέλῃμα und μία ἐνέργεια den ersteren (im ersten Brief) selbst gebrauchte, den anderen dagegen, ebenso auch den orthodoxen Ausdruck δύο ἐνεργεῖαι nicht angewendet wissen wollte.“

Döllinger (Papstfabeln a. a. O. S. 135 ff.) urteilt nicht unzutreffend über beide Honorius-Schreiben: „Und dennoch [trotz der Verdammung des römischen Bischofs durch die sechste allgemeine Synode] ist es gewiss, dass er [Honorius] nicht häretisch im eigentlichen Sinne war, freilich aber auch ebenso klar, dass Cyrus, Sergius, Pyrrhus, Paulus es nicht mehr und nicht weniger waren als Honorius.“ Schärfer freilich lautet das Verdict des berühmten Gelehrten später (S. 150 f.): . . . „Honorius hat an die orientalischen Kirchen Schreiben erlassen, über deren monotheletischen Inhalt wohl nie ein Zweifel erhoben worden wäre, wenn der Verfasser nicht gerade Papst gewesen wäre. Daher hat ihn auch das ältere Römische Brevier einfach als Monotheleten bezeichnet.“

Die soeben mitgeteilte Auffassung des grossen Kirchenhistorikers findet aber keineswegs den Beifall Emil Michael's (Ignaz von Döllinger, 3. A., Innsbruck 1894, S. 15 f.). Dieser Jesuit meint sogar (S. 115): „Man muss gestehen, dass sie [die Honorius-Frage] in der Form, die Döllinger ihr giebt, allerdings den Papstfabeln beizuzählen ist. Seine ungeschichtliche Auffassung deckt sich im Wesentlichen mit der gallicanischen und jansenistischen.“ Dafür, dass Honorius im Grunde orthodox gedacht und — gesprochen hat [was freilich seine incorrecten Entscheidungen nicht verhinderte], beruft sich Döllinger's ungnädiger Biograph mit Fug darauf, „dass Honorius bekennt in Christus δύο φύσεις . . . ἀσυγχίτως, ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως ἐνεργοῦσας τὰ ἴδια, bekennt τὸν ἕνα Χριστὸν κύριον . . . ἐνεργοῦντα τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα



ἐκατέρας ταῖς φάσεσιν“, bei Mansi . . . 11, 581 (a. a. O. S. 16 Anm. 1). Gust. Krüger, Art. Honorius I., Protest. R.-E., S. 314, meint nicht unzutreffend: „Die Lehre von einem Willen in Christus vertrat er [Honorius] mit Nachdruck, aber ohne Klarheit.“

2. Was die wiederholte Verdammung des Papstes Honorius als Monothelet durch das sechste allgemeine Concil betrifft, so ist hier zunächst über die Acten jener Synode, ihre Herkunft und über das Concil im Allgemeinen zu handeln. Unentbehrlich sind natürlich Langen's (II, S. 556—577) und Hefele's gründliche Untersuchungen (III<sup>2</sup>, S. 260—290), der sich über die Herkunft der Acten unseres dritten C<sup>p</sup>olitanum, wie folgt, äussert (a. a. O. S. 260): „Sie sind uns im griechischen Original und in zwei alten lateinischen Übersetzungen, abgedruckt bei Mansi XI, S. 195—736 u. S. 738—932 und Harduin III, S. 1043—1479 und 1479—1644, erhalten . . . „Die Verhandlungen dauerten vom 7. November 680 bis 16. September 681 und nahmen 18 Sitzungen in Anspruch . . . Das Protokoll der letzten Sitzung unterzeichneten 174 Mitglieder, voran die drei päpstlichen Legaten.“ (Hefele a. a. O. S. 261.) Gehen wir jetzt über zu den wiederholten Verurteilungen des Honorius und seiner Genossen durch die in Rede stehende allgemeine Synode.

a. In der 13. Sitzung am 28. März 681 erklärte die Versammlung zunächst die dogmatischen Schreiben des Sergius von Byzanz an Cyrus von Phasis und an Papst Honorius, sowie den Brief des Letzteren an Sergius, nachdem schon in der 12. Sitzung die Echtheit der genannten Actenstücke unwiderleglich dargethan worden, für häretisch: „hasque invenientes omnino alienas existere ab apostolicis dogmatibus et a definitionibus sanctorum conciliorum et cunctorum probabiliū Patrum, sequi vero falsas doctrinas haeticorum, eas omnimodo abjicimus, et

tamquam animae noxias exsecramur“ (Hefele a. a. O. S. 276 f.).

„Aber auch die Namen dieser Männer,“ fährt die Synode fort, „müssen aus der Kirche ausgestossen werden, nämlich der des Sergius . . ., ferner der des Cyrus von Alexandrien, des Pyrrhus, Paulus und Petrus von Konstantinopel und des Theodor von Pharan . . . Wir belegen sie alle mit dem Anathem. Nebst ihnen soll, ist unser gemeinschaftlicher Beschluss, aus der Kirche ausgeschlossen und anathematisirt werden der ehemalige Papst Honorius von Altrom, weil wir in seinem Briefe an Sergius fanden, dass er in Allem dessen Ansicht folgte und seine gottlosen Lehren bestätigte: Cum his vero simul projici a sancta Dei catholica ecclesia simulque anathematizari praevidimus et Honorium, qui fuerat Papa antiquae Romae, eo quod invenimus per scripta, quae ab eo facta sunt ad Sergium, quia in omnibus ejus mentem secutus est, et impia dogmata confirmavit“ (s. Mansi XI, S. 554 und Hefele a. a. O. S. 277).

„Endlich übergab der Archivar Georg alle weiteren im Patriarchalarchiv vorgefundenen Actenstücke und Bekenntnisse Verschiedener, worunter sich auch das lateinische Original des zweiten Briefes des Papstes Honorius vorfand, aus dem nun einige Fragmente mitgeteilt wurden . . .; die Synode liess alle diese Stücke, auch die Briefe des Papstes Honorius, sogleich als seelenmörderisch verbrennen“ (s. Mansi XI, S. 550—582 und Hefele a. a. O. S. 279).

Verfolgen wir jetzt, ehe wir weitergehen, Honorius' erste Verurteilung durch die sechste allgemeine Synode einen Augenblick in der neueren Litteratur. „Nebst ihnen [Sergius, Cyrus u. s. w.] solle nach dem gemeinsamen Beschluss der Synode auch Papst Honorius mit dem Anathem belegt werden, weil er in Allem Sergius gefolgt sei und dessen gottlose Lehre bestätigt habe“ (Langen II, S. 561). Correct äussert sich auch Döllinger a. a. O. S. 135, während sich Bax-

mann a. a. O. S. 184—186 über den Gegenstand ausschweigt. Joh. Friedrich von Schulte, Concilien, Päpste und Bischöfe, Prag 1871, Anhang . . . Quellenstellen, S. 106 f. teilt die erste Verurteilung des Hierarchen in der 13. Sitzung nach Mansi XI, zumal S. 554, nebst zutreffendem Commentar mit.

b. Die zweite Verdammung des Kirchenfürsten erfolgte per acclamationem in der 16. Sitzung; hier riefen die Kirchenväter als „*βοήν ἀγαθοί*“ urkräftig: „Anathema den Häretikern Sergius, Cyrus, Honorius, Pyrrhus, Paulus, Petrus“ . . . (s. Mansi XI S. 611—622 und Hefele III<sup>2</sup>, S. 283). „Die Synode antwortete mit der Verdammung aller monotheletischen Würdenträger, Honorius wieder eingeschlossen“ (Langen II, S. 562).

c. Die dritte Damnation des Pontifex wurde in der 18. (Schluss-)Sitzung vom 16. September 681 besorgt: Beim Verzeichnis der im Glaubensdecret anathematisirten Monotheleten wird auch Honorius nicht übergangen, mit Sergius, Pyrrhus, Paulus u. s. w. auf eine Stufe gestellt (s. Mansi XI, S. 631 ff., Hefele a. a. O. S. 283 ff. und Langen II, S. 562—565).

d. Die vierte Condemnation des Honorius erfolgt im Panegyrikus (*λόγος προσφωνητικός*) auf den Kaiser Constantin Pogonatos (s. Mansi XI, S. 658 ff. und Hefele a. a. O. S. 286); eine fünfte Verurteilung findet sich im Bestätigungsdecret des Kaisers, wo Honorius heisst: „*τὸν κατὰ πάντα τούτοις* [nämlich einem Sergius u. s. w.] *συναϊρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἰρέσεως*“ (s. Mansi XI, S. 698 ff., Hefele a. a. O. S. 287 f., Langen II, S. 565 und v. Schulte a. a. O. S. 108 ff.). Die sechste synodale Verurteilung des Pontifex steht in dem Schreiben des Papstes Leo II. an den Kaiser, worin er das Glaubensdecret der 6. allgemeinen Synode bestätigt. Da heisst es u. a., er anathematisire die Urheber

der neuen Irrlehre: Theodor von Pharan, Cyrus etc., auch den Honorius, „qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est (nach dem Griechischen = *παρεχώρησε* = subverti permisit) et omnes, qui in suo errore defuncti sunt“ (vgl. Mansi XI, S. 726, Migne, Patrol. Lat. 96, S. 399—412 [griechisch<sup>1)</sup> und deutsch], Hefele a. a. O. S. 289 f., Langen II, S. 571 und Anm. 1 das., v. Schulte a. a. O. S. 112—114 und Baxmann I, S. 185 nebst Anm. 2 und 3 das.).

Hat sich Papst Leo II. in seinem Bestätigungsschreiben an den Imperator über die Heterodoxie seines Vorgängers scharf, ja fast conform dem Wortlaute des synodalen Glaubensdecrets ausgedrückt, so giebt er seiner Damnation in zwei nach dem westgotischen Spanien gerichteten Briefen eine mildere Fassung, stellt den Complicen eines Sergius nicht mehr als einen der Urheber der Häresie dar, sondern nur mehr als einen glaubensschwachen Hierarchen, der lediglich durch Gleichgiltigkeit und Nachlässigkeit sich am Schatze der Orthodoxie versündigt hat.

<sup>1)</sup> Unsere entscheidende Stelle lautet griechisch (Migne, Patrol. Lat. 96, S. 410: . . . „καὶ ὡσαύτως ἀναθεματίζομεν τοὺς ἐφευρετὰς τῆς νέας πλάνης . . . Θεόδωρον . . ., Κύρον . . ., Σέργιον . . ., οἱ μὴν ἀλλὰ καὶ Ὀνώριον, ὃς τις ταύτην τὴν ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστολικῆς παραδόσεως ἀγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε. καὶ πάντας δὲ τοὺς ἐν τῇ ἑαυτῶν πλάνῃ τελευσήσαντας.“ Die Stelle verdeutschte man am angemessensten mit Langen II, S. 571, wie folgt: „Er [Papst Leo II.] verfluchte die Erfinder des Irrtums Theodor, Cyrus, Sergius u. s. w., auch den Honorius, der die apostolische Kirche von Rom nicht durch die Lehre der apostolischen Überlieferung rein zu erhalten unternommen, sondern durch unheiligen Verrat sie, die unbefleckte, habe beflecken lassen, und Alle, welche in ihrem Irrtum gestorben seien.“

Es handelt sich zunächst um das Schreiben Leo's „Cum diversa sint“ an die spanischen Bischöfe vom Jahre 682 (auszüglich bei Jaffé-Wattenbach, Reg. pont. Rom. I, edit. II, S. 240, Nr. 2119, wörtlich bei Mansi XI, S. 1050 und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 96, S. 411—415 und v. Schulte a. a. O. S. 114 bis 116). Die Adresse lautet (Migne a. a. O. S. 412): „Dilectissimis fratribus universis ecclesiarum Christi praesulibus per Hispaniam constitutis Leo.“ Die uns hier interessierende Stelle lautet: „Qui . . . adversum apostolicae traditionis puritatem perduelliones extiterant, . . . aeterna condemnatione mulctati sunt, id est, Theodorus Pharanitanus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus Constantinopolitani, cum Honorio, qui flammam haeretici dogmatis, non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit.“ Zu Deutsch: Diejenigen, welche an der Reinheit der apostolischen Überlieferung zu Hochverrätern geworden waren, wurden mit ewiger Verdammung bestraft, nämlich Theodor [Bischof] von Pharan, Cyrus [Patriarch] von Alexandrien, Sergius, Pyrrhus, Paulus und Petrus [Patriarchen] von Konstantinopel nebst Honorius [I.], der den Brand der Ketzerei nicht, wie es sich für den apostolischen Stuhl geziemte, im Keime erstickte, sondern durch Nachlässigkeit erst recht anfachte.

Zweitens kommt hier in Betracht das Schreiben Leo's „Cum unus extet“ an den Westgotenkönig Erwig [680—687], gleichfalls von 682 (auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. I, S. 240, Nr. 2120 [1631] und wörtlich bei Mansi XI, S. 1055 f. und hiernach bei Migne a. a. O. S. 418—420 und v. Schulte a. a. O. S. 116 f.). Die Adresse lautet: „Domino excellentissimo filio Ervigio regi Leo.“ Hier hat der betreffende entscheidende Passus eine ähnliche Fassung, wie im Brief an den spanischen Episcopat (bei Migne a. a. O. S. 419): „omnes . . . haereticae assertionis auctores . . . censee

concilio condemnati, de catholicae ecclesiae adunatione projecti sunt, id est, Theodorus Pharanitanus episcopus Cyrus Alexandrinus, Sergius, Paulus, Pyrrhus et Petrus, quondam Constantinopolitani praesules, et una cum eis Honorius Romanus, qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit“ . . . Zu Deutsch: Alle Urheber der Häresie wurden laut Urteil des Concils verdammt und aus der Einheit der katholischen Kirche ausgestossen, nämlich Theodor, Bischof von Pharan, Cyrus von Alexandrien, ferner die ehemaligen Patriarchen von Konstantinopel Sergius, Paulus, Pyrrhus und Petrus, und zugleich mit ihnen Honorius [Bischof] von Rom, der seine Einwilligung dazu gab, dass die von seinen Vorgängern überkommene unbefleckte Lehre der apostolischen Überlieferung befleckt wurde<sup>1)</sup>.

3. Die Verdammung des Papstes Honorius wurde durch mehrere spätere Synoden, darunter zwei allgemeine, erneuert (vgl. Grisar, Art. Honorius I. a. a. O. S. 250),

<sup>1)</sup> Zur Litteratur über beide Schreiben Leo's vgl. Hefele III<sup>2</sup>, S. 294 f., Langen II, S. 575 Anm. 1. 576 f., Gams II<sup>2</sup>, S. 228—230 nebst Anm. 1. S. 228 f., Baxmann I, S. 185 (. . . „nach Spanien an die Gemeinden und an König Erwig schrieb Leo mit ähnlichen Worten über den Brand, den Honorius noch genährt habe, statt ihn auszulöschen“), Döllinger, Papstfabeln, S. 138 (. . . „Leo bezeichnete das Vorgehen seines Vorgängers in dem Schreiben an die spanischen Bischöfe und den König Erwig in gemilderten Wendungen [im Gegensatz zu Leo's Schreiben an den Kaiser]. Honorius hat es hiernach nur geschehen lassen, dass die reine Lehre gefälscht oder befleckt wurde; er ist nur nicht wachsam oder vorsichtig genug gewesen“ . . .), Dahn, Könige VI, S. 413. 484 ff., Ad. Helfferich, Westgoten-Recht, S. 199 f. Über Leo's II. Stellungnahme zur Honorius-Frage vgl. noch Gust. Krüger, Art. Honorius I. a. a. O. S. 314 und Grisar, Art. Honorius I. a. a. O. S. 232—250, Art. Leo II. Papst, Kath. Kirchenlex., 2. A., VI. Bd., S. 1767—1771, zumal S. 1767—1769.

und zwar zunächst durch das sogenannte Quinisextum oder die trullanische, von Kaiser Justinian II. terrorisirte, Synode von 692 in ihrem ersten Canon (vgl. Mansi XI, S. 938, Hefele III<sup>2</sup>, S. 295. 330 und Grisar a. a. O. S. 250). Das siebente allgemeine Concil von 787, das zweite von Nicäa, verdammt den Papst sogar wiederholt (s. Mansi XIII, S. 377. 390. 404. 412. 1124. 1141, Hefele III<sup>2</sup>, S. 295. 445, v. Schulte a. a. O. Nr. 176, S. 133—135, Langen II, S. 749—751, Döllinger S. 140 f.). Ebenso erneuert die achte allgemeine Synode von 870, die vierte von Konstantinopel, die verurteilende Sentenz der sechsten allgemeinen Synode gegen Honorius: „sanctam et universalem sextam synodum suscipientes . . . anathematizamus autem Theodorum . . . et Sergium et Pyrrhum . . . atque cum eis Honorium Romae, una cum Cyro Alexandrino.“ (S. Mansi XVI, S. 126. 181, Hefele III<sup>2</sup>, S. 295 f., v. Schulte a. a. O. S. 155, Döllinger a. a. O. S. 141 und Grisar a. a. O.)

Endlich findet sich in dem „Liber diurnus Romanorum pontificum“, d. i. dem Formelbuch der römischen Kanzlei (vom 5. bis 11. Jahrhundert), die alte Formel für den Papsteid, wohl von Gregor II. vorgeschrieben (Anfang des 8. Jahrhunderts), wonach jeder neue Papst bei seinem Amtsantritt zu beschwören hatte: „er anerkenne das sechste allgemeine Concil, welches die Urheber der neuen Häresie, des Monotheletismus, den Sergius, Pyrrhus etc. samt dem Honorius mit ewigem Anathem belegte, . . . , qui pravis eorum adsertionibus fomentum impendit . . . (Liber diurnus, ed. Garnerius, Paris 1680, ed. Eugène de Rozière, Paris 1869, Nr. 84, ed. . . . ex uno codice Vaticano Th. E. Sickel, Vindobonae 1889, S. 100 f.)<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Die bedeutsame Stelle lautet nach Sickel a. a. O. vollständig mit Auslassung alles Unwesentlichen: „auctores vero novi heretici dogmatis Sergium, Pyrrhum, Paulum et Petrum Constantinopolitanos una cum Honorio, qui pravis eorum adsertionibus fomentum impendit,

[= weil er den verkehrten Lehren (Ausstreungen) der Ketzer Nahrung gab]“, (Hefele III<sup>2</sup>, S. 295 f.; vgl. auch Baxmann I, S. 185 nebst Anm. 1 das. und Gustav Krüger, Art. Honorius I. a. a. O. S. 314).

---

 XXV.

## Der Primas Julian von Toledo (680—690).

Eine kirchen-, cultur- und litterargeschichtliche Studie.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn.

Was das Quellenmaterial betrifft, so besitzen wir zunächst eine von Felix, dem zweiten Nachfolger des herrschergewaltigen Kirchenfürsten in der toletanischen Kathedrale, verfasste Lebensbeschreibung. Diese „vita Juliani Toletani“ ist abgedruckt von Arevalo (Isidori Hispal. opp. VII, S. 175—178, Nr. 29—42) und hiernach wieder bei Migne, Patrol. Lat. 96, S. 445—452. Sie ist wertvoll, weil fast zeitgenössisch, schon wenige Jahre nach dem Tode Julian's (690) entstanden. Ihr Verfasser Felix, schon 693 nach der Absetzung des Hochverrätters Sisbert durch das 16. Toletanum zum Metropoliten der Residenzstadt ernannt (vgl. Mansi XII, S. 58—86, zumal capit. 9 und 12 des 16. Tolet., Hefele, Conc.-Gesch. III<sup>2</sup>, S. 349 bis 352, zumal S. 352, Gams, K.G. Spaniens II<sup>2</sup>, S. 180

---

pariterque et Theodorum Faranitanum et Cyrum Alexandrinum cum eorum imitatoribus . . . , pessimum et . . . Macarium [Antiochenum] . . . cum omnibus hereticis scriptis . . . nexu perpetue [sic!] anathematis devinxerunt, qui unam execrabiliter asserebant voluntatem et unam operationem in Christo“ . . .



bis 183, § 15, Felix Dahn, Könige VI, S. 491—497), war nach dem sogenannten Isidorus Pacensis c. 29 (bei Migne, Patrol. Lat. 96, S. 1261 f.) aera 736 = 698 noch am Leben und sehr berühmt („Per idem tempus Felix urbis regiae Toletanae sedis episcopus gravitatis et prudentiae excellentia nimia pollet et concilia satis praeclara etiam adhuc cum ambobus principibus [Egika (687 bis 701) und Witika (698 bzw. 701—710)] agit“), lebte dagegen nach demselben chron. Pacense c. 30 (Migne a. a. O. S. 1262) aera 739 = 701 nicht mehr, starb also um 700, durch Gunderich als Métropolit ersetzt (vgl. Aschbach, Westgoten, S. 349 und Vicente de la Fuente, Historia eclésiastica tom. II, segunda edicion, Madrid 1873, p. 389: „693 à 700: . . . Felix: escribio la vida de San Julian, su predecesor“); die „vita Juliani“ ist demnach zwischen 690 bzw. 693 und 700 verfasst. Unsere Lebensskizze ist ferner unverächtlich wegen der darin in so früher Zeit gebotenen Aufzählung sämtlicher Schriften des Primas, worüber bald mehr zu sagen ist, muss aber gleichwohl mit Vorsicht benutzt werden; denn sie ist äusserst panegyrisch gehalten (vgl. namentlich c. 5).

Auch das chronicon des sogenannten Isidorus Pacensis [= von Beja, nicht von Badajoz] (ed. Florez, España Sagrada VIII, S. 274 ff. und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 96, S. 1245 bzw. 1253—1280), welches wenigstens an einigen Stellen des Toletaners gedenkt, verdient aus ähnlichem Grunde kein unbedingtes Vertrauen. Indes erscheint da die enthusiastische Bewunderung für den Kirchenfürsten insofern schon etwas geklärt, als die Chronik fast zwei Menschenalter später, als die Vita erschien, erst 754 (nach c. 79, ed. Migne a. a. O. S. 1278). Ungleich wertvolleres Material bieten die Acten der vier von Julian geleiteten toletanischen Nationalsynoden (des 12., 13., 14. und 15.), sowie seine Schriften, zumal die polemischen.

## I. Abstammung und frühere Laufbahn.

Julian, ein Schüler des Metropoliten Eugen II., war zu Toledo geboren und erhielt auch in der Gotenresidenz seine gesamte Erziehung (v. Juliani c. 1, ed. Migne a. a. O. S. 445): . . . „cujus [urbis regiae] videlicet civitatis proprius civis exstitit“. Nach dem *chronicon Pacense* c. 23, ed. Migne a. a. O. S. 1260, war der spätere Primas jüdischer Abstammung — „ex traduce Judaeorum“ —, gleichsam „eine Rose unter Dornen“ („ut flores rosarum de [sic!] inter vepres spinarum productus“; sehr geschmacklos, dieses Bild auf einen Mann anzuwenden!). Sehr mit Unrecht wollen ältere spanische Forscher, wie Vasaeus und Padilla (bei Ferreras-Baumgarten, *Allgem. Historie von Spanien* II, III. Teil, § 613, S. 438) und namentlich Arevalo (Note c bei Migne 96, S. 445 f.) ihres gefeierten Landsmannes semitischen Ursprung nicht gelten lassen, und zwar wenden sie ein: Felix, der ältere Biograph des Heiligen, schweigt sich darüber aus. Das ist richtig, beweist aber nichts; er schrieb ja in einem Zeitalter, wo Judenhetzen zum guten Ton gehörten. Übrigens ist Isidorus Pacensis ein aufrichtiger Bewunderer des Toletaners und fügt ausdrücklich hinzu, dass seine Eltern bereits Christen waren (v. Juliani c. 1 a. a. O.: . . . „a parentibus christianis progenitus“); Ferreras' Behauptung, der Pacenser mache auch die Eltern Julian's zu Juden, trifft also nicht zu. Zweitens, Arevalo nimmt gar eine Verwechslung mit dem Rabbi Pomerius Julianus an, die jedoch bei Isid. Pac., da alle seine Nachrichten genau auf den toletanischen Prälaten zutreffen (c. 23. 26. 29), ausgeschlossen ist! Mit Recht nehmen also Gams II<sup>2</sup>, S. 176, Dahn, *Könige* V, S. 216 Anm. 8 und Ad. Helfferich, *Westgoten-Recht*, S. 191 und Anm. 219 das. 196, *Arianismus* S. 72 und Anm. 1 das., mit Isid. Pac. c. 23 Julian's jüdische Abstammung an. Helfferich, *Westgoten-Recht*, S. 196,

lässt phantasiereich genug gar „den getauften Juden Julian die lange Reihe berühmter spanischer Kirchenfürsten eröffnen, in deren Adern jüdisches Blut floss, und die man äusserlich Christen, innerlich Juden sein liess, um damit die Greuel der Inquisition zu entschuldigen“. „Julian verdient an der Spitze jener grossen Staatsmänner im Priesteraltare aufgeführt zu werden, die das ganze Mittelalter hindurch im Rate der Fürsten nicht gefehlt haben, den Höhepunkt ihrer Thätigkeit aber erst beim Beginn der Neuzeit mit Ximenez . . ., Granvella, Wolsey, Richelieu, Mazarin erreichten.“

Der Biograph Felix verrät uns aus der Jugendgeschichte seines Helden nur wenige bestimmte Einzelheiten. Mit dem Diacon Gudila verband ihn die innigste Freundschaft (c. 2 und 3 p. 445 f.); Gudila starb nach c. 3 „sexto Idus Septembris anno octavo Wambanis principis“ = 8. September 679. Nach dem Tode des Quiricus (680) wird Julianus toletanischer Metropolit (v. Juliani c. 4 p. 446).

## II. Julian's litterarische Thätigkeit.

Felix zählt (c. 7—11 incl., ed. Migne a. a. O. S. 448 bis 450) sämtliche Schriften seines Helden auf; diesen Katalog kündigt er am Schluss von c. 6, wie folgt, an (ed. Migne a. a. O. S. 448): „At nunc, quoniam sancti Spiritus ubertate repletus, et irrigui fontis affluentia praeditus fulsit, summam librorum ejus, quos per eum Deus ad utilitatem ecclesiae suae deprompsit, istinc lector addisce.“ Zu jeder vom Biographen citirten Schrift des Prälaten bemerkt Arevalo in einer Note, ob sie noch erhalten ist, oder nicht.

Ad. Helfferich, Westgotischer Arianismus, S. 77 ff., erörtert recht verdienstlich unseren Toletaner als Schriftsteller, betont indes das semitische Element allzu sehr, das specifisch Jüdische in seiner Dialektik. Auch Gams II<sup>2</sup>, S. 176—178 bespricht den vorliegenden Gegenstand förder-

lich und meint gewiss zutreffend (S. 177 f.), „dass er [Julian] in Beziehung auf formelle Darstellung alle oder fast alle spanischen Schriftsteller im 7. Jahrhundert überrage. Nur Eulogius im neunten, Martin von Leon im 12. Jahrhundert erreichen annähernd seine Formgewandtheit. Nach dem Tode des Ildefons, des Tajo und des Fructuosus ist er die gewaltigste Persönlichkeit Spaniens am Ende dieses Jahrhunderts; aber die Lieblichkeit und die innere Kraft, die Geister im Leben und nach dem Tode an sich zu ziehen und sie gefesselt zu halten . . ., besass und besitzt er nicht.“ Gut handelt endlich über Julian's litterarische Thätigkeit Ad. Ebert, Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande I, 2. A., Leipzig 1889, S. 604 bis 606, der freilich namentlich die alsbald zu besprechende Schrift über König Wamba in erster Linie betont.

Julian's berühmte Schrift „Prognosticon futuri saeculi libri tres“ (abgedruckt von Arevalo, ed. Isidori Hispal. opp. VII und hiernach Migne a. a. O. 96, S. 453 bezw. 461—524) wird von Felix c. 7, S. 448 so charakterisirt: „Conscripsit etenim librum Prognosticorum futuri saeculi — Helfferich, Arianismus, S. 77, übersetzt richtig „über das Jenseits“! — ad beatae memoriae Idalium episcopum [Barcinonensem] directum habentem in capite epistolam, quae ipsi est directa, et orationem [abgedruckt bei Migne a. a. O. S. 453—462]. Cujus Codicis opus discretum in tribus libris habetur. Ex quibus primus de origine mortis humanae est editus; secundus de animabus defunctorum, quomodo sese habeant ante suorum corporum resurrectionem; tertius de suprema corporum resurrectione.“ Gams II<sup>2</sup>, S. 176 f. giebt eine freie Verdeutschung dieser Stelle und bemerkt mit Fug: „Augustin und Gregorius I. sind die Hauptquellen des Julian.“ Sodann erwähnt der Biograph eine, wie es scheint, verloren gegangene — Arevalo lässt uns hier wenigstens im Stich — antisemitische Schrift (c. 7 am Schluss): „Item [conscripsit Julianus] librum responsionum, ad quem supra

directum in defensionem canonum et legum, quibus prohibentur Christiana mancipia dominis infidelibus [hier Juden gemeint; Arianer gab es in Spanien schon seit drei Menschenaltern nicht mehr!] deservire.“

Die beiden jetzt folgenden Apologien (c. 8, S. 348 f.) haben Julian's Conflict mit Rom zum Gegenstand und werden daher besser erst beim Schlussabschnitt besprochen. Jetzt erwähnt Felix eine später verloren gegangene Schrift zur Bekämpfung der Gotteslästerung (c. 8, S. 449: „Item [Julianus conscripsit] libellum de remediis blasphemiae cum epistola ad Adrianum abbatem.“ Hierzu bemerkt Arevalo (Migne, S. 449 Note b): „De remediis blasphemiae liber periit omnino.“

Folgt jetzt die antisemitische Schrift *de sextae aetatis comprobatione libri tres*; sie ist abgedruckt bei Arevalo, ed. Isidor. Hispal. opp. VII und hiernach bei Migne a. a. O. S. 537 bezw. 539—586 und dem König Erwig (680—687) gewidmet: „Inclyto et glorioso reverendo domino Ervigio regi Julianus servulus vester“ (Migne a. a. O. S. 537) — sie wird vom Biographen (c. 8, S. 449) so gekennzeichnet: „Item [Julianus conscripsit] librum de sextae aetatis comprobatione, qui habet in capite orationem et epistolam ad dominum Ervigium regem“ . . .; vgl. Gams II<sup>2</sup>, S. 177 und Helfferich, *Arianismus*, S. 77 f.; Letzterem gilt das Werk mit Fug als „eine Apologie der messianischen Weissagungen des Alten Testaments oder der Ideen der Weltalter mit Rücksicht auf die Menschwerdung Gottes“. Die hierauf aufgezählten drei Schriften (c. 9, S. 449 f.): „Item [Julianus conscripsit] librum carminum diversorum, in quo sunt hymni, epitaphias, atque de diversis causis epigrammata numerosa (vgl. über dieses verlorene Buch Gedichte Ebert a. a. O. S. 604). Item [Jul. conscr.] librum plurimarum epistolarum. Item [Jul. conscr.] librum sermonum, in quo est opusculum modicum de vindicatione domus Dei et eorum, qui ad eam confugiunt“ sind nach Arevalo (vgl.

seine Note d S. 450) sämtlich nicht mehr vorhanden. Die berühmte Schrift *Ἀντικειμένων* libri duo de contrariis — sie ist abgedruckt bei Arevalo, ed. Isidori Hispal. opp. VII und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 96, S. 595—704 — wird von Felix (c. 9, S. 450) so charakterisiert: „Item [Jul. conscr.] librum de contrariis, quod Graece *Ἀντικειμένων* voluit titulo adnotari, qui in duobus divisus est libris: ex quibus primus dissertationes continet veteris testamenti, secundus novi.“ „Am lehrreichsten sind die ‚zwei Bücher Widersprüche‘ (*Ἀντικειμένων* libri duo), die nach dem Vorgang der rechtsgelehrten Exegese scheinbar widersprechende Stellen der h. Schrift in Einklang bringen sollten“ (Helfferich, Arianismus, S. 78).

Nach dem Biographen (c. 10, S. 450: „Item [Jul. conscr.] librum historiae de eo, quod Wambae principis tempore Galliis exstitit gestum“) ist Julian auch Verfasser der Schrift über den glorreichen Feldzug König Wamba's (reg. 672—680) gegen den Rebellen Paulus (672/73): „Historia rebellionis Pauli adversus Wambam Gothorum regem“, abgedruckt bei Arevalus, Isidori Hisp. opp. VII und hiernach Migne a. a. O. S. 759 bzw. 763—808. An der Autorschaft Julian's, weil durch den Zeitgenossen bezeugt, und „weil man einen anderen spanischen Schriftsteller jener Zeit nicht kennt“ (Gams II<sup>2</sup>, S. 177), ist gar nicht zu zweifeln. Auch Dahn, Könige V, S. 216, Helfferich, Westgoten-Recht, S. 191, Ad. Ebert a. a. O. S. 604—606 und W. S. Teuffel-Lud. Schwabe, Geschichte der römischen Litteratur II, 5. A., Leipzig 1890, S. 1291, § 495, 6 lassen den Toletaner mit Recht als Verfasser gelten. Ersterer meint (V, S. 205 Anm. 2) über die wissenschaftliche Bedeutung des Opus nicht unzutreffend: ... „Die v. Wambae ... ist als gleichzeitige Quelle höchst wertvoll, aber als rhetorische Tendenzschrift gleichwohl mit Vorsicht zu benutzen.“ Indes auch Helfferich's Annahme (Westgoten-Recht, S. 191), „Julian habe in seiner Geschichte Wamba's dem trefflichen Fürsten ein un-

vergänglichliches Denkmal gesetzt“, ist zuzustimmen. . . . „Das Buch (über Wamba) ist gewiss nicht lange nach den Ereignissen niedergeschrieben worden; dafür spricht sein ganzer Charakter. Es giebt uns eine durchaus zusammenhängende, höchst lebendige, reich detaillirte Erzählung, die den Verfasser als einen Schüler der Alten erkennen lässt . . . Es ist dies Buch, das eine seltene Einheit der Composition zeigt, alles dem Gegenstand Fernliegende vermeidet und von einem Gedanken von Anfang bis Ende beherrscht ist, eine in der Historiographie jener Zeit höchst merkwürdige Erscheinung. Die Absicht aber, die der Verf. verfolgt, ist . . . : durch seine Erzählung zur Tugend, namentlich die Jugend anzuspornen und den Bösen ein Exempel in dem Sturz der Empörer zu zeigen. Das Tugendvorbild aber ist der König [Wamba] . . . Dies Buch Julian's bekundet . . . , dass auf der pyrenäischen Halbinsel bei den Höchstgebildeten, die in den Bischöfen von Toledo ihre würdigsten Vertreter haben mussten, noch eine weit höhere aus dem Altertum überlieferte Cultur sich erhalten hatte, als in dem benachbarten Frankenreich, eine Cultur, die leider nur bald darauf durch die Erfolge des Islams vollkommen brachgelegt wurde“ (Ebert a. a. O. S. 605 f.).

Jetzt zählt Felix vier weitere Schrift Julian's auf (c. 10, S. 450): „Item [Jul. conscr.] librum sententiarum, ex decade psalmodiarum B. Augustini brevitè summamque collectum. Item [Jul. conscr.] excerpta de libris S. Augustini contra Julianum haereticum collecta. Item [Jul. conscr.] libellum de divinis judiciis, ex sacris voluminibus collectum, in cujus principio est epistola ad dominum Ervigium comitatus sui tempore pro eodem libello directa. Item [Jul. conscr.] librum responsionum contra eos, qui confugientes ad ecclesiam persequuntur.“ Sämtliche vier Schriften sind nach Arevalo's Note f S. 450 untergegangen. C. 11 S. 450 gedenkt der Biograph der liturgischen Werke des Toletaners: „Item librum missarum

de toto circulo anni in quatuor partes divisum, in quibus aliquas vetustatis incuria vitiatas ac semiplenas emendavit atque complevit, aliquas vero ex toto composuit. Item librum orationum de festivitatis, quas Toletana ecclesia per totum circulum anni est solita celebrare, partim stylo sui ingenii depromptum, partim etiam inolita antiquitate vitiatum, studiose correctum in unum congegessit atque ecclesiae Dei usibus ob amorem reliquit sanctae religionis.“ Von diesen Beiträgen Julian's zum „missale mozarabicum“ konnte Arevalo nach Note g p. 450 nichts auftreiben. Gams II<sup>2</sup>, S. 177 ist mit Recht der Ansicht, „dass Julianus den hauptsächlichen Anteil an der letzten Redaction der altspanischen Liturgie . . . habe“. Gut äussert sich Helfferich, Arianismus, S. 78 f. über Julian's Verdienst um die spanische Liturgie: „Wie alle seine geistig hervorragenden Vorgänger, so ist auch Julian für die Verbesserung und Erweiterung des spanischen Missals thätig gewesen, ohne dass sein und der Anteil der Anderen sich genau abgrenzen liesse.“ . . . Beachtenswert ist Arevalo's Note g S. 450 zu Felix v. Tol. c. 11: „Missas et orationes a Juliano vel confectas vel emendatas Missale absdubio Mozarabicum continet. Quenam vero illae sint, praeter eas, quas edimus, omnino nos latet“ . . . Arevalo hat nur einen kleinen Teil der liturgischen Schriften aufspüren können und in Isidori *Hisp. VII* als „Orationes a S. Juliano compositae quaeque in missali mozarabico reperiuntur“ edirt (hiernach abgedruckt bei Migne, *Patrol. Lat.* 96, S. 757—760).

Endlich ist unser Primas auch noch der Verfasser einer Vita seines Vorgängers Ildefons († 667); diese Biographie ist abgedruckt bei Arevalo, ed. *Isidori Hisp. opp. VII*, ad calcem der Büchlein „De viris illustribus Isidors“ und des Ildefons im Appendix I, S. 173—175, c. 24—28 incl. Da heisst es S. 173, c. 24 am Rand: „Hinc Julianus“ und S. 175, Nr. 28: „Hactenus Julianus“ (vgl. auch Teuffel-Schwabe a. a. O.). Über die Zeit des



Ildefons giebt Julian, v. Ildefonsi, c. 28, S. 175 folgende genaue Angaben: „Adscitus [Ildefonsus] autem in pontificatum nono gloriosi Reccesuinthi principis [reg. 649 bis 672] anno [= 658], novem annis et duobus fere mensibus clarus habitus fuit . . . expletoque octavo decimo praedicti principis anno [= 667] sequenti die decimo kalendas februarias domicilio carnis exutus“ . . .

### III. Julianus als Mensch, Kirchenfürst und Staatsmann, abgesehen von seiner Stellung zum römischen Papsttum.

Der Biograph singt c. 5 und 6 p. 447 f. in allen Tonarten das Lob seines Helden; er nennt ihn fromm, wohlthätig, einen tüchtigen Verwalter, gerecht und demütig! Wenn man unter Frömmigkeit und Wohlthätigkeit nur eine äusserliche Werkheiligkeit versteht, so mögen in dieser Beschränkung die beiden ersten Epitheta ihre Berechtigung haben. Ein tüchtiger Verwalter des Kirchenvermögens war er sicherlich, dabei in den Mitteln, den ihm anvertrauten Schatz in maiorem gloriam ecclesiae zu vergrössern, wohl nicht allzu wählerisch, aber gerecht und demütig war er nur so weit, als es sich mit seinem glühenden Ehrgeiz und seiner zügellosen Herrschsucht vertrug. Er hatte ein Interesse, demütig zu scheinen; darum affectirte er diese Tugend, fügte seiner synodalen und epistolaren Unterschrift bezw. dem episcopus zuweilen das ascetisch lautende „indignus“ bei, wie wir bald sehen werden.

Betrachten wir jetzt Julian's synodale Wirksamkeit, soweit sie sich nicht auf das sechste allgemeine Concil von 680/81 bezw. auf Rom bezieht. Der Prälät, nach dem Tode des Quiricus im Januar 680 zum toletanischen Metropolitenernannt, präsidirte zuerst dem 12. Toletanum (vom 9. bis 25. Januar 681). Die Acten dieses Concils sind abgedruckt Mansi XI, S. 1023—1043 und hiernach ver-

deutscht und erklärt von Hefeke, Conc.-Gesch. III<sup>2</sup>, S. 315—319, Gams II<sup>2</sup>, S. 168—171; vgl. auch Ferreras-Baumgarten II, S. 437—442, Dahn, Könige VI, S. 476 bis 480, Helfferich, Westgoten-Recht, S. 194—198 und Lembke, Spanien, S. 147 f. Von den 13 Capiteln ist hervorragend interessant vor Allem cap. 1, weil daraus hervorgeht, dass Julian um den schändlichen Verrat des jetzigen Königs Erwig an seinem Vorgänger Wamba wusste<sup>1)</sup>; es heisst da nämlich (Hefeke a. a. O. S. 316): „Es wurde in diesem Capitel die Erhebung des Königs Erwig bestätigt und alles Volk zur Treue gegen ihn aufgefordert, nachdem die Synode die Originalurkunde eingesehen, worin die Grossen des Reichs bezeugten, dass König Wamba die heilige Tonsur [als Pönitent] erhalten und Letzterer eigenhändig den Erwig zum Nachfolger erwählt und den Erzbischof Julian zu dessen Salbung aufgefordert habe.“ Über dieses ungeheuerliche Gebaren des spanischen Episcopats äussert sich Dahn, Könige VI, S. 473 zutreffend: „Das XII. Concil von Toledo . . . sollte die schmachliche Palastrevolution, durch welche Erwig die Krone seines Wohlthäters Wamba an sich gerissen, rechtfertigen . . . : der ‚Reformator der Kirchenzucht‘ war den Bischöfen zu energisch: ihre Partei stürzte ihn und breitete den Mantel der Kirche über den Throneroberer.“

<sup>1)</sup> Vgl. „Sebastiani [Salmanticensis] chronicon nomine Alfonsi III regis vulgatum“ [866], c. 3, ed. Florez, España Sagrada XIII, S. 479: . . . „Ervigius cum esset palatina peritia enutritus et honore comitis sublimatus, elate et callide adversus regem excogitans herbam, cui nomen est spartum, illi in potum miscuit“ etc., und hiernach Chronicon Albeldense (888) ed. Florez, Esp. Sagr. XIII, S. 479 (vgl. Gams II<sup>2</sup>, S. 342—345). So die beiden späten, dem 9. Jahrhundert angehörenden Chroniken. Die zeitgenössische „Chronica seu series regum Visigothorum“ . . . (ed. Carol. Zeumer ad calcem der Leges Visigothorum, Hannoverae et Lipsiae 1894, S. 316) übergeht den Giftmordversuch und berichtet bloss: „Accepit [Wamba] . . . penitentiam . . . Suscepit autem succedente die . . . Ervigius regni sceptrum“ . . .

Cap. 2 (Hefeles a. a. O. S. 316 f.) ergänzt in widerlicher Heuchelei das erste Capitel: . . . „Wer auf irgend welche Weise die Pönitentz empfangen hat, darf nicht mehr ad militare cingulum zurückkehren.“ Hierzu bemerkt Hefeles a. a. O. S. 317 mit Fug: „Wohl mit Bezug auf König Wamba, falls ihn das Geschehene reuen würde, gesagt.“ Treffend brandmarkt Dahn VI, S. 477 f. die in beiden Capiteln zu Tage tretende ekelhafte Heuchelei: „Richtige Beleuchtung erhält aber vorstehende empörende Heuchelei [des cap. 1] erst durch den nachfolgenden Canon, welcher, obwohl allgemein sprechend, doch lediglich den unglücklichen König Wamba zu treffen sucht und deutlich verrät, wie wenig freiwillig derselbe die Tonsur mit der Krone vertauscht hatte, und wie sehr das böse Gewissen der Verschwörer die Rückkehr des tapferen Kriegers zu Schwert und Scepter fürchtete . . . Selten ist in aller Geschichte ein politisches Verbrechen widerlicher mit religiöser Heuchelei geschmückt und verhüllt worden. Dabei ist die Geschicklichkeit zu bewundern, mit der, als ob es sich nicht lediglich um Wamba handle, an ältere Canones angeknüpft wird.“ Gams II<sup>2</sup>, S. 169 meint zutreffend: „Hier [im cap. 2] wird die Busse, wie sie in Spanien Sitte war, einem Sacramente gleichgestellt, was sie nicht ist. Trotz dieses Canons verpflichtet eine aufgezwungene Busse nicht. Erwig aber fürchtete die Wiederkehr des Wamba, und ihr sollte vorgebeugt werden.“

Cap. 6 (Hefeles III<sup>2</sup>, S. 317 f.) verleiht — wohl zur Belohnung für Julian's Verdienst um den Thronräuber Erwig! — dem Metropolit in Gegensatz zur bestehenden Kirchenobservanz den sogenannten Primat, einen unerhörten Einfluss auf die Besetzung aller spanischen Bistümer: „Wenn ein Bischof stirbt, so bleibt der Stuhl oft sehr lange erledigt, bis der König den Tod des Betreffenden erfährt und die übrigen Bischöfe ihre Zustimmung zu der neuen, vom König vorgenommenen Wahl abgeben können.“

Deshalb darf in Zukunft der Erzbischof von Toledo, unbeschadet der Rechte der übrigen Metropolen, jeden vom König neu ernannten Bischof, welcher Kirchenprovinz er auch angehöre, wenn er ihn für würdig hält, (ordiniren) in den Stuhl einsetzen. Der Ordinierte muss aber bei Strafe der Excommunication innerhalb drei Monaten sich bei seinem eigenen Metropolen stellen, um von ihm Weisungen zu erhalten“ . . . „Das Wichtigste aber unter den politischen Normen dieses Concils war die Verleihung einer ganz ausgezeichneten Stellung an den Erzbischof von Toledo. Das war offenbar die Frucht von Julian's Anteil bei der Absetzung und Scheerung des einen und Einsetzung und Salbung des anderen Königs und beweist, wie für die Bedeutung seiner Person, so für seine enge Allianz mit Erwig und für das rasch und mächtig gestiegene Ansehen von Toledo. Dieser Metropolitan sollte fortan unter Mitwirkung des Königs, dessen Ernennungsrecht ganz unbeschränkt anerkannt wird, alle Bischöfe von ganz Spanien und Gallien ernennen dürfen — von Wahl durch die Mitbischöfe auf der Provinzialsynode, von Vorschlag der Gemeinden und Mitwirkung des Erzbischofs ist nicht mehr die Rede —, und der so Bestellte hat sich nun binnen drei Monaten vor seinem Erzbischof zu stellen, der eine Einweisung, aber keine Consecration mehr vorzunehmen hat“ (Dahn, Könige VI, S. 480; vgl. auch Gams II<sup>2</sup>, S. 215 ff.). Cap. 9 (Hefe le, S. 318) billigt die 20 antisemitischen Gesetze Erwig's; es ist dies eine Codification aller seit den Tagen Rekared's und Sisebut's erlassenen judenfeindlichen Decrete (aufgenommen in die *leges Wisigothor.* tit. 12. 3, ed. Zeumer; vgl. Gams II<sup>2</sup>, S. 170 f.). Cap. 11 (Hefe le, S. 319) besagt: „Die Überreste des Heidentums sollen ausgerottet werden. Knechte, die sich noch idololatriischem Culte ergeben, sollen geschlagen und in Eisen gelegt werden. Wenn ihre Herren sie nicht strafen, werden diese excommunicirt. Treibt aber

ein Freier Götzendienst, so wird er mit ewiger Excommunication und strenger Verbannung bestraft“ (vgl. Gams II<sup>1</sup>, S. 171). Dahn VI, S. 479 und Anm. 4 und 5 S. 479 f. charakterisiert den Canon 11 mit Fug als „streng . . .“, aus welchem hervorgeht, dass, besonders bei dem niederen Volk, Sklaven und Colonen, das Heidentum sich erhalten, bei den höheren Ständen sich früher verloren hatte . . . und vielleicht, dass auch germanisches Heidentum noch mit im Schwange ging.“ Helfferich, Westgoten-Recht, S. 191 brandmarkt mit Recht den gewissenlosen Kirchenfürsten und Staatsmann Julian: . . . „Der trotz seiner jüdischen Abstammung für heilig ausgegebene Erzbischof . . . fand nichts Arges darin, zu der schmutzigen Intrigue des kronräuberischen Byzantiners [Erwig] die Hand zu bieten und zum Lohne seiner Willfährigkeit sich zum Primas der spanischen Kirche, ernennen zu lassen. Selbst wenn er um die Verschwörung nichts gewusst hätte . . ., so hat er wenigstens mit Wissen einen Kronräuber gesalbt.“ Helfferich kennzeichnet in seinem „Arianismus“, S. 73, den Prälaten als einen Revolutionär gegenüber König Wamba.

Interessant ist Julian's ascetisch sein sollende Unterschrift an erster Stelle (Mansi XI, S. 1039): „Ego Julianus indignus urbis regiae Toletanae sedis episcopus haec synodica instituta a nobis edita subscripsi.“ In ähnlicher Weise nennt er sich im Eingang seines Schreibens an Bischof Idalius von Barcelona: „Sanctissimo ac prae caeteris familiarissimo mihi in Domino Idalio Barcinonensis sedis epis. Julianus indignus Toletanae cathedrae episcopus“ (Migne, Patol. Lat. 96, S. 453)<sup>1</sup>).

Die Acten des 13. toletanischen, gleichfalls von Julian geleiteten, Nationalconcils von 683 bei Mansi XI, S. 1059 bis 1082 (hiernach verdeutscht und erklärt bei Hefele

<sup>1</sup>) Vgl. Franz Görres, Demütige Titulaturen abendländischer Bischöfe des Vormittelalters (Zeitschr. f. w. Theol. XXXVII = 1894, S. 586—603).

III<sup>a</sup>, S. 319—322; vgl. auch Gams II<sup>a</sup>, S. 172—174, Ferreras II, III. Teil, S. 443—446, Helfferich, Westgoten-Recht, S. 198—199 und Dahn VI, S. 480—484). Anwesend waren 48 Bischöfe, 27 bischöfliche Stellvertreter, mehrere Äbte und 26 weltliche Grosse. Die Synode erliess 13 Capitel. Cap. 4 (Hefele a. a. O. S. 320) garantirt dem König und seiner Familie den gesetzlichen Schutz gegen Attentäter. Cap. 9. ist erneute Bestätigung des famosen c. 6 des 12. Toletanums (Hefele a. a. O. S. 321). Die Synode verbietet im c. 5 (Hefele a. a. O. S. 321) mit überflüssiger sittlicher Entrüstung die Wiederverheiratung der Königin-Witwe. Die Unterschrift Julian's (Mansi XI, S. 1075) affectirt wieder Ascese: „Ego Julianus indignus sanctae ecclesiae Toletanae metropolitanus episcopus instituta a nobis definita subscripsi.“

Das 14. Toletanum von 684, ein Provinzialconcil, und das 15. Toletanum von 688, wieder ein Nationalconcil, müssen dem nächsten Abschnitt vorbehalten bleiben, weil es sich darin ausschliesslich um spanisch-römische Beziehungen handelt.

#### IV. Der Kampf Julian's von Toledo mit dem römischen Papsttum.

1. Papst Leo II., bemüht, das von ihm bestätigte 6. allgemeine Concil von 680/81 mit seiner Verdammung des Monotheletismus und der Urheber und Beförderer dieser Häresie, eines Sergius, Paulus von Konstantinopel u. s. w., aber auch seines eigenen Vorgängers, des Papstes Honorius I., im übrigen Abendland zur Anerkennung zu bringen, sandte vier Schreiben nach Spanien, um den dortigen Episcopat zur Unterzeichnung des neuen Glaubensdecrets zu veranlassen. Das erste dieser vier Actenstücke ist das Schreiben „Cum diversa sint“, gerichtet an die spanischen Bischöfe, vom Jahre 682 (aus-

zügliche bei Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum*, edit. II, I, S. 240, Nr. 2119 (1631) und wörtlich bei Mansi XI, S. 1050 und hiernach bei Migne, *Patrol. Lat.* 96, S. 411—415 und bei Joh. Friedrich v. Schulte, *Concilien, Päpste und Bischöfe*, Prag 1871, Anhang und Quellenstellen, Nr. 152, S. 114—116. Die Adresse lautet (Migne a. a. O. S. 412): „Dilectissimis fratribus universis ecclesiarum Christi praesulibus per Hispaniam constitutis Leo.“ Da das ganze ausführliche Actenmaterial noch nicht aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt ist, schickt der Papst einstweilen das Glaubensdecret der Synode, die „definitio“, den Panegyrikus des Concils auf Kaiser Constantin Pogonatus, den sogenannten *prophonicus*, und das Edict des Letzteren (Migne a. a. O. S. 414 f.): „Et quia quaeque in Constantinopolitana urbe universali concilio currente celebrato gesta sunt . . . , in Graeco . . . conscripta sunt, et necdum in nostrum eloquium examinate translata: definitionem interim ejusdem sancti sexti concilii et acclamationem, quod *prophonicus* dicitur, totius concilii factam ad piissimum principem, pariterque edictum clementissimi imperatoris . . . in Latinum de Graeco translatum . . . vestrae dilectioni direximus“ . . . Leo heischt die Unterschriften sämtlicher Bischöfe (Migne a. a. O. S. 415): „Hortamur . . . ut . . . ab omnibus . . . episcopis una vobiscum subscriptiones in eadem definitione venerandi concilii subnectantur.“ Gut handelt über diese Leo-Epistel Gams II<sup>2</sup>, S. 228 f.

Der Brief Leo's II. von 682 an den König Erwig „Cum unus extet“, auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 240, Nr. 2120 (1632), ist wörtlich abgedruckt bei Mansi XI, S. 1055 f. und hiernach bei Migne, *Patrol. Lat.* 96, S. 418—420 und v. Schulte a. a. O., Nr. 153, S. 116 f. Die Adresse lautet: „Domino excellentissimo filio Ervigio regi Leo.“ Nur diese beiden ersten nach Spanien gerichteten Schreiben Leo's enthalten

auch die Verdammung Honorius' I.; in den beiden folgenden fehlt dieser Passus.

Der Brief Leo's an den Metropolitan Quiricus von Toledo gleichfalls vom Jahre 682 „Ad cognitionem verae“ steht auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 241, Nr. 2122 (1634), wörtlich bei Mansi XI, S. 1053 und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 96 als Ep. V, S. 415 f. Die Adresse lautet (Migne a. a. O. S. 415): „Dilectissimo fratri Quirico Leo.“ Das Schreiben des Papstes „Cum sit vestrae“ an den Grafen Simplicius ist abgedruckt bei Mansi XI, S. 1054 und hiernach bei Migne, Patrol. Lat. 96, S. 416—418 als Ep. VI. Die Adresse lautet (Migne a. a. O. S. 416): „Domino glorioso filio Simplicio comiti Leo episcopus servus servorum Dei.“

Über Leo's vier nach Spanien gesandte Schreiben gut Baxmann I, S. 185: „Auch nach Spanien an die Gemeinden und an König Erwig schrieb Leo über den Brand, den Honorius noch genährt habe, statt ihn auszulöschen.“ Über die vier Briefe vgl. Gams II<sup>2</sup>, S. 228 bis 230, Döllinger, Papstfabeln, S. 138, Hefele, Conc.-Gesch. III<sup>2</sup>, S. 290. 294 f., Jos. Langen, Röm. Kirche II, S. 575—577.

2. Das 14. Toletanum, vom November 684, ein Nationalconcil, abermals vom Primas Julian geleitet (s. Mansi XI, S. 1086 ff., Hefele III<sup>2</sup>, S. 322 f.), galt der Anerkennung der sechsten allgemeinen Synode seitens der spanischen Kirche. Zugegen waren 17 Bischöfe der Provinz Toledo (Julian an der Spitze), 6 Äbte und die Vicare der Metropolitanen von Tarragona, Narbo, Merida, Braga und Sevilla, auch Stellvertreter zweier abwesender Suffragane von Toledo (Hefele a. a. O. S. 322).

Im 1. capitulum (Hefele a. a. O. S. 322) erzählen die Bischöfe die Berufung der Synode „ob confutandum



Apollinarii dogma pestiferum“. Dass hier der Monotheletismus mit der Häresie des Apollinarios von Laodicea (in Phrygien) identificirt wird, kann nicht auffallen. Denn erstens hat ja auch jener Apollinarios die Menschheit Christi gekürzt; ihm ging ja seine menschliche Seele in der göttlichen, im Logos, auf (vgl. Johannes Dräseke, Apollinarios von Laodicea, Leipzig 1892). Und dann heisst es ja auch in dem kaiserlichen, das sechste allgemeine Concil bestätigenden, Edict (Hefele a. a. O. S. 287 f.), die Irrlehre des Apollinarios sei durch Theodor von Pharan erneuert und von Honorius, der sich selbst widersprochen, befestigt worden (*ὁ τῆς αἰρέσεως βεβαιωτῆς καὶ αὐτὸς ἐναντὶ προσμαχόμενος*).

Cap. 2 lautet (Hefele a. a. O. S. 323): „Papst Leo habe ihnen eine Abschrift der gesta synodalia des Concils von Konstantinopel [von 680/81, d. h. der Hauptacten; s. das oben Gesagte S. 538—546 und Hefele selbst a. a. O. S. 323 Anm. 1] samt einem Briefe zugesandt und Anerkennung dieser gesta verlangt.“ Die jetzt folgenden capitula 3—12 stehen alle bei Hefele a. a. O. S. 323.

Cap. 3. Die von Rom zugesandten Acten seien ihnen zugekommen, als sie eben erst eine Generalsynode (13.) beendet. Dies und die schlechte Witterung habe eine alsbaldige neue Generalsynode unthunlich gemacht [beide Umstände erklären die Verzögerung des gegenwärtigen 14. Toletanums hinlänglich, und zutreffend meint Dahn, Könige VI, S. 485 Anm. 5: „Nicht überzeugend Helff, Ar. S. 75: ‚Der pontifex der alten Roma sollte warten lernen‘]. Dagegen hätten sie einzeln jene Acten gelesen und die darin enthaltene Lehre von zwei Willen und Wirkungen in Christus gebilligt.“

Cap. 4. Es hätte eine spanische Generalsynode diese gesta synodalia prüfen und annehmen sollen.

Cap. 5. Weil eine solche nicht möglich . . . , hätten zuerst die Bischöfe der carthagenischen (toleta-

nischen) Provinz . . . jene gesta mit den Beschlüssen der früheren Concilien verglichen und mit dem Glauben von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon völlig, ja fast buchstäblich übereinstimmend gefunden.

Cap. 6 und 7: „Die Acten des neuen Concils würden darum, insoweit sie mit den alten Synoden übereinstimmten, von ihnen verehrt und die neue Synode in der Reihe hinter die chalcedonensische gestellt.“ [Aus c. 3 (am Schluss). 5—7 einschliesslich erhellt also ein Zweifaches: erstens, dass die spanischen Bischöfe Rom gegenüber durchaus ihre geistige Selbständigkeit behaupteten und erst auf Grund einer ernstesten Prüfung sich zum dyotheletischen Dogma bekannten, und zweitens, dass das sogenannte fünfte allgemeine Concil von 553 mit seiner überflüssigen, ja schädlichen Verdammung der vermeintlichen Lehrer des Nestorius für sie nach wie vor nicht existirte, dass also das sechste allgemeine Concil von 680/81 für sie erst das fünfte war (vgl. Hefele selbst a. a. O. S. 323 und II, S. 924 und Ad. Hilgenfeld, Anzeige von Działowski, Isidor und Ildefons, Zeitschr. f. w. Theol., 41. Bd. = 1898, S. 635—639 und zumal S. 638).]

Cap. 8—11: „Die Bischöfe ermahnen sofort ihre Gemeinden, den wahren Glauben in Betreff den Naturen und Willen in Christus . . . in Einfalt zu bekennen.“

Cap. 12 bietet blos die den späteren toletanischen Concilien eigentümliche Schlussformel: „Ehre sei Gott, Heil dem König.“ Julian unterzeichnet hier in der gewöhnlichen (nicht ascetischen) Weise: „Julianus urbis regiae metropolitanus episcopus.“ (Mansi XI, S. 1091.)

„Endlich, im November 684, erfolgte auch auf der 14. Synode von Toledo die von Leo verlangte Annahme des sechsten ökumenischen Concils. Dieselbe erklärt, dass eine Vergleichung dieser neuen Concils-

beschlüsse mit den vier (ersten) ökumenischen Concilien ihre Richtigkeit beweise, und verfügt, dass jenes Concil den vier allgemeinen Concilien angereiht werden solle. Aber wie die spanischen Bischöfe selbständig die Richtigkeit der neuen Beschlüsse von Konstantinopel geprüft hatten, ohne sich von vornherein der Autorität des römischen Stuhles oder auch nur der des allgemeinen Concils blindlings zu unterwerfen, so wollten sie auch in selbständiger Weise ihre Zustimmung zu denselben aussprechen. Der Erzbischof Julian von Toledo verfasste zu diesem Zwecke eine theologische Schrift, welche Namens des spanischen Episcopats an Benedict II. gesandt wurde“ (Langen II, S. 579 f.).

3. Diese (erste) Apologie, vom Biographen (c. 8 v. Juliani, ed. Migne a. a. O. S. 448 f.) erwähnt: „Item [Jul. conscr.] apologeticum fidei, quod Benedicto Romanae urbis papae directum est“, ist später verloren gegangen (vgl. Arevalo, Note d, S. 448: „Hoc primum Juliani apologeticum non exstat“). „Dieser [Benedict II.] war jedoch mit der theologischen Selbständigkeit seiner ‚spanischen Brüder und Mitbischöfe‘ wenig einverstanden. Er hatte mehrere Ausdrücke in dieser Exposition zu rügen und that das, wie es scheint, in sehr autoritativer Weise. Er empfing dafür von Julian von Toledo schon gleich eine uns nicht mehr bekannte und später in der Person seines Nachfolgers Sergius eine neue, sehr derbe, für das Verhältnis der damaligen spanischen Kirche zu Rom charakteristische Abfertigung“ (Langen II, S. 580). Nach dem Biographen (cf. v. Juliani c. 8, p. 448: „Item [Jul. conscr.] aliud apologeticum de tribus capitulis, de quibus Romanae urbis praesul frustra visus est dubitare“) verfasste Julian jetzt eine neue Apologie, und diese liess er durch das 15. Toletanum genehmigen

und dessen Acten einfügen (Mansi XII, S. 7—25)<sup>1</sup>). Sie ist hiernach abgedruckt als „Sancti Juliani episcopi Toletani de tribus capitulis liber apologeticus ex concilio Toletano XV in confessione fidei“ bei Migne, Patrol. Lat. 96, S. 525—536 in 18 Capiteln. Doch ehe ich näher darauf eingehe, ein Wort über die genannte Synode (Hefele III<sup>2</sup> über das 15. Toletanum von 688 S. 324 [bis 326], die Acten bei Mansi XII, S. 7—25). „Er [König Egika] (reg. 687—701)] berief die 15. toletanische Synode, ein spanisches Generalconcil, wobei 61 Bischöfe, verschiedene Äbte, auch 17 weltliche Grosse zugegen waren. Die Versammlung, von Julian von Toledo präsidirt, wurde in der Hauptkirche zu St. Peter und Paul gefeiert . . . Nach Verlesung des „Tomus“, einer Art von Throneide, recitirte die Versammlung das nicänisch-konstantinopolitanische Symbolum (S. 325) und ging dann auf ein paar dogmatische Punkte ein. Um ihre Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehre des sechsten allgemeinen Concils auszusprechen, hatten die spanischen Bischöfe vor zwei Jahren eine von . . . Julian von Toledo verfasste Denkschrift (liber responsionis fidei nostrae, auch apologia betitelt, jetzt verloren) nach Rom gesandt. Sie bestand aus vier Capiteln, und . . . Benedict II., der darin einige anstössige Ausdrücke zu finden glaubte, verlangte eine Veränderung der betreffenden Stellen. Die Spanier zeigten jedoch so wenig Geneigtheit, diesem Wunsche zu entsprechen, dass sie vielmehr die getadelten Ausdrücke auf eine gar wenig höfliche Weise verteidigten. Im ersten Capitel ihrer Schrift hatte der Papst die Worte: „voluntas genuit voluntatem“ getadelt. Er habe nur, sagen sie jetzt, zu flüchtig gelesen und die Analogie des Menschen zu sehr ins Auge gefasst . . . Bei Gott sei es anders,

<sup>1</sup>) Auch auf dem Tolet. XV von 688 bietet Julian die übliche (nicht ascetische) Unterschrift (Mansi XII, S. 21): „Julianus urbis regiae metropolitanus episcopus haec canonum statuta subscripsi.“

da sein Wollen und Denken . . . eins. Auch Athanasius und Augustin hätten sich ähnlich ausgedrückt. Im zweiten Capitel . . . hätten sie von drei Substanzen in Christus geredet und der Papst diess getadelt. Völlig mit Unrecht . . . Auch hier ständen die Väter, ja selbst die hl. Schrift auf ihrer Seite. Das dritte und vierte Capitel . . . hätten sie fast wörtlich aus Ambrosius und Fulgentius [von Ruspe] entnommen, und diese Väter werde doch Niemand tadeln wollen. Wer nun fort dann noch mit ihrer aus den Vätern genommenen Lehre nicht einverstanden sei, mit dem wollen sie nicht streiten; ihre Antwort könne nur ignoranten Nebenbuhlern nicht gefallen“.

4. Julian's zweite Apologie beginnt, wie üblich, mit einem kurzen exordium (c. 1, bei Migne, Patrol. Lat. 96, S. 525). Papst Benedict II. hatte einige Stellen der ersten Apologie anstößig gefunden und gebieterisch durch mündliche Mitteilung an den Überbringer Änderung geheißt. Das war vor zwei Jahren gewesen. Schon damals hatte ihm Julian in einem (verloren gegangenen) „*liber responsionis fidei nostrae*“ „entsprechend und angemessen“ (sufficiens congrueque = mit echt spanischer Derbheit!) antworten lassen<sup>1)</sup>. Auf vier Hauptausstellungen des Papstes antwortet nun der Primas in seinem (zweiten) „*Liber apologeticus de tribus capitulis*“ [müßte eigentlich *de quatuor capitulis* heißen]. Ein Exemplar dieser neuen

<sup>1)</sup> „*Post hujus igitur piae confessionis prolatam devotis vocibus regulam, ad illa nos illico convertimus contuenda capitula, pro quibus muniendis ante hoc biennium beatae memoriae Romanus papa Benedictus nos litterarum suarum significatione monuerat. Quae tamen non in scriptis suis annotare curavit, sed homini nostro verbo renotanda inpinxit: ad quod illi [„illi“ ist mit Gams II<sup>2</sup>, S. 234 auf den Papst, nicht auf den „homo noster“ zu beziehen!] jam eodem anno sufficienter congrueque responsum est.“*

(XLVI [N. F. XI], 4.)

Schrift wurde den Acten des 15. Toletanum einverleibt und ein zweites nach Rom gesandt. Benedict hatte zuerst folgenden Ausdruck bedenklich gefunden (Migne a. a. O. S. 525 f. c. 1): „*Voluntas genuit voluntatem, sicut et sapientia sapientiam*“<sup>1)</sup>. Die Verteidigung dieses Punktes erstreckt sich von c. 1 bis c. 3 einschliesslich (Migne a. a. O. S. 526—528). Julian beschuldigt jetzt den Papst, er habe seine Schrift nachlässig gelesen (c. 1, p. 526): „*Quod vir ille [= der Papst] incuriosa lectionis transcursione praeteriens, existimavit haec ipsa nomina, id est, relationum, aut secundum comparationem humanae mentis nos posuisse*“ (vgl. über die gesamte Verteidigung des ersten Punktes die mit Erklärungen verbundene Verdeutschung von Gams II<sup>2</sup>, S. 234 f.; der Passus *Quod vir ille . . . existimavit* hier so übersetzt: „Was jener Mann im flüchtigen Lesen übersehend meinte“ . . .). Am Schluss dieses ersten Capitels wird dem Papst abermals „unaufmerksames Lesen“ vorgeworfen (c. 3, S. 528: „*Hic jam quisquis sapiens manifeste intelligit, non nos hic errasse, sed illos forsitan incuriosae lectionis intuitu fefellisse, quia, quod a nobis est secundum essentiam dictum, illi secundum comparationem humanae mentis positum putaverant*“). Vorher (im Anfang von c. 3, S. 528) meint Julian mit „göttlicher Grobheit“ gar: „Die Auffassung unserer Worte (durch Benedict) ist möglichst ‚absurd‘“ (. . . „*quod utique dici vel sentiri absurdissimum est*“; vgl. Gams II<sup>2</sup>, S. 235).

Das zweite Capitel ist die Verteidigung von Julian's Behauptung, dass drei Substanzen in Christus bleiben (c. 4 bis c. 17 incl., S. 528—536; vgl. Gams a. a. O. S. 235) und enthält gleich anfangs (c. 4, S. 528) eine

<sup>1)</sup> „*Nos tamen nunc eandem renotationem hominis nostri studiosius relegentes, invenimus, quod in libro illo responsionis fidei nostrae, quem per Petrum regionarium Romanae ecclesiae miseramus, id primum capitulum jam dicto papae incaute visum fuisset a nobis positum, ubi nos secundum divinam essentiam diximus*“ . . .

weitere, äusserst herbe Invective gegen den heiligen Vater: „Ad secundum quoque retractandum capitulum transeuntes, quo idem papa incaute nos dixisse putavit tres substantias in Christo Dei filio profiteri, sicut nos non pudebit, quae sunt vera, defendere, ita forsitan quosdam pudebit, quae vera sunt, ignorare.“ Gams a. a. O. S. 235 übersetzt zutreffend so: „Er [Julian] schäme sich nicht, das Wahre zu verteidigen, aber gewisse (Leute) werden sich vielleicht schämen, nicht zu wissen, was das Wahre ist“. Cap. 5 p. 529 führt unser Toletaner Folgendes aus: „Contra quam regulam invenimus item in scripturis, aut carne plerumque nominata totum hominem posse intelligi, aut anima sola interdum nominata totius hominis perfectionem agnoscere. Quapropter natura divina humanae sociata naturae, possunt et tres proprie et duae tropice appellari substantiae.“ Gams a. a. O. S. 235 übersetzt: „Wenn nun in Christus die göttliche Natur mit der menschlichen sich vereinigt, so könne man von drei besonderen und im tropischen Sinne von zwei Substanzen sprechen“, und knüpft hieran folgende Bemerkung: „Aber nicht auf das ‚Können‘ Julian’s kam es an, sondern die Frage war, ob damals und überhaupt der kirchliche Sprachgebrauch drei Substanzen in Christus kannte. Es kam nicht auf die Ausdeutung, sondern auf den Gebrauch des Wortes ‚Substanz‘ an. Bestimmend für alle Kirchen lateinischer Zunge war der Sprachgebrauch der römischen Kirche. Dem Julianus war es nicht gestattet, hierin gleichsam nach eigenen Heften zu lesen. Wer in Glaubenssachen seine besondere Sprache redet, wird allmählich anders glauben und bekennen als die Kirche.“

Auf zwei weitere Einwendungen des Papstes, die dritte und vierte, antwortet Julian im Schlusscapitel c. 18, S. 536 ganz kurz. Er will das dritte und vierte Capitel fast ganz einem Ambrosius und Fulgentius [von Ruspe] entnommen haben („Tertium sane quantumque

capitulum contuentes non solum sensum, sed et ipsa pene verba ex libris beatorum Ambrosii atque Fulgentii nos praelibasse monstravimus“). Dazu meint Gams a. a. O.: „Die Berufung Julian's auf Augustin [Ambrosius?] und Fulgentius ist nicht durchschlagend. Denn nicht jeder Ausdruck Augustin's [des Ambrosius?] ist mit der kirchlichen Ausdrucksweise vereinbarlich oder recipirt worden.“ Julian fährt fort: „Has sane quatuor specialitates capitulorum, quae ut a nobis solida efficerentur, hortati sunt, quid a quo fuerit doctore prolatum, congesto in uno responsionis nostrae libro [d. i. die c. 1 in exordio erwähnte (verloren gegangene) erste responsio fidei nostrae auf die Einwendungen des Papstes], catholicorum dogmate Patrum ante hoc biennium parti illi porreximus dignoscendum.“ Zu Deutsch nach Gams a. a. O.: „Auf diese zwei und noch zwei andere Bedenken habe Julianus vor zwei Jahren nach jener Gegend hin geantwortet.“ Der Schlusspassus läuft abermals in eine herbe Beleidigung des Papstes aus: „Jam vero si post haec et ab ipsis dogmatibus Patrum, quibus haec probata sunt, in quocunque dissentiunt, non jam cum illis est amplius contendendum, sed majorum directo calle inhaerentes vestigiis erit per divinum iudicium amatoribus veritatis responsio nostra sublimis, etiamsi ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis.“ Gams II<sup>2</sup>, S. 235 f. übersetzt: „Wenn jene (Römer) in Zukunft entgegen den dogmatischen Aussprüchen der Väter anders denken, so darf man mit ihnen nicht weiter streiten, sondern, indem wir geraden Schrittes wandeln in den Fussstapfen der Vorfahren, wird infolge des göttlichen Gerichts unsere Antwort den Liebhabern der Wahrheit erhaben erscheinen, wenn sie auch unwissenden Nebenbuhlern nicht stichhaltig (?) zu sein scheint“ (cf. Gams, S. 235 f. Anm. 5: . . . „Wir wissen keinen passenden deutschen Ausdruck für: indocilis). Das war in der That eine völlige Absage an Rom!“



Gams fährt fort (II<sup>2</sup>, S. 236 § 20): „So sprach Julianus der Primas und überliess Rom seinem Schicksal. Hatte er doch ‚für alle Zeiten der Ewigkeit‘ seinen Primat gegründet. Die Spanier aber sagten, dass man in Rom voll Bewunderung Julian’s Reden aufgenommen und ihm in Allem Recht gegeben habe. Schon Isidorus Pacensis (c. 754) weiss es“ [folgt die Übersetzung von c. 26]. [Ich bemerke: Schon der fast gleichzeitige panegyrische Biograph stand in diesem Streit mehr auf Seiten seines Amtsvorgängers als auf Seiten des Papstes, wenn er sich auch diplomatisch ausdrückt (v. Juliani c. 8, p. 1449: „Item [Jul. conscr.] aliud apologeticum de tribus capitulis, de quibus Romanae urbis praesul frustra visus est dubitare“)]. Aber der Chronist von Beja stösst mächtig in die Trompete zu Gunsten Julian’s und schreibt c. 26 (ed. Migne, Patrol. Lat. 96, S. 1261): „Ejus [Egicæ regis] in tempore librum de tribus substantiis, quem dudum Romam sanctissimus Julianus urbis regiae metropolitanus episcopus miserat, et minus caute tractando papa Romanus arcendum indixerat, ob id, quod voluntas genuit voluntatem, ante biennium tandem scripserat veridicis testimoniis, in hoc concilio [688, Tolet. 15] ad exactionem praefati principis Julianus episcopus per oracula majorum ea, quae Romam transmiserat, vera esse confirmans apologeticum facit et Romam . . . mittit: quod Roma digne et pie recepit et cunctis legendum indicit [sic!] atque summo imperatori . . . cognitum facit. Qui [nach dem Zusammenhang der Papst, nicht der Kaiser; Gams II<sup>2</sup>, S. 236 ist hier ohne Grund zweifelhaft!] et rescriptum domino Juliano . . . satis cum gratiarum actione honorifice remittit [sic!] et pia [sic!] esse depromit“ [sic!]. Gams II<sup>2</sup>, S. 236 ff. hält den Bericht des Pacensis mit Recht für ungläublich, findet aber keine Lösung des Rätsels; er meint (S. 236 f.): „In demselben Tone ging der Jubel fort, bis auf die neuere Zeit. Nur der Jesuit Mariana

und der Kardinal Baronius (Annal. eccl. ad a. 688, Nr. 3—5) erlauben sich Bedenken, ob denn Julianus in seinem Recht gewesen sei; Ersterer . . . meint: „Nobis aliquanto liberior visa est, quam ut Juliani modestiam erga Romanum pontificem, summum ecclesiae doctorem, deceret.“ . . . Gams II<sup>2</sup>, S. 237 fährt fort: „Andere, wie die Bollandisten im Leben Julian's (Acta Sanct. Mart. I, p. 784) und Kardinal Lorenzana (Patres Toletani II, p. XIX), drücken die Augen zu, loben den Papst und schweigen zu den ‚Invectiven‘ Julian's. Florez endlich glaubt und erzählt treuherzig nach, welchen Jubel des Julian Antwort in Rom hervorgerufen [!] (V, S. 280). Gams II<sup>2</sup> meint ferner S. 237: „Wir aber fassen die Sache so, dass der Weg, den Julianus wandelte, zum Schisma . . . führte, dass das Schisma des Westens dem Schisma des Ostens vorhergegangen wäre“ (ohne die Araber-Katastrophe von 711!). Gams II<sup>2</sup>, S. 177 (f.) charakterisirt den hochmütigen Julian sehr richtig des Weiteren: „Julian ist ohne Zweifel Verfasser des Textes der in den Jahren 681—688 abgehaltenen Synoden, die ganz und gar seinen Geist atmen und seinen Stil wiedergeben. Er ist Verfasser der dogmatischen Erörterungen, die aus Anlass der sechsten allgemeinen Synode zwischen Rom und Spanien gepflogen wurden, und zeigt sich hierin als ein ebenso streitfertiger wie gewandter Theologe, der von dem, was er einmal ausgesprochen, nicht ein Titelchen auf- und preisgibt, denn er ist sich bewusst, das Rechte auf die rechte Weise gesagt zu haben. Wer daran zweifelt, versteht entweder nichts, ist ein Ignorant, oder er hat ihn nur flüchtig und oberflächlich gelesen, — denn es ist nicht möglich, dass er sich geirrt haben könne. Er [Julian] war niemals ein Heiliger des Volkes. Ausserhalb Spaniens wurde er niemals ver-

ehrt, ja nicht einmal in Toledo. Sein Nachfolger Ximenes fand ihn ganz vergessen und vernachlässigt von dem Volke und wollte seine Verehrung in die Höhe bringen. Allein vor wie nach Ximenes zog er die Herzen nicht an sich. Die wahren Heiligen ziehen vom Himmel herab die Herzen an sich, — vorschreiben kann man ihre Verehrung nicht.“

Dahn meint zutreffend (VI, S. 413): „In dem Streit über den Monotheletismus richtet der Papst an Erwig und die spanischen Bischöfe . . . die Aufforderung, den Beschlüssen des sechsten Concils sich anzuschließen, was auf im Cc. T. XIV bereitwillig geschieht. Dagegen wird die päpstliche Forderung einer Änderung ihrer von Julian verfassten Bekenntnisschrift von den spanischen Bischöfen auf Cc. XV energisch zurückgewiesen“, und ebenso VI, S. 488: „Vor zwei Jahren hatten die spanischen Bischöfe eine von Julian verfasste Denkschrift (liber responsionis fidei nostrae, auch apologia, in vier Capiteln) nach Rom geschickt, welche ihre Übereinstimmung mit der Lehre des sechsten allgemeinen Concils aussprechen sollte. Papst Benedict II. verlangte die Änderung zweier ihm bedenklicher Stellen. Aber die spanischen Bischöfe weisen das Ansinnen zurtück und verteidigen ihre Schrift ‚auf eine gar wenig höfliche Weise‘, indem sie mit stolzen Worten ihrem ‚unwissenden, eifersüchtigen Gegner‘ eine ‚schamlose Stirn und sichere Beschämung wegen Unkenntnis der Wahrheit‘ zusprechen.“ Ebenda S. 488 Anm. 2 wird eine bündige, aber gute Übersicht der kräftigsten Invectiven gegen den Papst in der (zweiten) Apologie gegeben.

Hefele III<sup>2</sup>, S. 325 f. nimmt an, Julian habe (nach der den Acten des 15. Toletanums einverleibten) noch eine zweite (eigentlich die dritte) nach Rom gesandt; dass diese Annahme irrig, hat schon Langen II, S. 588 Anm. 1 überzeugend dargethan. Hefele III<sup>2</sup>, S. 325 f. lässt gar auch den Papst erbaut sein von Julian's (zweiter) Apologie!!

Die richtige Deutung von Isid. Pac. c. 26, überhaupt die Lösung unseres Problems giebt Langen II, S. 587 f. und Anm. 1 S. 588: „Welchen Eindruck diese Schrift [Julian's zweite Apologie] des jetzt im römischen Heiligenkalender stehenden Julian von Toledo machte, wissen wir nicht. Vermutlich liess Sergius, da die Vorwürfe nicht gegen seine Person gerichtet waren, dieselben auf sich beruhen. Der Sache nach aber erklärte er sich im Widerspruch zu seinem Vorgänger mit den Darlegungen einverstanden.“ Arevalo (Anm. zu Felicis v. Jul. c. 8 bei Migne, Patrol. Lat. 96, S. 449) lässt auch den Papst über Julian's zweiter Apologie mit ihren herben Angriffen erfreut sein! Ebenso Ferreras II, III. Teil, S. 445 f. §§ 637. 638; freilich teilt er Auszüge aus Julian's zweiter Apologie mit ohne die antipäpstlichen Ausführungen (ib. S. 452). Auch Helfferich, Westgoten-Recht, S. 197 u. 204 lässt, sich stützend auf Is. Pac. c. 26, den Papst erbaut sein von Julian's zweiter Apologie; dagegen verhält er sich (Arian. S. 76) mit Fug skeptisch gegenüber Is. Pac. c. 26. Auch Lembke, Spanien (I), S. 144 lässt den Pontifex vergnügt sein über Julian's zweite Apologie mit ihren papstfeindlichen Ausführungen.

Vicente de la Fuente, Hist. eclésiast. II, erörtert S. 366—370, § 119 „Cuestion de San Julian con el Papa San Benito“ und nimmt im Streite Julian's mit dem Papst einen diplomatischen Standpunkt ein, bedauert lebhaft, dass zwei so heilige Männer in Fehde gerieten: „La celebracion del VI Concilio general, en que fué condenado Honorio, dió ocasion á otra disputa mas grave y trascendental, por haber sido de un Pontifice santo y virtuoso, y haber mediado por parte de España otro santo Prelado no menos insigne“ (S. 366 f.).

Nach einem Episcopate von zehn Jahren, einem Monat und sieben Tagen starb Julian am 4. März 690 und wurde

in der Basilica der heiligen Leocadia beigesetzt<sup>1)</sup>. Der herrschgewaltige, streitbare, gelehrte Kirchenfürst war wie Leander und der Kardinal Ximenes so recht eine altspanische Natur, aber von ungleich schlimmerem Nachruhm als selbst der Letztere.

---

XXVI.

## Die angebliche Prophezeiung des irischen Erzbischofs und Heiligen Malachias über die Päpste.

Eine kirchen- und culturgeschichtliche Skizze.

Von

Dr. phil. Franz Görres zu Bonn<sup>2)</sup>.

Das Dahinscheiden des hochbetagten Leo XIII. am 20. Juli 1903 und die Wahl Pius' X. am 4. August rufen die Erinnerung wach an eine alte, dem irischen Erzbischof und Heiligen Malachias, dem vertrauten Freunde des heiligen Bernhard von Clairvaux (erste Hälfte des 12. Jahrhunderts), zugeschriebene Weissagung über die Päpste von Cölestin II. (1143—1144) an bis zum Untergang der

---

<sup>1)</sup> Vgl. v. Juliani, c. 12 S. 450 f.): „Praesulatus autem honorem et sacerdotii dignitatem annis decem obtinuit, mense uno, diebus septem. Quique etiam inevitabilis mortis praeventus occasu, anno tertio Egicanis principis [reg. 687—701], pridie Nonas Martii, aera DCCXXVIII [= p. Chr. a. 690] diem vitae clausit extremum“ . . .

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu Potthast, Bibliotheca hist. II<sup>2</sup>, Berlin 1896, S. 1445 f., Claude François Ménestrier, Réfutation des prétendues prophéties de s. Malachie, Paris 1680 (deutsch von Chr. Wagner, Leipzig 1891), Moller, D. G., Dissert. hist. de Malachia propheta, Altorfii 1706, O' Hanlon, Life of saint Malachij O' Morgais, Dublin 1859, Vacandard, E., Un évêque d'Irlande au 12. siècle. Saint Malachie . . .

Welt zur Zeit des letzten Pontifex Petrus II. In dieser Prophezeiung werden 111 Päpste bloss durch ganz kurze, zumeist nur aus zwei Worten bestehende, orakelhafte Sinnsprüche (Mottos, Devisen) gekennzeichnet. Leo XIII. heisst da bekanntlich „Lumen in coelo“ (= Licht [Stern] am Himmel), und auf seinen nächsten Nachfolger wird die Devise „Ignis ardens“ (= Brennendes Feuer) angewandt. Da liegt es denn sehr nahe, uns die ganze Weissagung einmal näher anzusehen, sie auf ihre Authentie und den Zweck zu prüfen.

Die „Prophetia S. Malachiae archiepiscopi Armaghensis Hiberni de summis pontificibus Romanis“ wurde zuerst von dem der Mantuanischen Congregation angehörenden Benedictiner Wion, einem Belgier, in dem seinem König Philipp II. von Spanien gewidmeten Buche „Lignum vitae“ 1595 veröffentlicht (I, lib. II, c. 40, S. 307—311). Nur die Sinnsprüche gehören der ursprünglichen Schrift an; die Deutungen (interpretationes) nebst den Namen der einzelnen Päpste sind spätere, übrigens recht bald hinzugekommene, Zusätze. Nach Wion hat Gfrörer unsere „Prophetia“ wieder abgedruckt in seinen „Prophetiae veteres pseudepigraphi“, Stuttgartiae 1840, S. 433—437, und diese Ausgabe lege ich den jetzt folgenden Ausführungen zu Grunde. Die 111 bez. 100 Päpste, die hier durch kurze Sinnsprüche bezeichnet werden, finden mit sehr wenigen Aus-

---

in: Revue des questions historiques LII (Nouv. sér. VIII), Paris 1892, p. 5—57, Leopold v. Ranke, Röm. Päpste II<sup>6</sup>, S. 147 (über das Conclave des Papstes Gregor XIV. [1590]), Herm. Weingarten, Weissagung des Malachias . . . in: Theol. Stud. u. Kritiken 1857 = 30. Jahrg., S. 555—573, Ad. Harnack, . . . Prophetia Malachiae . . . in: Zeitschr. f. K.G. III = 1879, S. 315—324, Döllinger, Weissagungsglaube . . . in: Histor. Taschenbuch, 5. Folge, 1. Bd., Leipzig 1871 (S. 257—371), S. 265 f., Bellesheim, Irische Kirche I, Mainz 1890, S. 361—363, Hase, K.G., 10. A., S. 479, H. Böhmmer, Art. Malachias, R.-E. f. prot. Theol., 3. A., XII, Leipzig 1903, S. 94—97, A. Zimmermann, S. J., Art. Malachias, Wetzer u. Welte, Kirchenlex., 2. A. VIII, Freiburg i. Br. 1891, S. 539—542.

nahmen nicht etwa eine Charakterisirung ihrer Verwaltung, werden vielmehr rein äusserlich nach ihrem Geburtsort, ihrem Wappen u. s. w. weniger als Oberhirten denn als frühere Kardinäle gekennzeichnet.

So weiss z. B. der „Prophet“ selbst von dem seelenbeherrschenden Innocenz III. (1198—1216; Nr. 15, S. 433) nichts Anderes zu sagen als „Comes signatus“, weil er laut dem Interpreten früher ein Graf von Signia war („Familia comitum Signiae“). Ferner wird ein Gregor IX. (1227—1241) „Avis ostiensis“ genannt (S. 434, Nr. 17); er war nämlich vor seiner Erhebung Kardinalbischof von Ostia. Nicolaus III. (1277—1281) heisst „Rosa composita“ (Nr. 27, S. 434): er führte als ein Orsini eine Rose im Wappen („Familia Ursina, quae rosam in insigni gerit“). Honorius IV. (1285—1288), hat die Devise „Ex rosa Leonina“ (Nr. 29, S. 434), insofern sein Wappen eine von Löwen getragene Rose aufweist. Cölestin V. (1294, + 1296) wird mit „Ex eremo celsus“ (Nr. 31, S. 434) als der frühere Einsiedler gekennzeichnet. Bonifaz VIII. (1294—1303) heisst „Ex undarum benedictione“ (S. 434, Nr. 32), weil er in seinem Wappen Wellen (undae) führte.

Schon jetzt drängt sich die Frage auf: Ist die „Prophetia“ echt? Rührt sie wirklich von dem gefeierten irischen Heiligen her? Die Antwort kann nur lauten: Aus inneren und äusseren Gründen hat man die Schrift als das Werk eines Fälschers zu brandmarken.

Höchst verdächtig ist schon der Umstand, dass ausser Wion, dem ersten Herausgeber, Niemand das Manuscript, die Urschrift, den sogenannten Archetypus, gesehen hat<sup>1)</sup>. Noch weit bedenklicher ist zweitens, dass der heilige Bern-

---

<sup>1)</sup> Über die Herkunft seiner „Weissagung“ weiss der Benedictiner nur Folgendes zu berichten (S. 307): „Scripsisse fertur [sic!] S. Malachias Hibernus et ipse nonnulla opuscula, de quibus nihil hactenus vidi, praeter quandam prophetiam de Summis Pontificibus, quae, quia brevis est et nondum, quod sciam, excusa et a multis desiderata, hic a me apposita est.“

hard in der Biographie seines Freundes Malachias ausdrücklich und ausführlich ihn als Seher und Wunderthäter rühmt, ohne indes über die „*Prophetia de summis pontificibus*“ auch nur ein Wort zu verlieren<sup>1)</sup>. Drittens: Der irische Malachias erscheint gleich seinem Geistesverwandten Bernhard als Mann von unantastbarer kirchlicher Gesinnung; anders der Verfasser der „Weissagung“. Er scheut sich nicht, seine Mottos auch einer Reihe von Gegenpäpsten zu widmen und so diese den rechtmässigen Nachfolgern Petri gleichzustellen. Da finden wir zunächst vor dem rechtmässigen Papst Alexander III. (1159—1181, Nr. 9, S. 433) sämtliche drei von Kaiser Friedrich I. gegen ihn aufgestellte Gegenpäpste gekennzeichnet: Victor (IV.) (1159—1164, Nr. 6, S. 433), Paschalis (III.) (1164—1168, Nr. 8, S. 433) und Calixtus (III.) (bis 1176 bzw. 1177, Nr. 7, S. 433). Ein weiterer Gegenpapst Clemens (VII.) (1378—1394) erhält die Devise „*De cruce apostolica*“ (Nr. 42, S. 434); nach dem Interpreten war Robert von Genf früher Kardinal-Priester und führte ein Kreuz im Wappen. Sogar Benedict (XIII.), der hartnäckigste und langlebigste aller Gegenpäpste (1394—1415 bzw. 1417, + 1424), wird nicht übergangen; er hat das Motto „*Luna Cosmedina*“ (Nr. 43, S. 434). Nach unserem Interpreten hiess er „*Pedro de Luna*“ und war Kardinal-Diakon von „*S. Maria in Cosmedino*“. Endlich erhält Felix (V.), der letzte Gegenpapst (1440—1449, + 1451), ohne jeden tadelnden Zusatz den Sinnspruch „*Amator crucis*“ (Nr. 53, S. 435). Er, der frühere Herzog Amadeo VIII. von Savoyen, führte nämlich, wie alle Prinzen seines Hauses, ein Kreuz im Wappen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> S. Bernardi . . . liber de vita . . . S. Malachiae Hiberniae episcopi bei Migne, *Patrol. Lat.*, vol. 182 (S. 1073—1118), cap. XXIX, S. 1111 f.: „Claret [Malachias] prophetiae spiritu et miraculorum gratia“ [hier mehrere Beispiele der Sehergabe des Heiligen Nr. 64—66]. Ferner sagt Malachias nach cap. XXX Ort und Zeit seines Todes voraus; vgl. vor Allem Nr. 66, S. 1112.

<sup>2)</sup> Zwei weitere in der „Weissagung“ vorkommende Gegen-



Viertens: zwei Mottos verraten uns die Ausdrucksweise der Renaissancezeit: Von Julius II. (1503—1513) heisst es: „Fructus Jovis juvabit“ (Nr. 62, S. 435), und Pius' IV. (1559—1566) Sinnspruch lautet: „Aesculapii pharmacum“ (Nr. 70, S. 436).

Fünftens endlich: am schwersten fällt gegen die Echtheit der fraglichen Vaticanien der Umstand in die Waagschale, dass darin im Widerspruch mit Christi eigenen Worten die von der Kirche längst verworfene Idee vom tausendjährigen Reich, der sogenannte Chiliasmus, vorherrscht. Mit anderen Worten: der Weltuntergang wird unheimlich früh angesetzt! Ist die „Weissagung“ authentisch, so wird Leo XIII. nur zehn Nachfolger mit folgenden Devisen haben: „Ignis Ardens“ (Nr. 103), „Religio depopulata“ (Nr. 104), „Fides intrepida“ (Nr. 105), „Pastor angelicus“ (Nr. 106), „Pastor et nauta“ (Nr. 107), „Flos florum“ (Nr. 108), „De medietate Lunae“ (Nr. 109), „De

päpste möchte ich dem Pseudo-Malachias nicht ins Kerbholz schreiben, insofern sie nämlich wenigstens ausdrücklich als Schismatiker gebrandmarkt werden. Der von Kaiser Ludwig dem Bayer gegen Johann XXII. aufgestellte Gegenpapst Nicolaus (V.) (1327—1330, + 1333) hat nämlich das Motto „Corvus schismaticus“ (Nr. 36, S. 434); nach dem Interpreten hiess er nämlich „Petrus de Corbario“. In ähnlicher Weise wird als unrechtmässig bezeichnet Clemens (VIII.) (1424—1429), der letzte Gegenpapst Martin's V. (1417—1431). Ihm gilt die Devise „Schisma Barchinonium“ (Nr. 44, S. 435); er war nämlich früher Domherr von Barcelona. — Bellesheim (S. 361) betont als Kriterium der Fälschung unserer „Prophezeiung“ mit Fug die Erwähnung der Gegenpäpste Clemens (VII.), Benedict (XIII.) und Felix (V.). Er übergeht die drei Gegenpäpste Alexander's III., und ohne Weiteres auch Alexander V. (1409—1410, Nr. 49, S. 435) und Johannes XXIII. (1410—1415, + 1419, Nr. 50, S. 435) zu Gegenpäpsten zu stempeln, ist gewagt, weil man alsdann das Pisaner Concil (1409) für schismatisch erklären muss. Nannte sich doch Rodrigo Borgia 1492 nicht wieder Alexander V., sondern Alexander VI. Um den überlästigen Johann XXIII. abzuschütteln, haben moderne Jesuiten, zumal Grisar in Innsbruck, ihn und seinen Vorgänger als Gegenpäpste dargestellt, weil vom schismatischen Pisanum gewählt.

labore solis“ (Nr. 110), „De gloria olivae“ (Nr. 111). Dann wird im Schlusssatz das Weltgericht zur Zeit des letzten Papstes Petrus II. angekündigt: „In persecutione extrema sacrae Romanae ecclesiae sedebit Petrus Romanus, qui pascet oves in multis tribulationibus, quibus transactis civitas septicollis diruetur, et iudex tremendus iudicabit populum.“

Mit Rücksicht auf obige schwerwiegende Gründe erblicken katholische wie protestantische Forscher, vor Allem sämtliche in der Anm. 1 an der Spitze dieses Artikels angeführten Schriftsteller übereinstimmend in unserer „prophetia“ eine Fälschung<sup>1)</sup>. Die ältesten Bekämpfer des Machwerkes sind zwei Ordensgeistliche, der Franciscaner Carrière (schon im Anfang des 17. Jahrhunderts) und der Jesuit Ménestrier. Lediglich als Curiosum und als Ausnahmefall hebt Vacandard (a. a. O. S. 52 f. Anm. 3), selbst ein katholischer Priester, hervor, dass noch in neuerer Zeit der französische Pfarrer Cucherat in einem ausführlichen Buche die Echtheit der fraglichen Vaticinien verfochten und im unkritischen Glauben daran das Weltende genau auf 1911 [sehr früh!] angesetzt habe<sup>2)</sup>!!

Die sich jetzt aufdrängende Frage nach der Entstehungszeit der Fälschung hängt auf's Engste mit der weiteren Frage nach dem Zweck zusammen. Harnack a. a. O. hat die bezüglichen Forschungen Ménestrier's vertieft und ist in Beantwortung beider Fragen zu folgenden Ergebnissen gekommen:

Das Conclave nach dem Tode des kurzlebigen ersten Nachfolgers Sixtus' V., Urban VII. (1590), war nach Ranke's Schilderung eines der stürmischsten. Philipp II.

<sup>1)</sup> Bellesheim (I, S. 365 Anm. 1) betont, dass auch Bischof Dwenger von Fast Weryne laut „Katholik“ 1885, I, S. 592 sich gegen Pseudo-Malachias ausgesprochen hat.

<sup>2)</sup> „La prophétie de la succession des Papes depuis le XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du monde; son auteur, son authenticité et son explication“, par Cucherat. Grenoble . . . 1873, XX, 304 p.

übte den grössten Druck aus, um die Wahl eines spanisch gesinnten Papstes zu erzielen, der den Protestanten Heinrich IV. nicht länger als König von Frankreich dulden würde. Gewählt wurde schliesslich auch ein eifriger Parteigänger Spaniens, Gregor XIV., der den Bannfluch gegen den französischen Herrscher erneuerte und dadurch mittelbar viel zu dessen Bekehrung zum Katholicismus beitrug. Die Fälschung des Pseudo-Malachias verfolgte nun den Zweck, im Conclave für den der gemässigten französischen Partei angehörenden alten Kardinal Simoncelli Stimmung zu machen. Diesem, der aus Orvieto in Umbrien (= alte Stadt, *urbs vetus*) stammte und auch Erzbischof von Orvieto war, und nicht, wie Bellesheim (I, S. 361) irrtümlich annimmt, dem schliesslich gewählten Mailänder Gregor XIV. (1590—1591) gilt das Motto Nr. 75, S. 436: „*Ex antiquitate urbis*“, das sogar unser Herausgeber Gfrörer unzutreffend auf Gregor XIV. bezieht! Hätte der Fälscher Letzteren, den Mailänder, bezeichnen wollen, sicher hätte er alsdann seinen Sinnspruch nicht der alten lombardischen Metropole entnommen. Zwei frühere Päpste, eben geborene Mailänder, bedenkt nämlich Pseudo-Malachias mit ganz anderen Vaticanien: Urban III. (1185—1187) und Cölestin IV. (1241) werden nämlich nicht nach ihrer norditalienischen Vaterstadt, sondern nach ihren Wappen gekennzeichnet (Nr. 11, S. 433: „*Sus in cribro*“ = „*Mediolanensis, familia Cribella, quae suem pro armis gerit*“, interpret., und Nr. 18, S. 434: „*Leo Sabinus*“ = „*Mediolanensis, cujus insignia leo, episcopus cardinalis sabinus*“, interpret.). Harnack (S. 319) zieht folgende zutreffende Schlussfolgerung: „Dieser [Urban VII.] ist am 15. September, Gregor [XIV.] am 5. December 1590 aus dem Conclave hervorgegangen. Mithin stammt die Weissagung präcis aus der Zeit zwischen dem 16. September und 4. December 1590.“

Baumgarten betrachtet Wion, den ersten Heraus-

geber der „Vaticinien“, auch als deren Verfasser. Aber mit Recht will Harnack (S. 318 ff.) den Benedictiner von dieser Anklage entlasten. Er findet Weingarten's Beweise nicht durchschlagend. Auch ich halte Wion nicht für den Fälscher, und zwar aus folgenden Gründen. Erstens nehme ich, wie Harnack, an: Wäre der kirchlich correcte Benedictiner der Verfasser, so würde er sicher nicht u. a. einen Gegenpapst Paschal III. wie einen rechtmässigen Pontifex behandelt haben. Zweitens: aus demselben Grunde würde er den chiliastischen Schluss vermieden haben. Drittens endlich: er, laut der Widmung seines „Lignum vitae“ an Philipp II. ein eifriger Anhänger dieses Monarchen, würde doch nicht für den Franzosenfreund Simoncelli agitirt haben.

Eher kann man mit Weingarten und Harnack selbst geneigt sein, den Benedictiner wenigstens für den ältesten Interpreten der „prophetia“ zu halten. Er selbst giebt zwar (a. a. O. S. 311) den Ciaconius als den ältesten Ausleger aus, aber das kann nicht gut stimmen, da Ciaconius seine Papstgeschichte erst 1601, also sechs Jahre nach dem Wion'schen Buche, veröffentlichte<sup>1)</sup>.

Auf drei weitere, mehr untergeordnete, aber immerhin interessante Fragen (Warum geht die Weissagung bis zum Ende der Welt? Warum beginnt sie gerade mit Cölestin II., dem doch nicht gerade hervorragenden Pontifex? Warum endlich ist sie dem heiligen Malachias in den Mund gelegt?) weiss Harnack (S. 322—324) befriedigend zu antworten. Hätte der Fälscher mit Nr. 75, also mit 1590, seine „Weissagung“ geschlossen, so hätte sogar ein Leicht-

---

<sup>1)</sup> Mit Unrecht nimmt Bellesheim (I, S. 361 ff.) an, Wion selbst bezeichne die „prophetia“ als Fälschung. Darüber findet sich weder im Eingang noch am Schluss seiner Ausgabe ein Wort (I, S. 307. 311), und an einer späteren Stelle, wo er abermals des Malachias gedenkt (II, lib. III, S. 359), ein knappes Lebensbild von ihm entwirft, erwähnt er die „Weissagung“ merkwürdiger Weise überhaupt nicht.

gläubiger ihn entlarven können. „Der Verfasser musste also weiter in die Zukunft schweifen. Da diese grenzenlos ist, so konnte er passender Weise nur das Ende der Welt als Abschluss wählen . . . 37, d. h. genau die Hälfte der bereits vorübergegangenen Papstregierungen, hat er für die Zukunft vorausgesetzt. So erhielt er zugleich eine mystische Zahl (111), die ganz wesentlich zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit der Prophetia beigetragen hat.“ Mit Cölestin II. hat der Fälscher begonnen, weil — nach Panvinio! — dieser Papst zuerst von den Kardinälen gewählt worden war. Sollte aber einmal die „Weissagung“ mit dem genannten Pontifex beginnen, so lag es nahe, sie dem gefeierten Zeitgenossen desselben, dem heiligen Malachias, in den Mund zu legen, dem ein Bernhard von Clairvaux die Sehergabe nachgerühmt hatte. Endlich erinnerte der Name Malachias auch an den letzten Propheten des alten Bundes.

Die 75 ersten Vaticanien, für die der Verfasser aus dem Vollen schöpfen konnte, lassen sich im Ganzen un schwer deuten. Aber von da ab, wo der „Seher“ so recht eintreten soll, handelt es sich bei den Mottos fast nur noch um ein wildes Spiel der Phantasie. Man muss staunen, dass ein günstiger Zufall doch noch eine richtige Deutung von einigen wenigen ermöglicht hat.

Da haben wir z. B. die Devise Alexander's VII. (1655—1667) „Custos montium“ (Nr. 83, S. 436). Sie stimmt sehr gut zu den sechs Bergen im Wappen dieses Papstes. Ich denke, das genügt; es bedarf nicht mehr auch noch des Hinweises unserer Interpreten auf die „montes pietatis“, d. h. die von Alexander gestifteten Leihhäuser! Weiter heisst Pius VI. (1775—1799), der zwei Reisen widerwillig über die Alpen unternommen hat, 1782 zu Kaiser Joseph II. nach Wien und 1798 nach Südfrankreich in die Verbannung, nicht übel (Nr. 96, S. 437) „Peregrinus apostolicus“, d. h. „der heilige Vater auf Reisen“. Ebenso lässt sich Pius' IX. (1846

bis 1878, Nr. 101, S. 437) Devise „*Cruce de cruce*“ recht gut so deuten: „Kreuz [= Leiden, speciell Verlust des Kirchenstaates] vom Kreuze (im Wappen) des Hauses Savoyen.“ Und das „*Lumen in coelo*“ Leo's XIII. (Nr. 102, S. 437) geht wohl auf den Stern im Wappen der Pecci, kann aber auch mehr bildlich auf seine Weisheit, seine kluge Mässigung bezogen werden.

Dagegen ist die Deutung des Sinnspruches Pius' VII. (1800—1823) „*Aquila rapax*“ (Nr. 97, S. 437) auf die widerrechtliche Besitznahme des Kirchenstaates durch Napoleon I. (1809—1814) wohl zu kühn; diese Devise lässt sich eben eher auf den grossen Korsen, als auf sein Opfer beziehen. Gar nichts lässt sich anfangen mit dem „*Canis et coluber*“ Leo's XII. (1823—1829, Nr. 98), sowie mit dem „*Vir religiosus*“ (Nr. 99) Pius' VIII. (1829—1830), der nie einem Orden angehört hat. Auch Gregor's XVI. (1831—1846) Motto „*De balneis Hetruriae*“ (Nr. 100) lässt sich nur mühsam deuten. Er stammte aus dem Venetianischen, und sein toskanisches Kloster hat doch mit „*Bädern*“ nichts zu schaffen.

Die Sinnsprüche der Zukunftspäpste endlich (Nr. 103 bis 111) entziehen sich jeder Deutung. Bei dem gerade jetzt besonders actuellen Motto „*Ignis ardens*“ (Nr. 103) dachte man bei Lebzeiten des Kardinals Hohenlohe oft wohl an diesen. Ob der neue Papst Pius X., der frühere Kardinal-Patriarch von Venedig Sarto, einen Stern, ein Licht, oder eine brennende Fackel im Wappen führt, ist nicht bekannt. Aber er wurde laut einer Mitteilung der „*Kölnischen Zeitung*“ wenigstens am Gedenktage des heiligen Dominicus (4. August) gewählt, dessen Wappen eine Art von „*ignis ardens*“ aufgewiesen haben soll! Auch eine Deutung!

XXVII.

**Zu Johannes Scotus Erigena.**

Von

**D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.**

Es war mir eine besondere Freude, die in den Blättern einer Programm-Beilage des Kgl. neuen Gymnasiums in Bamberg (Schuljahr 1899/1900) bescheiden versteckten Forschungen des wackeren Rectors dieses Gymnasiums, A. Schmitt, über „Zwei noch unbenutzte Handschriften des Johannes Scotus Erigena“ durch Anzeige in dieser Zeitschrift (XLIV, S. 478—480) in den Rahmen einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zu stellen und in meiner zu Leipzig 1902 erschienenen Schrift: „Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke *De divisione naturae libri V*“ (Selbstanzeige *ZfWTh.* XLVI, S. 158—160) zu verwerten. Hatte erstere zur Folge, dass Schmitt mir weitere, ausserordentlich wertvolle Nachrichten über den neu entdeckten Codex Bambergensis des Erigena brieflich zukommen liess, die ich in meiner Schrift (S. 5—7) zum Abdruck brachte, so hat letztere mir weitere freundliche Mitteilungen Schmitt's (16. April 1903) eingetragen; auf Grund deren ich mir erlaube, den Faden der Untersuchung da wieder aufzunehmen, wo ich ihn, mit mancher Dunkelheit vergeblich mich abmühend, hatte fallen lassen müssen. Die neu angeregte Frage nach der Herkunft und dem Zusammenhang der philosophischen Gedanken Erigena's mit denen des christlichen Altertums dürfte durch die folgenden Bemerkungen wenigstens einige Förderung erfahren <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> A. Schmitt erfreute mich bei Gelegenheit des oben erwähnten Briefes vom 16. April 1903 ausserdem durch die Übersendung

Schmitt's Brief erweitert zunächst unsere Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung des philosophischen Werkes Erigena's, das, seinen früheren Mitteilungen zufolge (vgl. meine Schrift S. 3/4), in Deutschland allein durch den neu entdeckten Cod. Bamb., die älteste aller vorhandenen Hss., vertreten schien. Er schreibt: „Zum Schluss glaube ich Ihnen noch eine Freude bereiten zu können durch die Mitteilung, dass auch die Stadtbibliothek zu Bern eine Hs. der *Divisio naturae* des Erigena besitzt. Lycealprofessor Dr. Endres in Regensburg schrieb mir vor einiger Zeit, es werde mich wohl interessiren zu hören,

zweier Abzüge einer photographischen Aufnahme, wie man sie s. Z. von der ersten Seite des I. und III. Buches der in Cod. Bamb. überlieferten Schrift des Erigena gemacht, um sie Prof. Dr. Bresslau in Strassburg behufs genauer Bestimmung des Alters der Hs. vorzulegen. Diese Wiedergabe eines kleinen Stücks der trefflichen, von Schmitt in seiner Progr.-Abhdlg. S. 4 ff. beschriebenen Hs. (vgl. meinen schon genannten Bericht in dieser Zeitschr. XLIV, S. 478—480) lässt die hohen Vorzüge derselben auf das deutlichste erkennen. Bewundernswert ist die saubere, ausserordentlich gut lesbare Schrift, ein Vorzug, der in gleicher Weise auch an den hier vorkommenden griechischen Buchstaben zu rühmen ist. Auf dem zweiten Blatt treten ersichtlich scharf eingeritzte Linien hervor, und zwar sowohl wagerechte, auf denen der Text befindlich ist, wie senkrechte, letztere aber nur am Rande, zum Zweck der Eintragung von Capitelzahlen bzw. Inhaltsangaben und Bemerkungen. Bedauerlich ist, dass der ungeschickte Buchbinder, der die Hs. im Jahre 1609 zu binden hatte, den Rand derartig stark und noch dazu schief beschnitten hat, dass an einzelnen Stellen zwar nicht der Text beschädigt, wohl aber das Lesen der Inhaltsangaben bzw. Glossen erschwert ist. So erkennt man auf dem ersten Blatte links oben die in den ersten vier Worten halb weggeschnittene Bemerkung: „de prima divisione omnium in ea <d. h. wohl natura oder φύσει> quae sunt et quae non sunt.“ Das zweite Blatt ist überschrieben: „Incipit tertius περι φύσεων“, zur Seite liest man, etwas verschnitten: „ανακεφαλε[λωσις] secundi libr[i]“. Die rechts unten befindliche Glosse, welche durch des Buchbinders Messer erheblich verstümmelt ist, dürfte, ohne Auflösung der bekannten Abkürzungen, also lauten: „hoc dictum est propt[er] filium et sp[iritu]m sc[ilicet] qui [co]essentialis patri sun[t] principia rerū sub[s]istunt non tamen tr[an]sientia sed unū principium.“



dass in der Stadtbibliothek zu Bern sich unter Nr. 469 s. XII eine Hs. mit dem Titel ‚Liber peri phision‘ finde. Eine Bleistiftnotiz vorne im Codex verrate, dass bereits Dr. Wilhelm Meyer, damals Bibliothekar in München, im Jahre 1884 erklärt habe, es liege hier die Schrift des Erigena de divisione naturae vor. Freudig überrascht von dieser Nachricht, wandte ich mich an die Verwaltung der genannten Bibliothek mit der Bitte, es möge mir gestattet werden, die fragliche Hs. in der hiesigen Kgl. Bibliothek zu benutzen. Die Bitte wurde mir bereitwillig erfüllt. Meine Freude wurde aber etwas herabgestimmt durch die Entdeckung, dass die neue Hs. nur einen Teil der Divisio naturae enthält, nämlich das I. Buch vollständig, vom II. cap. 1—23. Sie gleicht also an Umfang ganz und gar der Hs. D. An Correctheit lässt sie manches zu wünschen übrig. Wenn sie auch in einzelnen Fällen als Stütze für andere Hss. dienen kann, so wird man ihr doch keinen besonderen Wert beimessen können. Die neue Hs. hat ein ähnliches Schicksal wie die Bamberger. Sie blieb bis 1884 unbekannt, weil der Verfasser der Schrift *περὶ φύσεων* nicht genannt ist, während die zwei mit ihr zusammengebundenen Schriften *Rhetorica* und *ad Herennium* den Namen ihres Verfassers Cicero tragen. So kommt es, dass Sinner (*Catalogus codicum mss. bibliothecae Bernensis. Bernae, 1760*) nur die zwei ciceronianischen Schriften anführt, von der Schrift ‚peri phision‘ aber nichts erwähnt. Dem oben genannten Dr. Wilh. Meyer gebührt das Verdienst, Erigena wieder ans Licht gezogen zu haben. Zu einer selbständigen Veröffentlichung liefert sie zu wenig Stoff. Vielleicht bietet sich einmal eine Gelegenheit, auf ihr Vorhandensein aufmerksam zu machen.“ Ich glaube im Sinne Schmitt's zu handeln, wenn ich letzteres an dieser Stelle gethan habe.

Betreffs des Cod. Gudianus, aus welchem Öhler im Jahre 1857 zum ersten Male die Schrift des Maximus Confessor *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἀγίων Διονυσίου*

*καὶ Γρηγορίου* veröffentlichte, bemerkte ich (a. a. O. S. 54/55): „Eine Capiteileinteilung weist die Hs. nicht auf. Das schon Gale bekannte Stück umfasst nach Erigena's Zählung 8 Capitel. Diesem muss eine mit Capiteileinteilung versehene Hs. vorgelegen haben, da er im Verlauf seines Werkes wiederholt auf eine solche zurückgreift. Ob der Codex, nach dem er übersetzt hat, wohl noch irgendwo verborgen ist?“ Dazu schreibt mir jetzt Schmitt: „Floss sagt in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Erigena § 14 (S. 17), Handschriften der Übersetzung der Ambigua des Maximus habe er nicht angetroffen. Er vermute, dass in dem codex bibliothecae armamentarii Parisiensis, e quo etc. . . ., die vollständige Übersetzung gefunden werde. Floss bedauert, dass ihm bei seinem Aufenthalt in Paris die Hss. der genannten Bibliothek nicht zugänglich gewesen seien. Diese Vermutung des Floss legt den Wunsch nahe, es möge sich einmal jemand finden, der dort Recherchen anstellt. Es geht so mancher Studien halber nach Paris. Mit Leichtigkeit könnte jemand, ohne seinem eigenen Zwecke untreu zu werden, nebenbei zur Lösung der vorliegenden Frage etwas beitragen.“

Schmitt's sorgfältige Nachprüfung meiner Ausführungen über Erigena's Abhängigkeit von Maximus Confessor giebt mir Veranlassung, jene in einigen Stücken zu ergänzen bezw. zu berichtigen. Zwar sind diejenigen Stellen, an denen Schmitt und ich uns fruchtlos bemühten, Erigena's Vorlage bei Maximus zu finden, auch jetzt noch nicht völlig von der Bildfläche verschwunden, aber es sind durch glückliche Nachforschungen deren weniger geworden. A. a. O. S. 62 glaubte ich, zugleich ein wenig irregeleitet durch die im lateinischen Text angegebene Capitelzahl (*Audi beatum Maximum in decimo nono capitulo de Ambiguis loquentem*), die von Erigena V, 5 (p. 870 C—871 A Floss, S. 435 Schlüter) aus Maximus angeführte Stelle nur ganz allgemein in dessen bei Öhler S. 196 (Z. 2 v. u.) bis S. 198 (Z. 16 v. o.) sich findenden

Worten *Οὐδὲν γὰρ* bis *ποιησομένων*, wie ja Ähnliches bei Maximus sich mehrfach findet, erkennen zu können, in der Art, dass Erigena bei der Übersetzung die Gedanken so zusammenzog, wie sie zu seiner Beweisführung passten. Schmitt macht mich jetzt darauf aufmerksam, dass Erigena die Stelle bei Öhler S. 238/240 vor Augen hatte. „Ich hätte,“ sagt er, „besser daran gethan, wenn ich in meinem Programm S. 30 zu 870, 52 die genaue Angabe des Fundorts beigesetzt hätte, statt allgemein ‚Maximus‘ zu schreiben.“ Die Ausführung des Maximus ist der Anfang seiner Erklärung zu der berühmten, von mir wiederholt, auch in anderem Zusammenhange, behandelten Stelle des Nazianzeners Gregorius: *Μονὰς ἀπ’ ἀρχῆς εἰς δυνάδα κινήθεισα μέχρι τριάδος ἔστη* (Greg. Naz. Orat. I de Filio cap. 2, p. 524 Opp. tom. I. ed. Bened.)<sup>1)</sup>. Erigena hat sie von *Πᾶν κατὰ φύσιν κινούμενον* (S. 238) bis *πάντων τῶν ὄντων ὑπάρχον αἰτία* (S. 240) treu übertragen bis auf einen Ausdruck, von dem Schmitt bereits beobachtet hatte, dass allein die Fassung des Cod. Bamb. genau dem Wortlaut des Maximus entspreche. Bei Erigena heisst es (a. a. O.): „Activa namque subsistens potentia et facit facta divinitus, ut principium, et praemittit et attrahit mota, proinde ut finis et finit.“ Cod. Bamb. hat aber provide für proinde, was dem griechischen Text entspricht, der so lautet: *Δραστήριος ὑπάρχουσα δύναμις καὶ*

<sup>1)</sup> Vgl. meine Arbeit „Quaestionum Nazianzenarum specimen“, S. IX, Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (Berlin 1851) I, S. 904 ff., meinen Aufsatz „Ein unbekannter Gegner der Lateiner“ in der Zeitschr. f. Kirchengeschichte XVII, S. 558. 559. Schon Maximus sagt (Öhler, S. 6): *Ταὐτὸν γὰρ ἔστιν ὑπερβαθῆναι δυνάδα καὶ μὴ στήναι μέχρι δυνάδος, καὶ πάλιν ὀρισθῆναι τριάδα καὶ μέχρι τριάδος στήναι τῆς μονάδος τὴν κίνησιν, εἴπερ μοναρχίαν πρεσβεύομεν οὐκ ἀφιλότιμον, ὡς ἐνὶ προσώπῳ περιγεγραμμένην, ἢ πάλιν ἄτακτον, ὡς εἰς ἀπειρον χρομένην, ἀλλ’ ἦν ὁμότιμος φύσει πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα συνίστησιν ἅγιον.* Besonders eingehend behandelt er die Gregorius-Stelle bei Öhler S. 162/164.

*ποιῶ τὰ γινόμενα θεοπροπῶς ὡς ἀρχὴ καὶ προβάλλεται καὶ ἔλκει τὰ κινούμενα προνοητικῶς ὡς τέλος καὶ ὀρίζει.*  
 „Die zwei Glieder,“ sagt Schmitt (a. a. O. S. 30) mit Recht, „sind ganz symmetrisch gebaut und ergeben bei richtiger Interpunktion folgendes Satzbild: *Activa subsistens potentia et facit divinitus ut principium et praemittit, et attrahit mota provide ut finis et finit.*“ Noack's Übersetzung giebt (S. 186) den fehlerhaften Text so wieder: „Die bestehende thätige Macht bringt nämlich als Ausgangspunkt alles göttlich Geschehene hervor und setzt das Bewegte voraus und zieht es ebenso an, wie sie es als Ziel beschliesst.“ Es muss aber heissen: „Die bestehende thätige Macht schafft als Ausgangspunkt einerseits das göttlich Geschehene und stellt es hin, andererseits zieht sie als Ziel das der Vorsehung entsprechend Bewegte an sich und begrenzt es.“ Während Maximus an seine tiefsinnigen, von Erigena mit vollentsprechendem Verständnis wiedergegebenen Erläuterungen der Gregorius-Stelle über Ursprung und Ziel aller Dinge die Frage und damit den Ausgang zu weiteren Erörterungen knüpft: *Πῶς οὖν, ἕως ἔρῃ τις, ὁ θανμαστὸς οὗτος διδάσκαλος* (Greg.) *κινούμενον εἰσάγει τὸ θεῖον ἐν τοῖς προτεθεῖσι;* — schliesst Erigena die Sache ab, indem er sich an seinen Schüler wendet: „Animadvertite quomodo [Maximus] causam omnium rerum et finem id ipsum esse evidentissime disputat.“

Im V. Buch c. 38 (p. 1015 B Floss, S. 586 Schlüter) sagt Erigena: „Non enim omnes supernaturalibus fruuntur bonis, sed illi soli, quibus, ut Gregorius ait Theologus, licet superata malitia et carne, veluti quibusdam nubibus et velaminibus transcensis per rationem et contemplationem cum deo fieri, et purissime lumine teneri, quantum possibile est humanae naturae.“ Ich konnte s. Z. (a. a. O. S. 52) diese Stelle nicht ermitteln. „Die angezogene Stelle,“ schreibt mir Schmitt, „habe ich bei Greg. Naz. gefunden, allerdings in einer alten Ausgabe (Colon. 1690

tom. I, S. 374 or. XXI). Es ist die Rede εἰς τὸν μέγαν Ἀθανάσιον ἀρχιεπίσκοπον Ἀλεξανδρείας. Die Worte lauten: ἦτιν . . . ἐξηγένετο διὰ λόγου καὶ θεωρίας διασχόντι τὴν ἕλην καὶ τὸ σαρκικόν, τοῦτο εἶτε νέφος χρῆ λέγειν εἶτε προκάλυμμα, θεῶ συγγενέσθαι καὶ τῷ ἀκαιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναι καθόσον ἐφικτὸν ἀνθρωπίνῃ φύσει. Die lateinische Übersetzung weicht vom Original in der Stellung der Worte διὰ λόγου καὶ θεωρίας ab. Ob neuere Ausgaben des Greg. mit der von mir benutzten übereinstimmen, weiss ich nicht. Sehr frei sind die Worte τοῦτο εἶτε νέφος χρῆ λέγειν εἶτε προκάλυμμα übersetzt. Deswegen glaube ich auch, dass die Übersetzung nicht von Erigena stammt. Aber weder bei Maximus noch sonstwo habe ich die Stelle gefunden.“ Sie könnte, obwohl ich diese Annahme bisher nicht glaubte befürworten zu dürfen (S. 52. 58), gerade wegen des freieren Umspringens mit den Worten, aus einer Übersetzung des Rufinus stammen. Denn man wird sich immer wieder vergegenwärtigen müssen, dass Erigena den griechischen Text des Gregorius nicht in Händen gehabt hat.

Auf S. 50 habe ich Erigena V, 8 (p. 877 C Floss, S. 442 Schlüter) behandelt, wo dieser nach den Worten: „Beatus Gregorius Theologus in epitaphio fratris sui Caesarii de resurrectione disputans“ eine Stelle von 12 Zeilen aus Maximus anführt. Durch Vergleich dieser Zeilen mit dem Wortlaut des Maximus (bei Öhler S. 230/232) gewann ich mehrere Textbesserungen für Maximus. Umgekehrt für Erigena bringt jetzt Schmitt eine Verbesserung, die mir sehr beachtenswert erscheint. „Ich hatte,“ sagt er, „bei Abfassung meines Programms [in welchem die soeben genannte Stelle nicht behandelt ist] nicht Öhler (S. 230/232), sondern Gregor. Naz. selbst vor mir, und zwar in der Kölner Ausgabe 1690 tom. I, pag. 172. Schon damals fiel mir auf, dass die Worte des Erigena (Zeile 45—47): „Et quemadmodum laborum eius, animae videlicet, per congenerationem participavit

corpus, sic ex iucunditatibus suis tradet totum in se ipsam, corpus scilicet, consumptura . . .‘ vom griechischen Original darin abweichen, dass in diesem nichts von den unterstrichenen Wörtern steht. Ob sie bei Maximus stehen, weiss ich nicht, da ich das Buch von Öhler nicht zur Hand habe.“ Wir halten uns natürlich zunächst an Maximus, wo die Stelle also lautet: *καὶ καθάπερ τῶν μοχθηρῶν αὐτοῦ μετέσχε διὰ τὴν συμφύταν, οὕτω καὶ τῶν τεργιῶν ἑαυτῆς μεταδίδωσιν [leg. μεταδώσει], ὅλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα, καὶ γενομένη σὺν τοῦτω ἔν, καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ θεός, καταποθέντος ὑπὸ τῆς ζωῆς τοῦ θνητοῦ τε καὶ ῥέοντος.* „Es kommt mir so vor,“ bemerkt Schmitt scharfsinnig, „als seien die Wörter später von jemand eingeschmuggelt worden, aber recht ungeschickt. Animae videlicet als Erklärung zu eius ist unrichtig; denn es steht nicht *αὐτῆς* da, sondern *αὐτοῦ*. Dieses *αὐτοῦ* kann nur auf corpus gehen, und Subject bei participavit ist, wie im vorhergehenden Satze, anima. Damit fällt auch corpus. Wir bekommen also den Gedanken: ‚Und wie sie (die Seele) an seinen (des Körpers) Mühen teilnahm, wegen ihrer Verbindung mit ihm, so wird sie ihn auch ihre Freuden mitgeniessen lassen . . .‘ Überflüssig ist dann auch corpus scilicet. Der Leser wird durch Floss irreführt, indem die erklärenden Zusätze, die das Original (Greg.) nicht aufweist, liegend gedruckt sind, als gehörten sie zum Original. Die Frage wäre nur, ob nicht Maximus die erklärenden Zusätze hat. Ich für meine Person möchte dies jedoch bezweifeln.“ Dieser Zweifel ist, wie ein Blick in die eben mitgeteilten Worte lehrt, durchaus berechtigt. Die Sache ist aber nunmehr vollkommen klargestellt. Bei Gregorius fehlen jene Worte, wie Schmitt bezeugt; was aber wichtiger ist und ich soeben aus Maximus zum Zeugnis angeführt habe, den ja doch Erigena vor Augen hatte: so fehlen sie auch bei diesem. Auch diese Beobachtung Schmitt’s beweist also, dass, wie ich selbst gelegentlich (z. B. a. a. O. S. 36)

gezeigt habe, der Text des Erigena von ungehörigen Einschwärmungen nicht frei geblieben ist (Schmitt a. a. O. S. 10/11). Schliesslich bemerkt Schmitt: „Das Citat aus Greg. [d. h. bei Max.] schliesst mit den Worten: ‚absorpto a vita et mortali et fluenti‘. Hier möchte ich Erigena in Schutz nehmen. Nicht dieser hat des Maximus Worte *καταποθέντος ὑπὸ τῆς ζωῆς τοῦ θνητοῦ τε καὶ ῥέοντος* falsch verstanden, sondern Noack hat den richtigen Gedanken des Erigena unrichtig übersetzt, indem er mortali und fluenti als Attribute zu vita auffasste, während sie — wie Sie ganz richtig übersetzen — Subject sind zu absorpto. Hätte Noack den griechischen Urtext vor Augen gehabt, so wäre er vor seinem Irrtum bewahrt geblieben. Denn dieser lässt deutlich erkennen, dass *τοῦ θνητοῦ τε καὶ ῥέοντος* des genus wegen nicht zu *ὑπὸ τῆς ζωῆς* bezogen werden kann. Mit Recht weisen Sie S. 51 extr. auf die richtige Erklärung hin, die Erigena selbst den Worten absorpto a vita et mortali et fluenti gegeben hat.“

Wie notwendig es ist, in den durch ausgiebige Verwertung des substantivirten Infinitivs, abstracter Substantive und der von ihnen abgeleiteten Adjective oft recht verschlungen gestalteten und dabei langatmigen, halbe Seiten hindurch in Participialconstructions dahineilenden Perioden, welche das Verständniss der Gedanken des Maximus ganz erheblich erschweren<sup>1)</sup>, immer wieder sich

<sup>1)</sup> Dass ich in diesem meinem Urteil über Maximus' höchst eigenartige, von den Neuern viel zu wenig gewürdigte Darstellung, deren richtige Schätzung das Urteil über Erigena's Leistung als Übersetzer unbedingt zur Milde stimmen muss, nicht zu viel gesagt habe, bestätigt sich mir, wie ich erst nachträglich gesehen, durch die Äusserungen des Photius. Was er (Cod. 192) von den „*Quaestiones ad Thalassium*“ urteilt, gilt genau ebenso von den *Ambiguis*. Er sagt nämlich (Bekk. S. 156<sup>b</sup>, 26—35): *Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σχοινοτενής τε ταῖς περιόδοις, καὶ χαίρων ὑπερβατοῖς, ἐναυμάζων τε ταῖς περιβολαῖς καὶ κυριολογεῖν οὐκ ἔσπουδασμένος· ἐξ ἧν αὐτῷ τῆ συγγραφῆ καὶ τὸ ἀσάφες καὶ δυσπεπαισθητὸν διατρέχει. τῷ τραχεῖ δὲ τοῦ ὄγκου, ὅσα*

umzusehen, hat sich mir des weiteren in Bezug auf zwei wichtige Stellen bewahrheitet. Vergeblich hatte ich mich früher bemüht, die V, 29 (p. 937 C—938 A Floss, S. 504 Schlüter) aus Maximus angeführte, 27 Zeilen befassende Stelle über die Auferstehung aufzufinden. Ich hatte sie schliesslich a. a. O. S. 63, so wie im Voraufgehenden einige andere Stellen, mit \* versehen, indem ich mich mit der, allerdings nur vorläufigen, Annahme beruhigte, dass der von Erigena benutzte Text des Maximus ein mehrfach vollständigerer war, als der uns durch Öhler's Ausgabe vermittelte. Diese Annahme ist, wie ich es wiederholt erfahren habe, zur Erklärung nicht ausreichend. Für die eben genannte Stelle habe ich die Vorlage im Text des Maximus gefunden, und zwar bei Öhler S. 332. Auch der durch Zeichen gekennzeichnete Beginn der Anführung aus Maximus ist bei Erigena, wie es scheint, schon in den Hss., richtig überliefert. Aber was er hier mitteilt, sind wieder zwei durch andere Erörterungen getrennte Stellen, und zwar ist die zweite vor die erste gerückt. Erigena redet da über die Befreiung der Creatur von der Knechtschaft des Teufels und ihrer Bestimmung, zu Gott, dem Anfang und Ziel aller Dinge, zurückzukehren (in principium suum, deum videlicet, qui est principium omnium et finis, reversura), wenn (dum) — und nun schliesst er mit dieser den Nebensatz beginnenden Conjunction das bei Maximus im Gen. absol. Gegebene also an:

Maximus (Öhler S. 332).

λαβούσης τέλος περι τὸ φέρεισ-  
θαι τῆς τῶν φαινομένων οἰκονο-  
μίας διὰ τῆς μεγάλης καὶ κοινῆς  
ἀναστάσεως, εἰς ἀθανάσιαν γεννώ-  
σης τὸν ἄνθρωπον καθ' ὑπαρξιν

Erigena (Schlüter S. 504).

„visibilium administratio circa mor-  
tis regionem et corruptionem  
finem accipiet, per magnam (ut ait  
B. Maximus) communemque re-  
surrectionem, quae gignit in im-

περὶ συνθήκην καὶ ἀναπαύσεις, τὸν λόγον ὑποβάλλων οὐδ' ἡδὺς εἶναι  
σπουδάζει τῇ ἀκοῇ. καὶ ἡ μεταφορὰ αὐτῶ τῶν λέξεων οὐκ εἰς τὸ  
χαρῆν καὶ γεγοητευμένον περιήνθισται, ἀλλ' οὕτως ἀπλῶς καὶ ἀπερι-  
μερίμνως παραλαμβάνεται.



ἀναλλοίωτον, δι' ὃν τῶν φαινομέ-  
ρων ἡ φύσις τὸ εἶναι κατὰ γένεσιν  
ἐλληψε, καὶ μεθ' οὗ λήφεται χάριτι  
τὸ κατ' οὐσίαν μὴ ἀφείρεσθαι.

mortalitatem hominem secundum  
subsistentiam immutabilem nomi-  
natum natura, quae esse per  
generationem suscipit; et  
eum quod accipiet per gratiam  
secundum essentiam non corrumpi.“

Eine Schwierigkeit lag für Erigena hier in den Worten *περὶ τὸ φέρεσθαι*, die er durch circa mortis regionem et corruptionem wiederzugeben suchte, ohne sie ganz verstanden zu haben. Seine beiden Ausdrücke besagen fast dasselbe. Wenn er die unmittelbar vorhergehenden Worte bei Maximus genauer beachtet hätte, so würde er den sehr bündigen Ausdruck des *φέρεσθαι* vielleicht sich haben erklären können. Maximus redet dort von der ewigen göttlichen Vernunft, *καθ' ὃν οὐκέτι τὸ φέρειν ἐστὶ καὶ φέρεσθαι περὶ τὸν ἄνθρωπον*, was Öhler richtig übersetzt: secundum quam neque parient amplius homines neque parientur. Der griechische und lateinische Sprachgebrauch ist hier völlig übereinstimmend; der Grieche sagt: *φέρει ἄρουρα φάρμακα* (Hom. Od. 4, 229), *ἄμπελοι φέρουσι οἶνον* (Pind.), der Lateiner: terra fert fruges (Cic.). Noack hat sich über die unverständlichen und der griechischen Vorlage nicht gerecht werdenden Worte Erigena's durch die Übersetzung hinwegzuhelfen gesucht, indem er (S. 287) „die Angelegenheit des Entstehens und Vergehens (wie der selige Maximus sagt) ein Ende nehmen“ lässt. Auch im Folgenden hat an der durch den Druck gekennzeichneten Stelle Erigena den Sinn des Maximus nicht getroffen, insbesondere nicht dessen *δι' ὃν* und *μεθ' οὗ*. Die Stelle lautet nach Maximus also: „Wenn der Verlauf der sichtbaren Dinge betreffs des Erzeugtwerdens ein Ende nehmen wird durch die grosse und allgemeine Auferstehung, welche den Menschen, seinem unveränderlichen Bestande gemäss, zur Unsterblichkeit zeugt, ihn, um dessentwillen die Natur des Sichtbaren das Geschenk des Lebens auf dem Wege der Entstehung empfangen hat,

und mit welchem sie aus Gnaden des Vorzugs, ihrer Wesenheit nach nicht zu verderben, theilhaftig werden wird.“ Dass Erigena hier im Dunkeln getastet, zeigt sein oben nach der Schlüter'schen Ausgabe gegebener Text; ich bezweifle, dass er im Cod. Bamb. wesentlich anders lautet.

Die nun an corrumpi unmittelbar sich anschliessenden Worte Erigena's geben eine Stelle des Maximus wieder, die sich vor der eben angeführten befindet. Sie lautet:

Maximus (Öhler S. 332).

Ἐπειδὴ τοίνυν δι' ἡμᾶς ὁ ποιήσας ἡμᾶς καὶ μόνος τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ πνεύματος ὁμόθεος καὶ ὁμόδοξος υἱὸς καὶ λόγος καθ' ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν ἀληθῶς ἄνθρωπος γίνεται, καὶ σωματικῶς γεννᾶται χωρὶς ἁμαρτίας, καὶ τὴν ἐκ βαπτίσματος εἰς υἰοθεσίαν πνευματικὴν ὑπὲρ ἡμῶν ὑπελθεῖν καταδέχεται γέννησιν ὁ φύσει θεός, [διὰ τοῦτο συνῆρε τῇ σαρκώσει, καθὼς οἶμαι, τὴν ἐκ βαπτίσματος γέννησιν ὁ διδάσκαλος, ὡς εἰς ἀθέτησιν καὶ λύσιν τῆς ἐκ σωμάτων ἐπινοητῆσαι γεννήσεως].

Erigena (Schlüter S. 504).

„Ad hanc igitur visibilis creaturae servitute[m] solvendam verbum dei homo ex hominibus corporaliter nascitur sine peccato per hominem et baptizatur in filiolitatem spirituale[m], pro nobis voluntarie subiens nativitate[m], deus secundum essentialiam et dei filius secundum naturam, ut nativitate[m] ex corporibus destrueret corporaliter nascitur sine peccato, et ex baptisate in spirituale[m] filiolitatem pro nobis subire recepit nativitate[m] natura deus.“

Die in der Maximus-Stelle links durch Sperrdruck hervorgehobenen Worte kennzeichnen diejenigen, aus denen Erigena in freierer Weise seinen Übergang zum Folgenden sich bahnte; andere, von mir in Klammern eingeschlossen, in denen Maximus auf die Meinung seines gefeierten *διδάσκαλος* Gregorius blickt, sind von Erigena natürlich übergangen. Ein engerer Anschluss an Maximus zeigt sich erst in dem Folgenden:

Maximus (Öhler S. 332).

Ὅπερ γὰρ ὁ Ἀδὰμ (λέγω δὲ τὴν εἰς θέωσιν ἐκ πνεύματος γέννησιν) ἐκουσίως παραλιπῶν γενᾶσθαι

Erigena (Schlüter S. 504/5).

„Adam quippe in deificationem ex spiritu nativitate[m] sponte sua relinquens, natus est corporaliter

σωματικῶς εἰς φθορὰν κατεκρίθη, τοῦτο κατὰ θέλησιν ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος ἐν τῷ ἡμῶν παραπτώματι γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ συγκατακρίνας ἡμῖν αὐτὸν ἐκουσίως, ὁ μόνος ἐλεύθερος καὶ ἀναμάρτητος, καὶ τὴν ἐκ σωμάτων γεννηθῆναι καταδεξάμενος γέννησιν, ἐν ἣ τὸ κράτος ὑπέηρχε τῆς ἡμῶν κατακρίσεως, τὴν ἐν πνεύματι μυστικῶς διωρθώσατο γέννησιν. καὶ τῆς σωματικῆς γέννησεως λύσας ὑπὲρ ἡμῶν ἐν αἰτιῷ τὰ δεσμὰ δέδωκεν ἡμῖν Ἰησοῦσαν διὰ τῆς κατὰ πνεῦμα γεννήσεως κατὰ θέλησιν, τέκνα θεοῦ ἀντὶ σαρκὸς καὶ αἵματος γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

in corruptionem: sed hoc damnavit optimus et clemens pro nostro delicto factus homo; et condemnavit se ipsum pro nobis solus liber peccato; et ex corporibus nasci dignatus natiuitate, in qua potentiam nostrae condemnationis superavit mysticaeque in spiritu direxit natiuitatem; et corporalis natiuitatis solvens pro nobis in se ipso vincula, dedit nobis potestatem per natiuitatem ex spiritu filios dei pro carnis et sanguinis fieri credentibus in nomine eius.“

Nur an der gesperrt gedruckten Stelle hat Erigena seine Vorlage ungenau wiedergegeben. Las er vielleicht *ὑπερῆρε*, was er durch *superavit* übersetzen konnte? Auch aus der Betrachtung dieser Stelle ist, denke ich, der Eindruck erwachsen, dessen man an manchen Stellen Erigena's sich nicht erwehren kann, dass er Maximus, und zwar infolge mangelhafter Kenntniss des Griechischen, nicht immer verstanden hat (vgl. meine Schrift S. 38. 44).

Von gleichem Glück begleitet waren meine Nachforschungen betreffs der Maximus-Stelle bei Erigena III, 16 (p. 671 B Floss, S. 231 Schlüter), auf deren Nachweis ich a. a. O. S. 61 verzichtet hatte. Ich fand sie bei Öhler S. 114. Die recht schwierige Stelle lautet:

#### Maximus.

Die alten h. Lehrer beschlossen ihre gesamte Betrachtung des Wesens des Schöpfers unter einen einzigen Gesichtspunkt (εἰς ἓνα θεωρίας συνέκλεισαν τρόπον), καθ' ὃν ἀπλή προσβολῇ διὰ τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγων πρὸς τὸ αἴτιον νοῦν

#### Erigena.

Dieser löst aus Maximus' weit-schichtigem Satze den Begriff des göttlichen Handelns (peractiones) aus und redet davon, dass der göttliche Logos omnia facere et in omnibus fieri simplici mentis acie, ut ait sanctus Maximus, „per-

διαπορθεύσαντες, καὶ μόνῃ αὐτῷ ὡς συναγωγῇ τῶν ἐξ αὐτοῦ πάντων καὶ ἑλκτικῇ προσδήσαντες, τοῖς καθ' ἕκαστα τῶν ὄλων τῷ ὑπερβαθῆναι οὐκέτι διαχειόμενοι λόγοις, διὰ τοῦ πεπεῖσθαι σαφῶς μόνον τὸν θεὸν κυρίως εἶναι λοιπὸν ἐκ τῆς πρὸς τὰ ὄντα ἀκριβοῦς ἐν-ατενίσεως, καὶ οὐσίαν τῶν ὄντων καὶ κίνησιν, καὶ τῶν διαφερόντων εὐκρίνειαν, καὶ συνοχὴν ἀδιάλυτον τῶν κεκραμμένων, καὶ ἴθρυσιν ἀρ τάθετον τῶν τεθειμένων, καὶ πάσης ἀπλῶς τῆς ὀπωσοῦν νοουμένης οὐσίας, καὶ κινήσεως καὶ διαφορᾶς, κράσεώς τε καὶ θέσεως αἰτιον.

actiones quae in existentibus sunt ad causae verbum, videlicet effe-rentes intellectum, et ipsi soli ut-pote congreganti omnia quae ex ipso sunt, et attrahenti alligantes rationibus per singula existentium ordinate utendo, non iam confuse sed praeclare credentes, solum dominum proprie esse relictum ex diligenti quae est ad ea quae sunt intentione, et essentiam existentium et motum, et differentium dis-cretionem, et continentiam in-solubilem mixtorum et fundamen-tum immutabile positorum, et omnis simpliciter ut cuique intellectae essentiae, et motus [et] discretionis, et compositionis et habitudin-  
is causae.“

Nur bis causae, das durch die vorangestellten per-actiones bedingt ist, während Maximus *αἴτιον* hat, geht offenbar bei Erigena die wörtliche Benutzung des Maximus. Aus dessen unaufhaltsam weiter wogendem Redestrom hat er sich, dem Zusammenhange genau entsprechend, den Abschluss gebildet: „quid aliud restat intelligi, nisi ipsum omnia in omnibus fieri?“

Unerledigt, d. h. bisher unauffindbar in Öhler's Maximus-Ausgabe, sind nunmehr nur noch drei Stellen ge-blieben, nämlich I, 9 (p. 449 A und C Floss, S. 8 und 9 Schlüter), I, 10 (p. 450 A Floss, S. 9 und 10 Schlüter) und IV, 22 (p. 842 C—843 A Floss, S. 407 Schlüter). Mögen sie, da Maximus' Werk aller planmässigen Durch-forschung spottet, aus dem Urwaldsdunkel des grossen philosophischen Mystikers recht bald durch irgend einen glücklichen Zufall hervorgezogen werden.

So weit hatte ich am 23. April 1903 geschrieben. Ich war des Suchens in Öhler's Ausgabe allmählich müde

geworden. Gerade die beiden ersten von den drei zuletzt (vgl. meine Schrift S. 55) als unerledigt bezeichneten Stellen I, 9 und I, 10 sind ja doch durch Erigena's einleitende Worte (I, 9: „Maximum monachum, divinum philosophum, in expositione sermonum Gregorii theologi de hac theophania altissime et subtilissime disputasse reperimus“, und I, 10: „Cuius rei pulcherrima paradigmata a praedicto Maximo in expositione Gregorii posita sunt, quorum unum praemisimus cum de aëre loquebamur; alterum vero nunc subiungemus, quod est in igne et ferro“) deutlich als zu derselben Schrift gehörig gekennzeichnet, der er die anderen von mir nachgewiesenen Stellen entnahm, d. h. den Ambiguis. Der Umstand, dass sie von Schmitt und mir in Öhler's Ausgabe derselben bisher sich nicht haben finden lassen, führte mich (a. a. O. S. 56) zunächst zu der Annahme der Unvollständigkeit des von Öhler zu Grunde gelegten Codex Gudianus. Eine zweite Möglichkeit, des griechischen Textes der beiden schönen Stellen habhaft zu werden, wäre nur die, dass irgendwo noch andere Scholien des Maximus zu Gregorius vorhanden sind, die von Erigena füglich ebenso wie in den eben angeführten Stellen bezeichnet sein konnten. Liegt uns doch Maximus' schriftstellerische Hinterlassenschaft gar noch nicht einmal vollständig vor. Combefis veröffentlichte 1670 den *Conspectus* seiner auf drei Bände berechneten Ausgabe, er selbst jedoch war nur imstande, zwei derselben fertigzustellen, die 1675 zu Paris erschienen. Die Ausgabe blieb unvollendet und wurde so, mit Hinzufügung der Öhler'schen Ambigua-Ausgabe, von Migne 1860 in Bd. XC und XCI seiner *Patrologia Graeca* wieder abgedruckt.

Mit der Bestätigung letzterer Annahme würde für Erigena eine weiter reichende Kenntnis der Schriften des Maximus erwiesen sein, als sich bisher herausgestellt hat. Zum Belege dessen aber, was hier nur in der Form der Vermutung zum Ausdruck gebracht ist, kann ich eine

wichtige Thatsache anführen, die ich in Betreff der letzten, zuvor als unnachweisbar erwähnten Stelle (IV, 22) ermittelte. Die Stelle handelt vom Baum des Lebens. Die Erörterungen des Maximus über denselben Gegenstand in seinen zunächst von mir eingesehenen *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε και οικονομικά* (Capitum quinquies centenorum centuria II, cap. 30—33, Migne XC, 1232/33) haben einen ganz anderen Inhalt als die Stelle bei Erigena IV, 22. Dabei ergab sich zugleich, dass Cap. 30 in den „*Quaestiones ad Thalassium*“ (Migne XC, 412) wörtlich wiederkehrt. Bei genauerem Zusehen fand ich aber, dass Erigena auch diese Schrift des Maximus gekannt und eine Stelle derselben in ganz angemessener Weise wiedergegeben hat. Man vergleiche:

Maximus (Migne XC, 257 f.).

Και τάχα ξύλον εἶναι γνωστὸν καλοῦ και πονηροῦ τὴν φαινομένην κτίσιν εἰπὼν τις οὐχ ἀμαρτήσῃ τῆς ἀληθείας· ἡ δὸνῆς γάρ και ὀδύνης ποιητικὴν ἔχει φυσικῶς τὴν μεταλήψιν. Ἡ πάλιν· ἐπειδὴ και λόγους ἔχει πνευματικούς τῶν ὀρωμένων ἢ κτίσις και νοῦν διαστρέφοντας, και δύναμιν πάλιν φυσικὴν, τὴν μὲν αἰσθησιν τέρπουσαν, τὸν δὲ νοῦν διαστρέφουσαν, ξύλον γνωστὸν καλοῦ τε και κακοῦ προσηγορεύθη· τοῦ καλοῦ μὲν ἔχουσα γνώσιν θεωρομένη πνευματικῶς· τοῦ κακοῦ δὲ λαμβανομένη σωματικῶς. Παθῶν γὰρ γίνεται διδάσκαλος τοῖς σωματικῶς αὐτῆς μεταλαμβάνουσιν, τῶν θεῶν αὐτοῖς λήθην ἐπάγουσα· διὸ τῷ ἀνθρώπῳ τυχὸν ἀπηγόρευσε, ἀναβαλλόμενος αὐτῆς τῶς τὴν μεταλήψιν ὁ θεός, ἔνα πρότερον, ὡς ἦν μάλιστα δίκαιον, διὰ τῆς ἐν χάριτι μετοχῆς τὴν οὐκείαν ἐπιγνοῦς αἰτίαν, και τὴν δο-

Erigena (Schlüter S. 406/7).

Hinc praefatus Maximus „*Fortassis*“, inquit, „*lignum esse scientiae boni et mali visibilem creaturam qui dixerit, non a veritate aberrabit. Voluptatis namque et anxietatis facticem naturaliter habet perceptionem. Aut quum et rationes habet spirituales visibilium creatura et intellectum nutriendes: et iterum naturalem potentiam sensum delectantem, intellectum vero subvertentem, lignum scientiae boni et mali appellata est; boni siquidem habet scientiam spiritualiter considerata, mali vero scientiam corporaliter assumpta. Passionum namque fit magistra corporaliter eam accipientibus, divinorum eis oblivionem inferens: propter quod interdixit homini, intermittens interim eius perceptionem deus, ut prius, maxime quippe erat iustum, per participationem gratiae propriam cog-*

θεῖσαν κατὰ χάριν ἀθανάσιαν διὰ τῆς τοιαύτης μεταλήψεως πρὸς ἀπάθειαν στομώσας καὶ ἀτρεψίαν, ὡς θεὸς ἦδη τῇ θεώσει γειόμενος, ἀβλαβῶς ἐπ' ἀδείας μετὰ θεοῦ τὰ τοῦ θεοῦ διασκέπῃται κτίσματα, καὶ τὴν αὐτῶν ἀναλήψῃται γνώσιν ὡς θεός, ἀλλ' οὐκ ἄνθρωπος τὴν αὐτὴν ἔχων τῷ θεῷ κατὰ χάριν τῶν ὄντων μετὰ σοφίας εἶδησιν, διὰ τὴν πρὸς θέωσιν τοῦ νοῦ καὶ τῆς αἰσθήσεως μεταποίησιν. Οὕτω μὲν οὖν ἐνταῦθα ληπτέον περὶ τοῦ ξύλου κατὰ τὴν πᾶσιν ἰσχύσασαι δυναμένην ἀναγωγὴν.

noscens causam datamque per gratiam immortalitatem, per huiusmodi ligni perceptionem ad impassibilitatem consummatus et inconvertibilitatem, sicut iam deus deificatione factus innocui cum deo communionem dei disceptaret creaturas, et earum reciperet scientiam, ut deus et non homo eandem habens cum deo per gratiam eorum quae sunt sapienter notitiam per ipsam et deificationem animi atque sensus transmutationem: sic accipiendum de ligno iuxta omnibus valentem coaptari anagogen.“

Schlüter hat ebensowenig wie Gale den Umfang dieser Anführung erkannt. Bei ihm erscheinen nur die ersten beiden Zeilen als solche, während Floss und Noack das Richtige haben. Auch in den an die Maximus-Stelle geknüpften Ausführungen Erigena's ist Schlüter's Text irreleitend. Erigena fährt fort: „Intuere quam pulcre, quam aperte quid sit lignum scientiae boni et mali exponit. Est enim, ut ipse ait, visibilium rerum natura, quae spiritualiter in rationibus suis intellecta scientiam boni et spiritualem fructum intelligentibus eam praestat: carnaliter vero et libidinose appetentibus et intemperate et contra leges divinas abutentibus mortiferam infert scientiam. Ac per hoc non in ipsa natura causa mali est constituta, sed in abutentium intemperantia.“ Durch das „ut ipse ait“ verleitet, giebt Schlüter die Worte von „Est enim“ bis „praestat“ durch gesperrten Druck wieder, während in dem Ganzen offenbar nur eine aus den Worten des Maximus gezogene Schlussfolgerung Erigena's vorliegt.

Schliesslich greife ich noch auf eine von mir (a. a. O. S. 37) unerklärt gelassene Verweisung Erigena's auf Epiphanius' „de hebraicis nominibus“ V, 2 zurück. Erigena sagt dort (p. 863 C Floss, S. 428 Schlüter): „Interpretatur itaque Cherubim multitudo scientiae vel fusio sapientiae,

ut scilicet Dionysius Areopagita in libro de coelesti hierarchia scribit. Cui etiam astipulatur Epiphanius in libro de hebraicis nominibus; dicit enim Cherubim cognitionem plenam vel cognitionem multorum interpretari.“ Die Stelle wird dadurch am einfachsten zu ihrem Rechte kommen, dass wir annehmen, es sei Erigena ein Gedächtnisfehler untergelaufen. Nicht Epiphanius, sondern Hieronymus schrieb, wie er (Vir. ill. CXXXV ed. Herding, S. 66, 15) selbst bezeugt, „hebraicorum nominum librum unum“. Hier heisst es in P. de Lagarde's Ausgabe (Onom. sacr. I, Göttingen 1870, S. 4): „Cherubim scientia multiplicata vel quasi plures“, eine Stelle, welche Erigena augenscheinlich im Sinne hatte.

---

## XXVIII.

### Zum Gedächtnis Karl Siegfried's.

(Geb. den 22. Januar 1830, gestorben den 9. Januar 1903.)

Von

**B. Baentsch.**

Am 9. Januar d. J. ist der Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. Siegfried in einem Alter von 73 Jahren nach langen schweren Leiden aus einem an Arbeit wie an Früchten reichen Leben geschieden. Am 12. Januar Nachmittags 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr fand unter zahlreicher Teilnahme seiner Collegen die feierliche Bestattung auf dem neuen Friedhofe zu Jena statt. Mir, als dem nächsten Fachgenossen und Nachfolger des Verewigten, war bei dieser Gelegenheit von der hochwürdigen theologischen Facultät der Universität Jena der Auftrag geworden, dem Entschlafenen den Nachruf zu halten und durch Darbietung eines kurzen Überblickes über sein Schaffen und Wirken



den Hörern noch einmal lebendig zum Bewusstsein zu bringen, was die theologische Wissenschaft ihm als Forscher und Mitarbeiter, und was speciell die theologische Facultät zu Jena ihm als Collegen und Lehrer zu verdanken hat, und was sie nun beide, die theologische Wissenschaft sowohl wie die Jenaer Facultät, für immer in ihm verloren haben. Die folgenden Zeilen enthalten den wesentlichen Inhalt dieses Nachrufes; seine Veröffentlichung an dieser Stelle wird vielleicht Manchem der vielen Freunde und Verehrer des Verewigten willkommen sein.

Es war nicht der gewöhnliche Lauf der Dinge, der den Verewigten auf den Platz geführt hat, den er ungefähr ein Vierteljahrhundert, seit dem Jahre 1875, als Ordinarius der Jenaer theologischen Facultät zu deren Ehre und Zierde innegehabt hat. Er hat weder der Jenaer Facultät noch einer anderen jemals als Privatdocent oder Professor extraordinarius angehört, sondern er wurde mitten aus einem praktischen Berufe heraus durch das Vertrauen der Facultät und der hohen Regierungen als Ordinarius nach Jena berufen, um hier den Lehrstuhl für die alttestamentliche Wissenschaft einzunehmen, den einst vor ihm der noch heute unvergessene Ludwig Diestel und nach diesem der noch heute in Berlin lebende Eberhard Schrader, der bekannte Begründer der assyriologischen Studien in Deutschland, eingenommen hatte. Es war wahrlich keine kleine Aufgabe, das Werk solcher Männer fortzusetzen und einen Platz einzunehmen, auf dem es unvermeidlich war, mit dem von diesen Vorgängern entnommenen Massstabe gemessen zu werden. Aber der Neuberufene war auf das Beste für die schwere Aufgabe gerüstet. In seiner Studienzeit, die er theils in Halle, theils in Bonn verlebt hatte, hatte er ausser der Theologie und Philosophie auch in überaus gründlicher Weise philologische Studien getrieben und so, wie selten ein Theologe, sich eine vorzügliche philologische Schulung erworben, die ihn in Verbindung mit seinem gründlichen theologischen Wissen

und seinem hervorragenden Scharfsinn und Feinsinn, den wir Alle an ihm bewundert haben, zum Ausleger der biblischen Bücher, zum Exegeten in hervorragender Weise prädestinirte. Aber nicht nur das: nach Absolvirung seiner Studien hat er zunächst in Guben (1858—1860), dann in Magdeburg am Domgymnasium (1860—1865) und schliesslich in den Jahren 1865—1875 in Schulpforta, dieser Hochburg humanistischer Bildung, als Gymnasiallehrer und Professor gewirkt und sich so in einer bald 20jährigen Praxis die sichere pädagogische Methode angeeignet, die ihm als Hochschullehrer für seine Vorlesungen in so hohem Grade zu statten kam, indem sie ihn über alles unsichere Tasten und Experimentiren von vornherein hinausbob und ihn in der Auswahl des Stoffes und der Art seiner Darbietung immer das Rechte finden liess, wodurch seine Vorlesungen für alle seine Zuhörer, die es ihm noch heute dankbar bezeugen, so anziehend, so reizvoll und so überaus fruchtbar wurden. Dazu hatte ihn seine Stellung in Pforta, wo er zugleich als zweiter Geistlicher zu fungiren hatte, auch mit der Theologie wieder in die allerengste Fühlung gebracht, so dass er für die grösseren Aufgaben, die seiner warteten, in jeder Weise gerüstet war.

In dem Jahre 1875 nun, dem letzten, das er in Pforta verlebte, und das ihn zu uns nach Jena führte, hatte er sich mit bedeutendem Erfolge durch ein grösseres Werk in die Öffentlichkeit eingeführt, das die Frucht langjähriger, sorgfältigster Studien war, und das die für ihn so charakteristische Verbindung theologischen Wissens mit gediegener philologischer Bildung in glänzender Weise darthat. Diesem Werke hatte er es zu danken, dass die damalige theologische Facultät zu Jena, deren Aufmerksamkeit durch das Werk auf den Verfasser gelenkt war, ihn bei Neubesetzung des durch den Weggang Eberhard Schrader's erledigten Lehrstuhl für alttestamentliche Theologie ins Auge fasste und seine Ernennung zum ordent-

lichen Professor für diese Disciplin bewirkte. Der Titel dieses Werkes lautet: Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einflusse betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Gracität Philo's. Für den Theologen bedeutet dieses Werk einen sehr wertvollen Beitrag für die Geschichte der Auslegung des Alten Testaments. Es bewegt sich — es ist das ein merkwürdiges Zusammentreffen — gerade auf dem Gebiete, das von einem seiner Vorgänger, Ludwig Diestel, in seiner Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche in mustergültiger und grundlegender Weise angebaut war, und bietet zu diesem Werke eine ebenso dankenswerte wie bedeutende Ergänzung. Noch heute, nach mehr als 25 Jahren — das will viel besagen in unserer so schnelllebigen Zeit —, ist das Werk bei den theologischen Fachgenossen des verewigten Verfassers hoch geschätzt, nicht minder aber auch bei den bedeutendsten Philo-Kennern, die dem Verfasser manchen tieferen Einblick in die Entstehung der so eigenartigen philonischen Gedankenwelt und in deren Verhältnis zu dem alttestamentlichen Gedankenkreise verdanken, und bei denen der Verfasser bis zuletzt in hoher Wertschätzung gestanden hat. Und auch weiterhin wird das Werk vielleicht noch von Bedeutung bleiben, denn die gründlichen Untersuchungen über Philo's Gracität werden gewiss diejenigen Philologen als erwünschte Vorarbeit zu schätzen wissen, die neuerdings das Studium der *media et infima graecitas* einer neuen Blüte entgegenzuführen im Begriff sind. Die Materien, mit denen sich der verewigte Verfasser in diesem Werke befasst hat, haben ihm auch später noch am Herzen gelegen, denn sowohl für die Geschichte der Auslegung wie speciell über Philo verdanken wir ihm noch manche in Zeitschriften verstreute wertvolle Aufsätze und Abhandlungen, die jedoch wie die sonstigen Gelegen-

heitsschriften und Aufsätze des verewigten Verfassers hier nicht alle aufgeführt werden können.

Das nächste grössere Werk, mit dem er uns nach einer langen, schweren Krankheit, die ihn in den ersten Jahren seiner akademischen Thätigkeit niedergeworfen hatte, beschenkte, war das Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur vom Jahre 1884, zu dessen Abfassung er sich mit dem bekannten Hebraisten H. L. Strack in Berlin verbunden hatte. Die Hauptarbeit an diesem Werke war übrigens von Siegfried gethan. Denn während sich Strack's Mitarbeit auf die Abfassung eines kurzen bibliographischen Abrisses der neuhebräischen Litteratur beschränkte, stammt von Siegfried selbst der lichtvolle, fein gegliederte Abriss der Grammatik, durch den er sich als vorzüglicher Kenner auch des Neuhebräischen erwies und der ihm aufrichtige Wertschätzung auch seitens der hervorragendsten jüdischen Gelehrten eintrug. An der Vervollkommnung dieser Grammatik des Neuhebräischen, dessen Kenntniss dem Verfasser auch für den alttestamentlichen Theologen wichtig erschien, nicht nur zum tieferen Eindringen in das ältere Bibel-Hebräisch, sondern vor Allem auch zur Erschliessung der neuhebräischen Litteratur und des jüdischen Geisteslebens in seiner Gesamtheit, hat der Verfasser unablässig weiter gearbeitet. Sein mit zahlreichen Bemerkungen versehenes Handexemplar — ein rührendes Denkmal seines eisernen, stetigen Fleisses — ist bald nach seinem Tode an den Mitherausgeber abgegangen, um für eine neue Auflage des Werkes zu Grunde gelegt zu werden, die dann den Namen des verewigten Verfassers dem lebenden Geschlechte von Neuem künden wird. Bald nach Erscheinen dieses Werkes sehen wir den Verfasser mit den Vorarbeiten zu einem neuen grossen Werke beschäftigt, das im Jahre 1893 vollendet wurde. Es ist dies das in Gemeinschaft mit Prof. B. Stade in Giessen verfasste „Hebräische Handwörterbuch zum Alten Testa-

ment“, das seiner Zeit einem tief empfundenen Bedürfnis entgegenkam und wegen der peinlich genauen Registrirung des hebräischen Sprachgebrauches dem alttestamentlichen Exegeten auch neben der später erschienenen trefflichen Neubearbeitung des bewährten Gesenius'schen Wörterbuches unentbehrlich bleiben wird. Auch bei diesem Werke war übrigens Siegfried der Hauptteil der Arbeit zugefallen.

Die übrigen grösseren Arbeiten, die Siegfried uns geschenkt hat, liegen auf dem Gebiete der biblischen Kritik und Exegese. Im Jahre 1893, also demselben Jahre, in dem das hebräische Wörterbuch vollendet vorlag, erschien seine wertvolle kritische Textausgabe des Hiob-Buches, als 17. Teil der grossen von P. Haupt in Baltimore herausgegebenen Ausgabe des Alten Testaments, die den Fachgenossen unter dem Namen der Regenbogenbibel bekannt ist. In der 1894 erschienenen, von Prof. Kautzsch in Halle veranstalteten wissenschaftlichen Übersetzung des Alten Testaments war von Siegfried das Buch des Propheten Ezechiel bearbeitet; die hier gethane Arbeit weiss nur der zu würdigen, der weiss, in welchem schlechtem Zustande der hebräische Text dieses Buches überliefert ist, und der eine Ahnung davon hat, eine wie genaue Kenntnis der hebräischen Sprache und wie viel Scharfsinn dazu gehört, durch die spätere Entstellung des Textes hindurch den Weg zu dem wahrscheinlichen Urtext zurückzufinden. Im Jahre 1898 erschien als Frucht eindringender Studien sein Commentar zum Prediger Salomonis und zum Hohenliede. Hier zeigt er sich ganz als der feinsinnige Exeget, als der er seinen Hörern längst bekannt war. Wie er im letzteren Commentar es verstanden hat, in den poetischen Zauber des Hohenliedes einzudringen und ihn Andere nachempfinden zu lassen, geht er in seiner Erklärung des schwierigen Buches Qoheleth den scheinbar verworrenen Gedankengängen seines philosophirenden Verfassers mit

glücklichem Scharfsinn nach und stellt durch seine ebenso geistvolle wie plausible Interpolationshypothese die Erklärung dieses Buches auf eine neue solide Basis. Dieser Qoheleth-Commentar ist jedenfalls das Beste, das seit langer Zeit über dieses Buch geschrieben ist, und wird den Namen seines Verfassers noch lange in der Discussion der Fachgenossen lebendig erhalten. Nachdem er dann inzwischen noch für die von Kautzsch veranstaltete Übersetzung der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, die im Jahre 1900 fertig vorlag, die *Sapientia Salomonis* übersetzt und durch Anmerkungen erläutert hatte, übernahm der, wie es schien, unverwüstliche Mann im Jahre 1900, als sich bereits die Vorboten seiner letzten schweren Erkrankung bei ihm einstellten, noch die Bearbeitung eines Commentars zu den an Problemen so reichen Büchern *Esra* und *Nehemia* und zum Buche *Esther*. Mit Mühe gelang es ihm noch, das Werk zum Abschluss zu bringen, er musste es jedoch, da in der Weihnachtswoche 1900 die Katastrophe über ihn hereinbrach, einem Anderen überlassen, die letzte Feile an sein Werk zu legen und es zum Druck zu bringen. Aber auch in den letzten beiden verzweiflungsvollen Jahren hat es für ihn nicht an Lichtblicken von seinem Arbeitsfelde her gefehlt. Noch kurz vor seinem Tode durfte er zu seiner grossen Freude die Vollendung eines von langer Hand vorbereiteten Werkes erleben, nämlich des von Prof. Guthe in Leipzig unter seiner Mitarbeit herausgegebenen „Kurzen Bibelwörterbuches“, zu dem er zahlreiche wertvolle Artikel beigesteuert hatte. Es ist ihm in seiner langen, schweren Krankheit immer ein linder Trost gewesen, wenn ihm die Correctur- und Aushängebogen dieses Werkes zu Gesicht kamen.

Aber noch ist einer Seite seiner schriftstellerischen Thätigkeit nicht Erwähnung gethan, und zwar gerade der Seite, durch die sich der Entschlafene einen weit über Deutschlands Grenzen hinaus geachteten, einflussreichen,

zum Teil gefürchteten Namen gemacht hatte. Welcher Theologe kennt Siegfried nicht als Kritiker und Recensenten! Die Gabe schnellster Auffassung, gepaart mit dem scharfen Blick, der die Schwäche einer Position oder einzelnen Behauptung im Nu erspähte, sein feiner Witz, seine satirische Ader, das Alles machte ihn zum Recensenten wie geboren. Ist man gemeinhin geneigt, in dem Recensionenschreiben nur eine untergeordnete schriftstellerische Thätigkeit zu sehen, so sind Siegfried's Recensionen, auch abgesehen von dem ästhetischen Genuss, den sie bereiten, vielfach Meisterwerke von mehr als bloß ephemerer Bedeutung. Es sei hier nur an die trefflichen Artikel in der Harnack-Schürer'schen Theol. Litteraturzeitung und in der Deutschen Litteraturzeitung erinnert, auf die man immer wieder zurückgreifen wird. Unparteiisch erkennt er hier das Gute und Tüchtige an, wo er es findet; er war kein Parteimann im eigentlichen Sinne des Wortes, man müsste denn darin ein Zeichen der Parteilichkeit sehen wollen, dass er es nur mit denen hielt, die die wissenschaftliche Methode auch für die Theologie in Anwendung gebracht wissen wollten und sich von ihrer, auf ernster wissenschaftlicher Arbeit beruhenden ehrlichen Überzeugung aus Opportunitätsrücksichten nichts abhandeln liessen. Wo sich aber Halbwissen, hohle Wichtigthuerei, lächerliche Aufgeblasenheit oder jene traurige Beschränktheit breit machte, die im Namen der Kirche und Religion dem Fortschreiten der Wissenschaft Einhalt gebieten will, da schwang er die kritische Geißel in geradezu vernichtender Weise und reinigte in herzerquickender Weise die Luft. Einen bleibenden Wert besitzen vor Allem seine jährlichen Berichte über die in den einzelnen Jahren erschienene Litteratur über orientalische Hülfswissenschaften und über das Alte Testament, wie sie sich in Bd. I—XVIII des einst von Pünjer begründeten, später von Holtzmann und Krüger herausgegebenen Theologischen Jahres-

berichtetes aufgespeichert finden. In meisterhafter Weise hat Siegfried hier die Summe eines jeden Jahres gezogen, das Wahre vom Verkehrten, das Tüchtige vom Untüchtigen, das Bleibende vom Vergänglichen gesichtet und damit seinen Mitarbeitern auf lange Jahre hinaus die wertvollsten Dienste geleistet; ja, man kann sagen, Siegfried's Jahresberichte sind für Jeden, der auf alttestamentlichen Gebieten erfolgreich, d. h. in Continuität mit dem bisher Erreichten, arbeiten will, geradezu unentbehrlich. Welche Unsumme von Mühe und Arbeit darin steckt, kann nur der ermessen, der selbst schon ähnliche Arbeiten erledigt hat.

Aber all die Mühe und Arbeit ist ja doch nur die Sonnenseite dieses an Früchten wie an Leiden gleich reichen Gelehrtenlebens gewesen. Durch seinen körperlichen Zustand nach allen Seiten hin gehemmt und an die engen Grenzen seiner Häuslichkeit gebunden, hat der Verewigte ausser in dem innigen Verkehr mit den Seinen, denen er allezeit Treue um Treue vergalt, und ab und zu in einem anregenden Plauderstündchen mit einem seiner Collegen und Freunde seine Erquickung und reiche Entschädigung in steter ernster Arbeit und in einer vorbildlich gewissenhaften Berufserfüllung gefunden. So lange er schaffen und arbeiten konnte, hat er sich denn auch mit seinem Geschick ausgesöhnt gefühlt, ja es wohl scherzhafter Weise sogar gepriesen, weil es ihm durch den Zwang zur Arbeit die Quelle des reinsten und edelsten Genusses springen liess. Und das ist es, was auch uns bei dem Rückblick über sein Leben und Schaffen schliesslich mit dem Gefühl einer gewissen Befriedigung erfüllt und den Widerstreit unserer Gedanken und Empfindungen in das Gefühl eines inneren Versöhntseins auflöst. Aus diesem Gefühl heraus danken wir Gott, dass er den Entschlafenen mit seinen reichen Gaben und Kräften so lange einen der Unserigen hat sein lassen, danken wir auch ihm, dem Entschlafenen selbst, für das, was er uns ge-



wesen als Freund und College, als Mitarbeiter und Mitstreiter. Er wird uns unvergessen bleiben. Er aber ruhe sanft nach des Lebens Mühen und Beschwerden und seinem Geiste leuchte das ewige Licht!

---

## A n z e i g e n.

---

(Barnabas) Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rhythmen herausgegeben von Friedrich Blass. Halle a. S. 1903. 53 S. 8°.

Es ist bedauerlich, dass die vorliegende, höchst eigenartige, weil in rhythmischen Zeilen und Gliedern gedruckte Ausgabe des Hebräerbriefes von der Teubner'schen Verlagsbuchhandlung — der Herausgeber kann einen solchen Wunsch gar nicht gehabt haben — nicht den anderen Blass'schen Ausgaben der Evangelien (Matthäus, Lucas, Johannes) und der Apostelgeschichte angereicht worden ist. Auf ihr Erscheinen glaube ich durch mündliche und schriftliche Ermunterung von einem gewissen Einfluss gewesen zu sein. Schon bei Gelegenheit des Meinungsaustauschs, der sich an den von A. Deissmann auf dem XIII. Internat. Orientalistencongress in Hamburg (8. Sept. 1902) gehaltenen Vortrag über „Die Hellenisirung des semitischen Monotheismus“ anschloss, insbesondere an die von dem Genannten hervor gehobene Thatsache, dass innerhalb der griechischen Übersetzung der Psalmen und des Hiob von einigen Forschern rhythmische Gestaltung bemerkt worden sei, führte ich aus, wie diese Beobachtung jetzt in ein ganz neues Licht trete, da Blass, wie er in seinem geistvollen Buche über „Die Rhythmen der attischen Kunstprosa“ (Leipzig 1900) die Philologen auf die rhythmisch kunstvoll gestaltete Rede bei Isokrates, Demosthenes und Platon hingewiesen, so auch den Theologen, soweit sie philologischer Belehrung zugänglich seien, in einer ungemein anregenden und sicherlich wieder für eine neue Textfassung grundlegenden Abhandlung in den „Studien und Kritiken“ (Jahrg. 1902, 3. Heft, S. 420—460): „Die rhythmische Composition des Hebräerbriefes“ aufgezeigt habe. Beide offenbar auf demselben wissenschaftlichen Boden,

wenn auch zeitlich getrennt, erwachsenen Erscheinungen be-  
stätigten die Thatsache, dass die Juden der Diaspora früh  
an hellenischer Formschönheit Gefallen gefunden, selbstthätig  
dieser Formen sich bemächtigt und durch sie auf ihre Stammes-  
genossen bezw. die Hellenen ihrer Zeit zu wirken bemüht  
gewesen seien. In meiner Anzeige der 2. Aufлагē von  
Blass' „Grammatik des neutestamentlichen Griechisch“ in  
der Wochenschrift f. klass. Philol. vom 3. December 1902  
(Nr. 49, Sp. 1335—38) erlaubte ich mir sodann an der Hand  
derselben Thatsachen die Meinung zu äussern, dass Blass,  
da er in den von ihm im Hebräerbrieff nachgewiesenen  
Rhythmen einen neuen, aussichtsvollen Massstab für die Be-  
urteilung der Überlieferung entdeckt habe, nunmehr auch  
uns den auf Grund dessen berichtigten Text des Hebräer-  
brieffes herzustellen schuldig sei. Jetzt hat er durch das  
Vorlegen der oben genannten Ausgabe seiner Verpflichtung  
sich entledigt und sich damit vollberechtigten Anspruch auf  
den Dank der philologischen und theologischen Forscher er-  
worben. Wird doch durch die zielbewusste Handhabung der  
von ihm ermittelten, in den Rhythmen liegenden Bestimmungs-  
gründe — um zunächst nur dies Eine zu betonen — in der  
Verfasserfrage eine Klarheit verbreitet, die alle Erörterungen  
der Früheren, wenigstens was den einen Teil derselben an-  
geht, völlig überflüssig macht. Dass die Sprache des Hebräer-  
brieffs sich durch besondere stilistische Gewandtheit, Fülle  
des Ausdrucks und Sorgfalt in der Behandlung der Satz-  
gefüge auszeichne, war schon lange beobachtet und aus-  
gesprochen worden. Dass in ihr aber ein ganz hervor-  
ragendes Beispiel wirklicher Kunstprosa vorliege, einer rhyth-  
mischen Prosa, wie sie Kunstschriftsteller jener Zeit an-  
strebten und Rhetoren berufsmässig lehrten, das haben wir  
erst durch Blass gelernt. Er gab am Schluss der 2. Auflage  
seiner eben erwähnten Grammatik (S. 312) eine Begriffs-  
bestimmung des Wortes „Kunstprosa“ dahin, dass er „als  
solche alle Schriften rechne, die, nach der Absicht des in  
dieser Hinsicht technisch geschulten Verfassers, nicht nur be-  
lehren, auch nicht bloss Eindruck machen, sondern auch ge-  
fallen sollten.“ Das trifft unter den Schriften des Neuen  
Testaments nur beim Hebräerbrieff, bei den anderen in vollem  
Sinne nirgends zu. Die schon von Irenäos und Hippolytos  
verworfenene Urheberschaft des Paulus, an der die  
Alexandrinier, besonders Clemens, später sogar der Laodicener  
Apollinarios (*Κατὰ μέτρος πίσις* in meiner Ausgabe S. 380,

14. 19), festhielten, obwohl sich bei Origenes wegen der Stilverschiedenheit Zweifel regten, die ihn zu der Annahme der Formgebung paulinischer Gedanken von Seiten eines Anderen führten, — ist somit allein durch diese wichtige Thatsache von vornherein ausgeschlossen. — Was es nun mit den Rhythmen für eine Bewandnis hat, das zeigt Blass, abgesehen von der zuvor genannten Abhandlung, kurz und bündig in der Vorrede seiner Ausgabe, wozu man auch die Vorbemerkungen S. 10 beachten wolle. Die von ihm ermittelten Rhythmen sind auf jeder Seite unter dem Text nach ihren jeweiligen Gruppen und Zusammenhängen verzeichnet. Hier haben die Exegeten natürlich noch tüchtig etwas zuzulernen. Zur Gewinnung eines begründeten Urteils wird aber niemand von ihnen befähigt sein, der nicht in Blass' grundlegendes Werk über „Die Rhythmen der attischen Kunstprosa“ eingedrungen ist und dessen wichtigste Ergebnisse sich zu eigen gemacht hat. Dann erst wird man Blass' textkritische Bemerkungen im Anhang (S. 47—53) zu würdigen, dann erst die Berechtigung der Ausscheidung des durch eckige Klammern als anscheinend eingeschwärzt, der Einfügung des durch zugespitzte Klammern als anscheinend in der Überlieferung ausgefallenen Gekennzeichneten einzusehen imstande sein. Und nun noch ein kurzes Wort über die neue Art der Beurteilung des Überlieferten. Mit der bisherigen Art der Textfeststellung auf Grund des Ansehens bestimmter Hss. ist es selbstverständlich jetzt nicht mehr gethan. Blass erklärt dies Verfahren angesichts der neu gewonnenen Erkenntnis nur für einen Nothbehelf, „zu dem man nur schreiten sollte, wo bessere Entscheidungsgründe mangeln“. Bei jenem Verfahren läuft der Beurteiler Gefahr, „die ihm selber obliegende Pflicht des Nachdenkens und Erwägens auf Abschreiber abzuschieben, die zum Erkennen des Falschen und Richtigen durchaus nicht in der Lage waren.“ Blass hebt (S. 6) die erfreuliche Thatsache hervor, dass „eine Entscheidung durch die Rhythmen, die ja wirklich neutral sind, sehr viel mehr als der Vaticanus B, häufig genug und gleich zu Anfang des Briefes den alten *textus receptus* wieder zu Ehren bringt“. „Man kann sich ja,“ sagt er, „auch hier einmal vergreifen, etwa indem der wahre Text weder so noch so lautete, sondern eine dritte, zufällig jetzt nirgends mehr bezeugte Form aufwies, mit noch besseren Rhythmen. Im ganzen indes ist dies Verfahren nach meiner Meinung sehr viel sicherer, als was sonst ge-

schehen muss: das Entscheiden nach Autorität, oder das nach Wahrscheinlichkeiten, die, wenn man unter ihnen nach der grösseren oder geringeren Annäherung an Sicherheit Ordnungen aufstellte, vielleicht in die 8. bis 100. Ordnung gehörten.“ Die Lösung lautet also jetzt: (S. 7): „Eklekticismus als Princip der Textkritik auch im Neuen Testamente, wie bei den Klassikern heutzutage überall, wo immer eine mehrfach geteilte Überlieferung vorhanden ist, und Benutzung aller stilistischen Beobachtungen, die man machen kann, wozu auch diese Rhythmen gehören.“ Als Verfasser nimmt Blass den durch die westliche Überlieferung, durch Tertullianus und Novatianus bezeugten Barnabas, der auch sonst schon neben Paulus und dem von Luther nicht ungeschickt erschlossenen Apollos als solcher in Frage kam, mit Fug und Recht in Anspruch. „Der westlichen Überlieferung aber,“ sagt er S. 9, „scheint einfach zu glauben; es stimmt auch das, dass Barnabas nach Acta 4, 36 Levit aus Kypros war, d. i. erstlich aus einer hellenischen Gegend, wo es griechische Bildung die Fülle gab und wenig hebräische; sodann als Levit zum Psalmensingen berufen; denn die Leviten waren die erblichen Psalmensänger (I. Chron. c. 16 f., vgl. 23 ff.). Gerade wegen der Psalmen lagen ihm nach dem Obigen die Rhythmen besonders nahe.“ — Möge man sich mit Blass' rhythmischen Ansichten und Lehren, besonders in ihrer Anwendung auf den Hebräerbrief, eingehend befassen! Ich wenigstens gestehe gern, dass ich ihnen gegenüber mich in Solon's Lage befinde mit dem Bekenntnis: *Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.*

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

Wilhelm Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos. Berlin 1902. IV und 110 S. 8<sup>o</sup>.

Vorliegende Schrift eines Candidaten des Predigerseminars in Friedberg i. H., seit dem 16. Aug. 1902 auch Licentiaten der Theologie, ist hervorgegangen aus einer von der theologischen Facultät zu Giessen im Sommer 1899 gekrönten Preisarbeit. Vielerlei Anregungen und mancherlei Hilfe verdankt der Verfasser seinem verehrten Lehrer, Herrn Professor D. Gustav Krüger, welcher denn auch in der Deutschen LZtg. (1903, 13, Sp. 771) dieser Schrift nachrühmt, dass sie die „allen philologischen und theologischen Kriterien Hohn

sprechende Phantasie“ der Herren J. Dräseke und J. R. Asmus, Apollinarios von Laodicea sei der Verfasser der gegen Kaiser Julian's Schulgesetz von 362 gerichteten Schrift, endgültig als unmöglich erwiesen habe. Die Leser dieser Zeitschrift (1903, III, S. 407—433) wissen, was J. Dräseke geantwortet hat.

Auch ich habe Grund, mich über den preisgekrönten Gaul zu beklagen. Lese ich doch S. 13: „Etwas zu rasch hat Harnack's, wenn vielleicht auch etwas ungleichartige, kühne und hier und da an Selbstwiderspruch krankende, so doch immerhin geistes- und arbeitsgewaltige Untersuchung über die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts einen allzu scharfen Censor gefunden; denn, wenn Harnack vielleicht die Tradition geringerschätzig behandelt und ihren Inhalt nach Belieben und Bedarf modelt, so belastet sie sein Kritiker Adolf Hilgenfeld (Z. w. Th. XXVI, 1883, 1—45) zu Gunsten seiner Hypothesen. So wenig wir uns Harnack's radicalen Andeutungen über eine etwaige nachconstantinische Abfassung [so Dräseke und Asmus] schon wegen des ganzen Habitus anschliessen, so wenig wir sein Urteil über die Resultate Donaldson's und Schürer's [die Cohortatio nach der Chronographie des Julius Africanus] annehmen, ebenso wenig, ja noch widerstrebender werden wir uns in Hilgenfeld's Hypothese, die Mahnrede sei der dritte Teil eines apologetischen 'Pentateuchs' des Justin gewesen und wohl eine Erwiderung auf eine Antwort von hellenischer Seite, finden können. Hilgenfeld dürfte wohl der letzte gewesen sein, der an der Authentie der coh. festhält.“

Nicht „etwas“, sondern „viel“ zu rasch hat hier Gaul in wildem Sprunge meine genannte Abhandlung geradezu zertreten. Nicht bei Justin selbst, sondern in dem Verzeichnis von dessen Schriften, welches der „gründlich verworrene“ Eusebius K.G. IV, 18, 2—6 bietet, habe ich (S. 28) „ein ganzes corpus apologeticum“, aber nicht lauter echte Schriften Justin's gefunden, auch noch nicht „den unter Justin's Namen erhaltenen *λόγος παραινετικός πρὸς Ἕλληνας*“ (S. 24), d. h. eben die fragliche Cohortatio, mit welcher erst Cyrill von Alexandrien († 444), und zwar gerade in den Büchern gegen Kaiser Julianus, starke Übereinstimmung zeigt. Gaul überspringt auch, was ich (S. 25) geschrieben habe von Justin's echten Schriften, „neben welchen im 5. Jahrhundert aber auch der *λόγος παραινετικός πρὸς Ἕλληνας*

auftaucht“. Einen „apologetischen Pentateuch“, einen „Pentateuch antiethnischer Apologien Justin's“ haben mir (S. 30 f.) erst die *Sacra parallela* dargeboten. Diesem Pentateuche, welcher selbstverständlich nicht lauter Schriften justinischer Herkunft enthielt, habe ich die *Cohortatio* nicht als dritten Teil, wie der flüchtige Gaul meint, sondern als vierten eingereiht. Das ist die Belastung der Tradition „zu Gunsten meiner Hypothesen“.

Wie wenig ich jemals daran gedacht habe, die justinische Herkunft der *Cohortatio* festzuhalten, hätte Gaul ja schon daraus ersehen können, dass ich in dem nächsten Hefte dieser Zeitschrift (1883, II, S. 180) ohne Anstoss und Widerspruch Daniel Völter seine schätzbare Abhandlung „Über Zeit und Verfasser der pseudojustinischen *Cohortatio ad Graecos*“ habe beginnen lassen mit den Worten: „Dass die *Cohortatio ad Graecos* den echten Schriften Justin's des Märtyrers nicht beizuzählen ist, dürfte heutzutage kaum mehr von irgend einer Seite bestritten werden,“ und dass in dieser Zeitschrift die Arbeiten von Dräseke und Asmus über die *Cohortatio* stets bereitwillige Aufnahme gefunden haben. Von der hochwürdigen theologischen Facultät zu Giessen hätte ich wohl erwarten dürfen, dass sie Gaul's ganz grundlegende Behauptung über mich vor der Krönung berichtigt hätte.

Grosse Mühe hat sich Gaul (S. 73—93) wohl gegeben, die Behauptung Donaldson's und Schürer's auszuschliessen, dass die *Cohortatio* bereits die *Chronographie* des Julius Africanus voraussetze, ebenso (S. 105 f.) die Behauptung Dräseke's, dass dem Verfasser der *Cohortatio* bereits eine Schrift des Porphyrius bekannt gewesen sei. Allein der Letztgenannte, jedenfalls ein ausgezeichnete Philolog, erklärt sich für nichts weniger als widerlegt und kann sich auch auf recht ansehnliche Zustimmung berufen. „Endgültig als unmöglich erwiesen“ ist „die Phantasie“ der Herren Dräseke und Asmus auf keinen Fall.

Bei dieser Gelegenheit darf ich wohl eine Stelle der *Cohortatio*, über welche Gaul sich nicht ausspricht, erörtern. Wir lesen c. 19: *ὁ δὲ τοῦ Μνησάρχου Πυθαγόρας, ὁ τὰ δόγματα τῆς ἑαυτοῦ φιλοσοφίας διὰ συμβόλων μυστικῶς ἐκθέμενος, ὡς δηλοῦσιν οἱ τὸν βίον αὐτοῦ γεγραφότες, ἄξια καὶ αὐτὸς τῆς εἰς Αἴγυπτον ἀποδημίας περὶ ἐνὸς Θεοῦ φρονῶν φαίνεται. τὴν γὰρ μονάδα ἀρχὴν πάντων λέγων καὶ ταύτην τῶν ἀγαθῶν πάντων αἰτίαν εἶναι, δι' ἀλληγορίας ἕνα τε καὶ μόνον διδάσκει Θεὸν*

*εἶναι*. Diese Stelle war mir nicht gegenwärtig, als ich in dieser Zeitschrift (1900, II, S. 200 f. 1903, II, S. 311 f.) handelte über Philo's Aussage Q. o. p. l. § 9: τὰ γὰρ πλείστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς (bei den Essäern) φιλοσοφεῖται. Sollte es nun erwiesen sein, dass in den Synagogenvorträgen der Essäer allegorische Schrift-erklärung getrieben ward? Freilich enthielten nach Philo die h. Schriften, an deren Vorlesung sich bei den Essäern die Sabbatvorträge anschlossen, mystische Symbolphilosophie, welche allegorischer Erklärung fähig war. So schreibt auch der Verfasser der Cohortatio c. 21 von dem mosaischen Gott, welcher sich Jes. XLIV, 6 als den einzigen kundgegeben habe, dass er Exod. III, 14 διὰ τινος μετοχῆς (durch das Participium ὁ ὢν) ἕνα καὶ μόνον θεὸν ἑαυτὸν εἶναι μυστικῶς διδάσκει. Aber auch bei Pythagoras unterscheidet er von der mystischen Symbolphilosophie, deren Sinn durch Allegorie zu ermitteln ist, die unumwundene Aussage, indem er c. 19 fortfährt: εἰ δὲ καὶ σαφεστέραν ἀπόδειξιν περὶ ἐνὸς θεοῦ τῆς Πυθαγόρου δόξης ποθεῖτε γινῶναι, ἀκοῦσατε καὶ τῆς αὐτοῦ δόξης. οὕτω γὰρ ἔφη Ὁ μὲν θεὸς εἰς κτλ. Solche Aussagen des Pythagoras wie der h. Schrift (Jes. XLIV, 6) bedürfen keiner allegorischen Erklärung. Dass bei den Essäern der Vortragende ὅσα μὴ γνώριμα παρελθῶν ἀναδιδάσκει, hat, wie Philo's eigenes Verfahren in seinen Schriften de specialibus legibus u. s. w. lehrt, mit allegorischer Erklärung nichts zu thun. Philo's Begründung der essäischen Schriftbehandlung, welche sich nicht bloß auf die Sabbatvorträge, sondern auch auf die Physik als Lehre von Gott und Schöpfung und namentlich auf die Ethik als Religionslehre bezieht, besagt wirklich nicht mehr, als dass die Essäer die in der h. Schrift gegebene Symbolphilosophie noch auf altfränkische Weise, eben nicht mit allegorischer Schulung, betrieben. Sagt doch Philo (vit. Mos. I, 5) auch den Gelehrten der Ägypter allegorische Erklärung der ihnen überlieferten Symbolphilosophie gar nicht nach. A. H.

F. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient. Historisch-kanonistische Studie. München 1903. 136 S. 8°.

Dass wir gleich auf der ersten Seite den „lebenvollen Organismus der katholischen Kirche“ als einen zwar „bei ständiger Festhaltung des Wesentlichen der auf göttlicher

Anordnung beruhenden Grundformen“ doch auch als sogar den Primat in seine Entwicklung hineinziehenden Process hinnehmen sollen, ist eigentlich ein starkes Stück. Gegen eine solche Anschauung legen wir von vornherein Verwahrung ein. Natürlich ist es ganz unnötig, das Hauptstück „der auf göttlicher Anordnung beruhenden Grundformen“ noch besonders mit Namen zu nennen. Schon vor mehr als 300 Jahren (1537) sagte Luther darüber mit herzerfrischender Entschiedenheit (Artic. Smalc. II, 4): „*Articulus de papa docet, quod papa non sit iure divino seu secundum verbum Dei caput totius christianitatis (hoc enim nomen uni et soli Iesu Christo debetur), sed tantum episcopus et pastor ecclesiae, quae est Romae, et eorum, qui voluntarie et sponte vel per humanam creaturam, id est politicum magistratum, se ad eum conferunt, non ut sub ipso tanquam sub domino vivant, sed ut cum eo tanquam fratres, collegae, sodales et christiani sint, quemadmodum hoc ipsum vetera concilia et aetas Cypriani ostendunt. Hodie vero nullus episcoporum audet papam nominare fratrem, ut aetate Cypriani factum est, sed oportet, ut episcopi, imo Caesares et reges papam appellent omnium gratiosissimum dominum. Hanc arrogantiam bona conscientia nec volumus nec possumus nec debemus probare. Qui vero se ei subicere voluerit, faciat id suo periculo sine nobis.*“ Der Verf. behandelt eine Frage, deren Besprechung gerade vom katholischen Standpunkt ihre besondere Bedeutung haben mag. Er sucht die von der Wissenschaft bis zur Gegenwart viel umstrittene Einrichtung der sogenannten Chor- oder Landbischöfe genauer zu erforschen, „jener Mitglieder der Hierarchie“ — wie er S. 2 sagt —, „die im Orient nach Beseitigung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit zwar im Besitz der Bischofsweihe, aber ohne eigenen Titel, den übergeordneten Stadtbischof in Ausübung seiner Amtsgewalten innerhalb der ihnen zugewiesenen Landdistracte zu unterstützen oder dessen Stelle zu vertreten hatten, während sie später im Abendland vielfach auch in der Bischofsstadt nach Art der nachmaligen Weihbischöfe thätig waren“. Aber die Behandlung dieser Frage hat ihre unverkennbaren Schwierigkeiten. Wie der Verf. selbst im Vorwort hervorhebt, „wäre allerdings nach Hinschius (K.-R. II, 162) eine befriedigende Lösung der sich erhebenden Hauptfrage betreffs der Weihestellung der Chorepiskopen vom katholischen Standpunkt aus „nicht gut möglich“ und demnach die Behandlung des fraglichen Themas von Seiten eines Katholiken eine mehr oder



weniger undankbare Aufgabe“. Ob durch die Genehmigung der Untersuchung des Verfassers als Habilitationsschrift von Seiten der Münchener theologischen Facultät schon genügende Gewähr für die Grundlosigkeit des von Hinschius geäusserten Bedenkens geboten ist, möge dahingestellt bleiben. Die Frage selbst ist sicherlich, sofern gerade jeder katholische Bearbeiter die genannte Einrichtung der alten Kirche in jenen grossen hierarchischen, kanonistisch geleiteten Organismus eingeordnet sehen will, dessen Berechtigung doch die Kirche der Reformation durchaus leugnet und ablehnt, für uns Protestanten — abgesehen natürlich von ihrer rein geschichtlichen Seite — überhaupt von geringerer Bedeutung. Gleichwohl muss dem Verf. bezeugt werden, dass er mit grossem Fleiss, unverkennbarem Geschick und bedeutender Umsicht alles herangezogen und zu einem einheitlichen Bilde zusammengestellt und verarbeitet hat, was irgend für diese Frage von Belang sein kann. Nach einer „Begriff, Namen und Einteilung“ erörternden Einleitung (S. 1—11) giebt er im 1. Cap. die „Äussere Geschichte des Chorepiskopats“ (S. 12—49). Die Einsetzung von Landbischöfen durch die Apostel stellt er verständiger Weise in Abrede, scheint aber dem Ursprung der Einrichtung im 3. Jahrhundert zuzustimmen (S. 16). Einer sichereren Beantwortung der Frage glaubt er durch eine Übersicht über die Verbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten näherzukommen. Als ungefähren Zeitpunkt der Wandelung in der Gleichbedeutung und Gleichsetzung der in den Städten und auf dem Lande wirkenden Bischöfe bezeichnet er die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts und lässt dieselbe mit der „Einführung der Benennung *χωρεπίσκοπος* für den Dorfbischof zum Unterschied von dem schlechthin als *ἐπίσκοπος* bezeichneten Stadtbischof“ sich vollziehen. Wenn er aber die Sache so darstellt, dass „infolge der mächtigen Ausbreitung des Christentums auch auf dem platten Land die Zahl der Bischöfe so sehr zunahm, dass daraus eine Gefahr für das Ansehen der bischöflichen Würde, insbesondere für die Erhaltung der kirchlichen Einheit erwuchs“, so scheint mir denn doch an den durch gesperrten Druck gekennzeichneten Stellen die katholische Anschauung gerade unserer Zeit, die ja immer so thut, als sei sie seit den Urzeiten der Kirche immer eine unwandelbar einhellige gewesen, zu deutlich durchzublicken, als dass wir dies mit der geschichtlichen Wirklichkeit und Wahrheit für verträglich halten könnten. Im 2. Cap. be-

handelt der Verf. eingehend den „Weihegrad der Chorbischöfe“ (S. 50—116). Wichtig ist in diesem Zusammenhange der aus den geschichtlichen Quellen erbrachte Nachweis, dass die Chorepiskopen die bischöfliche Ordination besaßen. Im 3. Cap. verbreitet er sich über „Die jurisdictionelle Stellung der Chorbischöfe“ (S. 117—132). Ich muss es mir versagen, auf Einzelheiten einzugehen. Es tritt aber auch in diesem Abschnitt die oben bereits gekennzeichnete Anschauung wieder hervor, im Hinblick auf welche Hinschius wohl, wie ich aus des Verfassers Vorwort anführte, eine befriedigende Lösung der Hauptfrage von katholischem Standpunkt für „nicht gut möglich“ erklärte. Der Verf. sagt nämlich (S. 118): „Da zur Blütezeit unseres Instituts alle Chorepiskopen die bischöfliche Weihe erhielten, so haben wir in ihnen eine und zwar die unterste Stufe der episkopalen Hierarchie zu erblicken. Zuerst den Stadtbischöfen rechtlich coordinirte Dorfbischöfe, gerieten sie später, da ihre Selbständigkeit eine Gefahr für die kirchliche Einheit zu werden drohte, und nicht zum mindesten infolge der Anpassung der kirchlichen an die bürgerliche Organisation in Abhängigkeit von denselben, wie diese wiederum den Metropolitane unterstanden und weiterhin die Obermetropolitane die Oberhoheit über mehrere Provinzen hatten.“

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

*Apocalypsis Anastasiae. Ad trium codicum auctoritatem Panormitani Ambrosiani Parisini nunc primum integram edidit Rudolphus Homburg (Bibliotheca script. Graec. et Rom. Teubneriana). Lipsiae MCMIII. XVI und 43 S. 8<sup>o</sup>.*

Endlich ist es R. Homburg gelungen, den theologischen und philologischen Forschern die Ausgabe vorzulegen, auf deren baldiges Erscheinen ich schon 1901 in dieser Zeitschr. XLIV, S. 632 bei Gelegenheit der Anzeige von Pernot's „Descente de la Vierge aux enfers“ (Paris 1900) verwiesen hatte. Wenngleich das Gebiet, das durch die neue Veröffentlichung beleuchtet wird, nur klein ist, insofern, als die herausgegebene Schrift nur eine von unendlich vielen auf dem weiten, wüsten Felde der sogenannten Hagiographie ist, so bezeichnet sie dennoch einen erfreulichen Fortschritt. Das muss nämlich ausdrücklich hervorgehoben werden — und nur

dies ist der Zweck dieser meiner Anzeige der Ausgabe Homburg's —, weil dieselbe Schrift, bisher nur unvollständig bekannt, durch die höchst unvorsichtige Behandlung und fehlgreifende Beurteilung von Seiten einiger Forscher zu ganz falschen Vorstellungen und Annahmen Veranlassung gegeben hat, so dass die erste Veröffentlichung derselben durch L. Radermacher („Anonymi Byzantini de caelo et infernis epistula“, Leipzig 1898) nichts als ein bedauerlicher Rückschritt war, den als solchen zu kennzeichnen Krumbacher wiederholt sich angelegen sein lassen musste. Radermacher hat in dreifacher Hinsicht gefehlt, und zwar

1. darin, dass er die Schrift, aller von Krumbacher wiederholt und nachdrücklich ausgesprochenen Warnungen ungeachtet, einzig auf Grund des unvollständigen Cod. Paris. 1631 herausgab;

2. darin, dass er infolge dieses Umstandes eine Reihe ganz unzureichender Schlussfolgerungen über Sinn und Bedeutung der Schrift zog, und

3. darin, dass er in ganz unzulänglicher Weise sich mit der Textesherstellung befasste.

Demgegenüber hat der neue Herausgeber folgendes geleistet:

1. Homburg bemühte sich, ausser dem Cod. Paris. weitere Hss. heranzuziehen. Es sind dies zwei von A. Dietrich aufgefundene Codices, ein Ambrosianus und ein Panormitanus, von denen der erstere die Schrift vollständig unter dem oben gegebenen Titel enthält, während der letztere gleich dem Paris. im Anfang verstümmelt ist. Über das Verhältnis dieser drei Hss. zu einander und ihre Bedeutung für die Gestaltung des Textes (den er übrigens mit Recht nach dem Ambr. und Paris. giebt, während die Fassung des Panorm. darunter steht) hat Homburg durch eindringende Untersuchungen klare und bestimmte Anschauungen gewonnen, über die er in seinen sehr gewandt und durchsichtig geschriebenen Prolegomenis genaue Auskunft giebt. Näher darauf einzugehen, verbietet der Zweck dieser Anzeige.

2. Homburg hat sich mit Radermacher's sachen, aus der unvollständigen Schrift gewonnenen Ergebnissen, sie teils berichtend, teils zurückweisend und vor allem hinsichtlich der in den eingeschwärzten Teilen der Schrift erwähnten geschichtlichen Persönlichkeiten (besonders des Protospatharios Petros, nach Homburg [S. 445—447] höchstwahrscheinlich einer und derselben Person mit jenem

Petros Tornikios Makedon, der, auf einem Feldzuge in Thessalien gegen Basiliskos durch Tapferkeit ausgezeichnet, unter Basileios II. [976—1025] und Konstantinos VIII. [1025—1028] kaiserlicher Präfect von Italien war) Neues, Stichhaltiges an ihre Stelle setzend, in seiner gleichfalls „Apocalypsis Anastasiae“ überschriebenen, in dieser Zeitschr. (XLVI, S. 434—466) erschienenen Abhandlung in deren I. Abschnitt „Zum Stand der Frage“ (S. 434—447) gründlich auseinandergesetzt, so dass es ausreichend sein dürfte, die Leser einfach darauf zu verweisen. Aber er hat auf Grund der überaus wichtigen, auf die alten Legendensammlungen und Symeon Metaphrastes bezüglichen hagiographischen Forschungen Ehrhard's II. „Die Weiterführung der Untersuchung“ (S. 447—461) unternommen und in dem Streben, auf diesem Wege der Zeit und Person des Verfassers näherzukommen, allerdings Erhebliches geleistet. Diese aus sprachlichen und sachlichen Bestimmungsgründen mit grossem Scharfsinn geführten Nachweise sind ganz besonderer Beachtung würdig. Das Schlussergebnis Homburg's geht dahin, dass ihm die Annahme, es möchte etwa ein gleichzeitiger Nebenbuhler des der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts angehörigen Symeon Metaphrastes die Legende überarbeitet haben, aus dem Grunde ausgeschlossen scheint, weil die Überarbeitung nach Seiten der Form und des Inhalts „zu sehr die metaphrastischen Eigentümlichkeiten des Verfahrens aufweist“. „Eher,“ sagt er S. 461, „könnte noch ein Mann aus der Umgebung oder nächsten Nachfolgerschaft des Metaphrastes, etwa ein Schüler von ihm, die Überarbeitung vollzogen haben. Wie ich denn überhaupt, an diesem Punkte meiner Ausführungen angelangt, nochmals hervorheben möchte, dass ich nur so viel in ihnen nachgewiesen zu haben glaube, dass die vorliegende Schrift nicht so zu beurteilen ist, wie sie die Forscher auf Grund der Radermacher'schen Ausgabe des Par. beurteilt haben, sondern dass wir in ihr die Überarbeitung einer alten Vorlage zu einer Legende vor uns haben. Im weiteren Verfolg meiner Studien ergab sich dann für mich, dass Symeon Metaphrastes der Überarbeiter sei.“ Wenngleich Homburg diese Annahme begreiflicherweise mit aller Zurückhaltung der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgetragen hat, so wird es bei ihr doch höchstwahrscheinlich so lange sein Bewenden haben müssen, als nicht durch neue hagiographische Funde in Bezug auf Symeon Metaphrastes das Gegenteil bewiesen

wird. Ein Anhang (S. 462—466) erörtert in lichtvoller Weise „Das Martyrium der Anastasia virgo“.

3. Homburg hat endlich in der Textbehandlung den einzig richtigen Weg beschritten. Wie weit Radermacher hier hinter allen berechtigten Erwartungen zurückgeblieben ist, indem er, ohne die wichtigsten Arbeiten über mittel- und neugriechische Sprache zu Rate zu ziehen, vom Standpunkt des einseitig classisch gebildeten Philologen aus in den Text eingriff, das hat Krumbacher mit wohl verständlicher Enttüstung ihm vorgehalten und nachgewiesen. Radermacher stand seiner durch Itacismen, falsche Worttrennung und andere Fehler verunstalteten Hs. hilflos gegenüber. Er meinte, der philologische Herausgeber solcher Texte thue, bei der Menge der an ihn herantretenden, aber unbeantwortet bleibenden Fragen, jedenfalls am klügsten, die Überlieferung einfach der Hs. entsprechend abzudrucken, um so mehr, als es in Ermangelung jeglicher Anhaltspunkte unmöglich sei, die Urschrift, namentlich was die Rechtschreibung angehe, wiederherzustellen. „Ja,“ fragt Krumbacher (Byz. Ztschr. VII, S. 636) mit berechtigtem Unwillen; „steht denn die Sache wirklich so schlimm? Ist es in der That unmöglich, auf die hier herantretenden Fragen die Antwort zu finden? Fehlen wirklich alle Anhaltspunkte? Nach den Stosseufzern des Verf. müsste man glauben, Mittellgriechisch sei so unbekannt wie irgend ein afrikanischer Dialekt. Wie lange müssen wir vielgeplagten Forscher auf dem mittel- und neugriechischen Gebiete es uns noch gefallen lassen, dass man unsere Arbeiten vornehm ignort? Möchte doch wenigstens, wem diese Arbeiten Hekuba sind, seine Hände davon lassen und sich nicht an mittellgriechischen Texten vergreifen, um Wechselbälge zu liefern, wie der vorliegende Text es unter der Behandlung seines Pflegevaters geworden ist!“ „Fände Radermacher's Vorschlag“ — hebt Krumbacher bei Besprechung der von R. im Philologus LIX (1900), S. 161—185 veröffentlichten „Analecta“, in denen er seinen von Krumbacher zurückgewiesenen Standpunkt noch einmal, aber ganz vergeblich zu rechtfertigen versucht, in der Byz. Ztschr. X, S. 312 mit Fug und Recht hervor —, „nach ihrer Zeit und ihrem Verfasser unbekannt, aus einer einzigen Hs. geschöpfte Vulgärtexte ‚in puris naturalibus zu drucken‘, statt sie ‚hübsch herauszufrisiren‘ allgemein Anklang, so würde sicher auf dem Gebiete der Edition eine völlige Anarchie einreißen, und die Texte würden für die meisten Leser ungenießbar werden.“

In diesen Fehler ist Homburg nicht verfallen. Mit sorgfältiger Beachtung des von Krumbacher an Radermacher mit Recht Gertigten hat er einen Text hergestellt, an dem sich wesentliche Ausstellungen kaum werden machen lassen. „Permutationes,“ sagt er p. XIV, „itacismo quem dicunt effectas in adnotationibus neglexi; Panormitani e. c. codicis totae paginae discerptae describendae fuissent. „ quod vocatur *ἔφελκυστικόν*, *ι* subscriptum, talia solito modo restitui. Et sicut hoc mihi sequendum, ita illud imprimis — quae res nostra aetate disputatione non eget — videbatur fugiendum esse, ne apocalypseos textum i. e. libri Byzantino aevo conditi cum in grammaticae tum in syntaxeos regulis observandis ad sermonis ‚recti‘ si dicere licet in litteris usque quaque usitati normam elegantiamque conformarem.“ Von wie gesunder philologischer Anschauung Homburg in dieser Beziehung ausgegangen, zeigt sein Verhalten mittelgriechischen Formen und Wörtern gegenüber, die hier und dort aufstossen. Er sagt (p. XV): „Quod sine ulla difficultate explicare me posse confido. Duo enim sunt genera locorum, in quibus ista inveniuntur: in altero offendimur, ubi sententiarum nexus a librariis additamentis inanibus futilibusque manifesto disturbatus atque corruptus est; alterum est illud, in quod vel in optimis libelli partibus vere Graece inde ab initio et cogitatis et scriptis incidimus. Quae omnia cum libello iterum iterumque describendo in textum paulatim sese insinuarint et in dies magis ius et civitatem quandam quasi sibi arripuerint, quis erit nostra aetate, qui sine ullo discrimine e libello esse amovenda contendat? Apud veteres philologos id erat moris sane semper: quae ratio cum vim inferat quandam operibus ad nostram memoriam hunc in modum proditis, nullo modo potest defendi eamque ob causam iure meritoque iam prorsus explosa est.“

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

J. E. Weis, Julian von Speier († 1285). Forschungen zur Franciscus- und Antoniuskritik, zur Geschichte der Reimofficien und des Chorals. München 1900. VIII und 155 S. 8<sup>o</sup>.

J. E. Weis, Die Choräle Julian's von Speier zu den Reimofficien des Franciscus- und Antoniusfestes. Mit einer Einleitung nach Hss. herausgegeben. Mit 1 Tafel. München 1901. VI, 34 und

XXXVIII S. 8°. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München Nr. 3 und Nr. 6).

Der Verf. führt uns in diesen beiden, auf umfassenden Quellenforschungen beruhenden und durch zahlreiche neue, wissenschaftlich wertvolle Ergebnisse ausgezeichneten Schriften unmittelbar in die innere Geschichte des Franciscanerordens ein. Für die Väter dieses Ordens dürften jene von besonderem Werte sein. Aber auch die allgemeine Geschichte der Kirche, sowie die der Entwicklung der lateinischen kirchlichen Dichtung und Musik werden durch Weis' sorgfältige, einen weitschichtigen Stoff vorzüglich bewältigende Arbeiten nicht unerhebliche Förderung zu verzeichnen haben. Führt er uns doch das Leben und Schaffen eines deutschen Minoriten vor, von dem man bisher nur unzureichende Kunde besass. Das „Leben Julian's“, das uns Weis (Nr. 3) zuerst erzählt (I, S. 1—14), lässt von dem regen Leben innerhalb des Ordens eine Anschauung gewinnen. Julian, zu Speier Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts geboren, ging frühzeitig zum Zweck höherer wissenschaftlicher Ausbildung nach Paris. Als Componist und ausführender Musiker ausgezeichnet, bekleidete er hier vor seinem Eintritt in den Minoritenorden das Amt eines Chormeisters an der Hofcapelle Ludwig's VIII. und vielleicht noch Ludwig's des Heiligen. Wir begleiten ihn an der Hand des Verf. auf seinen mannigfachen Reisen. Vor 1227 trat Julian in den jungen Orden der Minoriten ein und scheint seitdem zu Paris kein Hofamt mehr bekleidet zu haben. Er war vielmehr als liturgischer Dichter und Choralcomponist in seinem Ordenshause thätig. So verfasste er um 1232 seine Franciscusvita, zwischen 1232—1249 Text und Musik der liturgischen Reimhistorie auf den h. Antonius von Padua. Sein Tod fällt in das Jahr 1285; er starb zu Paris im Rufe eines gelehrten und heiligen Mannes. In einem II. Abschnitt behandelt Weis „Julian's litterarisches Eigentum“ (S. 14—33). Eine besonders eingehende Untersuchung widmet er sodann mit Recht III. Julian's Franciscuslegende, indem er, unter steter Berücksichtigung der neuesten Franciscusforschung, sich ausführlich über deren Abfassungszeit, Quellen, Vollständigkeit und Stellung in der Reihe der Biographien verbreitet (S. 33—34). Weitere Erörterungen gelten (IV.) der Antoniusvita (S. 54—65), sowie (V.) der liturgischen Historiendichtung, wobei W. den Beweis dafür erbringt, in wie hohem Grade Julian für die

gesamte liturgische Dichtung der Franciscaner in Stil und Metrik massgebend gewesen ist (S. 65—102). In einem letzten (VI.) Abschnitt sucht der Verf. Julian als Choralcomponisten zu würdigen (S. 102—146). Es ist dies ein Capitel, das für die Musikforschung von ganz besonderer Bedeutung sein dürfte. Dasselbe gilt in vielleicht noch höherem Maasse von der oben an zweiter Stelle genannten, zu der bisher besprochenen (Nr. 3) als Ergänzung hinzutretenden Schrift: „Die Choräle Julian's von Speier zu den Reimofficien des Franciscus- und Antoniusfestes“, die Weis mit einer (I.) über die neue Litteratur über Julian von Speier (S. 1—20), die Biographie und Schriftstellerei desselben (II, S. 20—29) und (III.) seine eigene Ausgabe der julianischen Choräle (S. 29—34) erschöpfende Auskunft gebenden Einleitung nach Hss. herausgegeben hat (S. I—XXXVIII). „Beiden Werken hat der Verf.,“ so schreibt mir mein musikgelehrter Freund Prof. Paul Eickhoff, den ich betreffs der Musikbeilagen um Rat gefragt, „Melodien beigegeben, dem ersten drei Hymnenmelodien, dem zweiten die der gereimten Invitorien, Antiphonen und Responsorien. Von Responsorium 2 und 3 in III. nocturno des Franciscusfestes, sowie Teilen des vorausgehenden und des nachfolgenden Responsoriums giebt W. den Lichtdruck nach einem Blatte der im Besitz des Antiquars L. Rosenthal befindlichen Handschrift, welche nach W. zwischen 1234 und 1253 geschrieben ist, also um die Zeit, in der die Melodien entstanden sind. Die Druckwiedergabe lässt sich nach dem Lichtdruck trotz der grossen Verkleinerung controliren; dass sie immer richtig sei, möchte Schreiber dieses nicht behaupten, und die Entschuldigungen, welche W. für den Gebrauch nur je einer Notenform in beiden Werken anführt, können nicht gelten gelassen werden, zumal sogar protestantische praktische Veröffentlichungen liturgischer Sätze eine der zweckmässigen handschriftlichen sehr ähnliche Druckschrift benutzen. Dagegen ist dem Verf. beizustimmen, wenn er den Wert solcher zeitlich genau zu fixirenden Choralsätze hervorhebt. Nur wenige (nicht, wie W. in Nr. 6, S. 33 sagt, keine) Sätze sind bisher einer bestimmten Zeit bezüglich ihrer Entstehung zugewiesen worden, und die ganze in den letzten Jahrzehnten so eifrig betriebene Arbeit des Neumenstudiums hat bisher nichts aufzuweisen, was über die Entstehungszeit auch nur der gebräuchlichsten Sätze Auskunft gäbe, ausser dem Werke des Benedictiners Schubiger über die St. Gallener Sängerschule, das der Verfasser nicht



zu erwähnen, auch wohl nicht zu kennen scheint. In Bezug auf die Vortragsweisen der Hymnen und der übrigen Texte, insbesondere in Bezug auf den Vortrag im Tripeltakte (Trippeltakt sagt der Verf. merkwürdiger Weise stets) dürfte das Richtige getroffen sein. Die Wiedergabe der Hymnenmelodie in anderer Notation mit Takteinteilung S. 149 in Nr. 3 liesse sich aber einheitlicher gestalten und durfte sich nicht an die heutige, den Versbau gänzlich übersehende (S. 150) so viel anlehnen, als geschieht, müsste mehr sich dem Versbau anschliessen.“

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

Felix Dahn, Kleine Romane aus der Völkerwanderung. Bd. XIII: Der Vater und die Söhne. Historischer Roman aus der Völkerwanderung. Leipzig 1901. 128 S. 8<sup>o</sup>.<sup>1)</sup>

Dahn bringt für alle seine historischen Romane aus der Völkerwanderung zwei grundlegende, unschätzbare Vorzüge mit: erstlich die genaueste Kenntnis der bezüglichen geschichtlichen Vorgänge im Engeren und Weiteren, wie es nicht ausbleiben konnte. Entnimmt er doch die Stoffe seinem grossartig angelegten, bahnbrechenden, auf umsichtiger, scharfsinniger Kritik des gesamten Quellenmaterials aufgebauten Werke „Die Könige der Germanen“, dessen bis jetzt erschienene acht bezw. neun Bände<sup>2)</sup> fast das gesamte Frühmittelalter umspannen, einem Wunderwerke geschichtlicher und juridischer Belesenheit. Zweitens ein liebevolles Sichversenken in jene gewaltige Zeit, getragen von einem glühenden, wohlthuenden, echt germanischen Patriotismus.

So erklärt sich am besten der ungeheure Erfolg seines grossen, vierbändigen archäologischen Romans „Ein Kampf um Rom“. Nur wer mit solcher Sachkenntnis und so edler Begeisterung wie unser Verfasser es verstand, die hehre Gestalt eines Dietrich von Bern, den tragischen Untergang der wackeren Ostgoten und seiner Heldenkönige Totila und

<sup>1)</sup> Vgl. Franz Görres, u. A. I. Hermenegild, Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1873, S. 1—109; II. Leovigild, Jahrb. f. protest. Theol. XII, S. 132—174; III. Leander von Sevilla, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIX, 1, S. 36—50; IV. König Rekared der Katholische, ebenda XLII, S. 270—322; V. Johannes von Biclaro, Theol. Studien und Kritiken 1895, S. 103—135.

<sup>2)</sup> Unlängst ging mir zu Dahn, Könige, neunter Band. Erste Abteilung. Die Alamannen. Leipzig 1902. LII u. 752 S.

Teja zu schildern (Germ.-roman. Urgeschichte I°, S. 248—250, 306—313 und sonst), verdiente es, als Romancier mit einem Schläge der Liebbling unserer Knabenwelt zu werden.

Dieses Mal führt der vielseitige Breslauer Gelehrte den Leser in die interessanteste Zeit des westgotischen Spanien, der Übergangsstufe vom germanisirenden Arianismus, diesem Protestantismus des Vormittelalters, zum romanisirenden Katholicismus. Um es kurz zu sagen, „der Vater“ ist Leovigild, der letzte grosse Arianerkönig, ein zweiter Eurich (reg. August = November 568 bis 13. April = 8. Mai 586), und „die Söhne“ sind, der ältere Hermenegild, der Rebell und „Martyrer“ († 585), und der jüngere Rekared, der erste katholische König von Spanien (586—601). Unser Roman gilt in erster Linie dem romantischen, mit einer Katastrophe endenden Schicksale des älteren Prinzen; Rekared's Übertritt zum Katholicismus wird ganz am Schluss nur gestreift. Natürlich besitzt Verf. von den seinem jüngsten Roman zu Grunde liegenden geschichtlichen Thatsachen die gründlichste Kenntnis der Quellen und neueren Litteratur, wie aus seinen „Königen“ V und VI, sowie aus „Urgeschichte“ a. a. O. S. 372—392 erhellt. Ein näheres Eingehen auf die sogenannte fabula muss ich mir leider mit Rücksicht auf den knapp zugemessenen Raum versagen.

Die wenigen früheren Versuche, eine der romantischsten Episoden der spanischen Geschichte litterarisch zu verwerten, sind ziemlich unbedeutend ausgefallen. Horace Smith hat aus dem Gegenstand um 1830 eine historische Novelle unter dem Titel „Die Jüdin von Toledo“ gemacht. Leider liegt ihr nur die Gibbon'sche Bearbeitung zu Grunde, die zwar den Standpunkt des rationellen Historikers betont, aber von ungenügender Kenntnis des Quellenmaterials zeugt. Kein Wunder, dass die Heldengestalt eines Leovigild arg verzeichnet ist; es heisst gar von ihm: „Der König hatte im Kriege seine Tugenden gezeigt; im Frieden (d. h. um 578) bekundete er seine Laster.“ (!!)

Die sonstigen litterarischen Verwertungen des hochinteressanten Stoffes gelten nur klerikalen Zwecken. Pfarrer Geiger hat in München um 1860 einen archäologischen Roman „Leander und Hermigild [= Hermenegild] oder die Wiedergeburt Spaniens“ in zwei Teilen verfasst, aber mit

einseitiger Parteinahme gegen den letzten Arianerkönig, und die beiden in den letzten drei Lustren in Süddeutschland erschienenen Dramatisirungen des Vorwurfs sind künstlerisch wertlos und verraten auf jeder Seite eine fanatische katholische Tendenz: Die ganze politische und ethische Schuld, die in dem traurigen Bürgerkrieg zwischen Vater und Sohn zu Tage tritt, wird in sehr bequemer Weise dem Ketzerkönig zugeschoben, um den „Martyrer“ und „Heiligen“ von dem Makel des Hochverrats zu entlasten!

Der vorliegende Roman ist jedenfalls besser als sämtliche früheren litterarischen Bearbeitungen des interessanten Stoffes — Leovigild, mit Recht der Lieblingsheld unseres Autors, ist vortrefflich, mit echt geschichtlicher Treue gezeichnet — und weist auch noch zwei besonders schätzenswerte Vorzüge auf: Unser Romancier macht von seiner *licentia poetica* nur einen maassvollen Gebrauch, springt mit dem Quellenmaterial keineswegs unsanft um. Sodann sind seine Personen, Goten sowohl denn Römer bezw. Byzantiner, wirklich Leute des urwüchsigen 6. Jahrhunderts, nicht etwa blos Schemen, deren Namen allein an jenes Zeitalter erinnern.

Bonn.

Dr. phil. Franz Görres.

P. H. Holzapfel, O.F.M., Die Anfänge der Montes Pietatis (1462—1515). München 1903. VIII und 140 S. 8°.

Diese als Nr. 11 der „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München“ erschienene Schrift steht sicher in einem deutlich erkennbaren Zusammenhange mit der mittelalterlichen Kirchengeschichte, insofern, als die in ihr geschilderten Verhältnisse in der segensreichen, volksfreundlichen Thätigkeit der wackeren Brüder des Minoritenordens wurzeln; ihr Schwerpunkt aber liegt auf dem socialen bezw. social-politischen oder -religiösen Gebiete. Der Verf. unternimmt es, in Deutschland eigentlich zum ersten Male, auf Grund umfassender Forschungen die wunderbaren, von Franciscanern zum Besten des armen Volkes zunächst in italienischen Städten ins Leben gerufenen Wohlfahrtseinrichtungen (Montes Pietatis), die ihre Spitze vielfach gegen den Wucher der Juden kehren, zu schildern. Nach einer sich über die Quellen und die bisherige Litteratur verbreitenden Einleitung (S. 1—15) erörtert er 1. „Begriff und Vorläufer der Montes Pietatis“ (S. 15—32), schildert 2. „den ersten Mons Pietatis in Perugia“,

insbesondere die „Einrichtung des Institutes“ (S. 32—52), 3. die „Ausbreitung der Montes Pietatis bis 1515“, und zwar a. die „Gründungen bis Bernardin von Feltre“, b. die Thätigkeit dieses ausgezeichneten Mannes in Bezug auf die Montes Pietatis und c. „die übrigen Gründungen bis 1515“ (S. 52 bis 104), und giebt endlich 4. einen Überblick über die der Montes wegen ausgebrochenen Streitigkeiten und eine Würdigung der gesamten, vielverzweigten Wohlfahrtseinrichtungen, ein Capitel, für welches ebenso wie für das zweite dem Verf. ausreichendere Quellen zu Gebote standen als wie bei den anderen. Die Bemühungen Holzapfel's, eines Angehörigen des Minoritenordens, des weitschichtigen, noch nicht völlig zusammengebrachten, weil zumeist aus Italien zu beschaffenden Stoffes Herr zu werden, verdienen vom Standpunkte des Geschichtsforschers und Nationalökonomens, weniger des Kirchenhistorikers, lebhaftere Anerkennung und Aufmunterung. Näher an dieser Stelle auf das Werk einzugehen, verbietet seine oben erwähnte, mit kirchengeschichtlicher Betrachtung nur lose zusammenhängende Eigenart.

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

---

### Der mondsüchtige Knabe.

Matth. XVII, 14—21 erzählt von einem mondsüchtigen Knaben, welcher oft in das Feuer und oft in das Wasser fiel, was noch Theodor Zahn (Das Evg. d. Matth. 1903) ganz eigentlich versteht. Marcus IX, 14—29 lässt die Mond-süchtigkeit weg, aber den Dämon diesen Knaben oft in Feuer und Gewässer werfen, um ihn umzubringen. Luc. IX, 37—43 sagt weder von Mondsucht noch von Feuer und Wasser irgend etwas. Hermann Gunkel bemerkt nun in der „Christlichen Welt“, 1903, Nr. 34, dass nach Heinr. Zimmern (in E. Schrader's „Keilinschriften und das Alte Testament“, neuester Ausgabe S. 364 f.) „in Feuer und Wasser fallen“ ein babylonischer terminus technicus für Fieberhitze und Schüttelfrost ist, und erinnert an Ps. CXXI, 6: „Dass dich des Tages die Sonne nicht schlage, noch der Mond des Nachts.“ Das mit Mondsucht verbundene Fallen in Feuer und Wasser habe schon Marcus nicht mehr richtig verstanden. „Die Reihenfolge, die wir an diesem Punkte gewahren, ist also: Matthäus, Marcus, Lucas.“ Optime!

A. H.

---

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.  
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

**Das Programm**  
der  
**Haager Gesellschaft zur Verteidigung der  
christlichen Religion**  
**für das Jahr 1902**

ist erschienen und unentgeltlich zu erhalten bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage, Amsterdam. Wir nehmen daraus für unsere Leser die folgenden Nachrichten:

Der Vorstand hatte zu beurteilen fünf Antworten auf die Frage der Willensfreiheit. Vier Abhandlungen waren deutsch verfasst, unter die Motti: „Gott schuf den Menschen Ihm zum Bilde“, „So unsterblich pflegen nur unbesiegbare Probleme zu sein“, „Wer im Kleinsten treu ist“ u. s. w., „Wo der Geist des Herrn ist“ u. s. w., und eine holländische: „Der Wille ist frei“ u. s. w.

Leider konnte keine den vollen Preis erlangen, aber man bietet den Autoren der dritten und vierten Abhandlung 250 Gulden an, wenn sie ihre Namen bekannt machen wollen.

Als neue Fragen stellt die Gesellschaft:

- I. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903:  
Ein populäres wissenschaftliches Handbuch für Ethik, für Modernen in Niederland.

**II. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904:**

**Eine Beschreibung von den religiösen Principien des reformierten Protestantismus in Niederland und sein Einfluss auf die Geschichte der Reformation und der reformierten Kirchengemeinschaft in diesem Lande bis auf unsere Zeit.**

Die Arbeiten müssen, in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto, das gleichfalls ein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind, vor den festgesetzten Daten portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. Berlage, Amsterdam. Der Preis ist 700 Gulden.

**PROGRAMM**  
DER  
**Teylerschen Theologischen Gesellschaft**  
ZU HAARLEM  
für das Jahr 1903.

---

Die Direktoren der TEYLERSCHEN STIFTUNG und die Mitglieder der TEYLERSCHEN THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT haben in ihrer Sitzung vom 22. Oktober 1902 das folgende Urteil abgegeben über die zwei vor dem 1. Januar desselben Jahres bei ihnen eingegangenen Abhandlungen über Komposition und Ursprung des vierten Evangeliums.

I.

Die holländische Antwort unter dem Motto: *ὁ ἔχω τοῦτο διδωμι* ist gut gemeint, kann aber nicht als gut gelungen bezeichnet werden. Der Verfasser ist allem nach mehr an homiletische als an streng wissenschaftliche Arbeit gewöhnt. Die Weise, wie er die Frage behandelt, muss als naiv und oberflächlich bezeichnet werden. Keine Spur von einem tiefem Eindringen oder einem wirklichen Erfassen der eigentlichen Probleme. Der Verfasser kennt nicht einmal die neuere Litteratur und ahnt nicht, um was es sich bei dieser Preisfrage eigentlich handelt. Welchen Nutzen er sich von seiner Arbeit verspricht, ist nicht einzusehen. Denn sie steht weit unter dem Niveau der zahlreichen Arbeiten, die wir über das vierte Evangelium schon besitzen. Da auch Stil und Logik in dieser Arbeit viel zu wünschen übrig

lassen, konnte sie für den Preis in keiner Weise in Betracht kommen.

## II.

Die deutsche Arbeit unter dem Motto: „Könnte ich einst etc.“ zeichnet sich jedenfalls aus durch eine gewisse Originalität. Ihr Verfasser hat die Absicht, in welcher die Frage gestellt wurde, begriffen und einen Versuch gemacht, um durch Unterscheidung von zweierlei Bestandteilen innerhalb des vierten Evangeliums die Entstehung desselben zu erklären. Dabei ist er indessen sonderbarerweise der Meinung, der Entdecker dieses Weges zu sein, während sowohl früher als noch in der letzten Zeit bereits viele denselben betreten haben. Eigentümlich ist bei unserem Verfasser nur das Mittel, mit welchem er jene Unterscheidung zu begründen sucht. Er findet im vierten Evangelium einesteils Kennzeichen von grammatikalischer und syntaktischer Art (vornehmlich Gebrauch und Nicht-Gebrauch des Artikels vor den Namen), andernteils Kennzeichen der Tendenz, der Komposition, der Kunstform, die nach seiner Meinung die Unterscheidung von zwei verschiedenen Bestandteilen im vierten Evangelium notwendig machen. Gibt man nun auch gerne zu, dass das, was er hier vorbringt, nicht uninteressant und wohl auch nicht ganz wertlos ist, so liefern diese Argumente unseres Verfassers doch eine viel zu schwache und unsichere Basis für das Gebäude, das er darüber errichtet, nämlich für die Theorie von zwei Quellen, wovon A von einem Anhänger der judaisierenden Gnosis ungefähr in den Jahren 100—120 geschrieben sein soll, während S einem Anhänger der hellenistischen Gnosis in den Jahren 130 bis 150 seine Entstehung zu danken haben soll. Um die Quellenscheidung hinreichend zu rechtfertigen, hätte der Verfasser viel tiefer in das litterarische und vornehmlich auch in das von ihm sehr vernachlässigte



theologische Problem des Johannesevangeliums eindringen müssen.

Noch ungünstiger muss über den übrigen Teil der Arbeit geurteilt werden. Statt einer ruhigen, nüchternen Untersuchung bekommen wir hier eine Reihe phantastischer Spielereien, deren Zügellosigkeit besonders aus des Verfassers Behauptungen über den Schluss des Petrusvangeliums und aus seinen gematrischen Berechnungen erhellt.

Kann der erste Teil der Arbeit, auch ohne dass er befriedigt, noch auf eine gewisse Anerkennung Anspruch machen, so können solche Extravaganzen nicht stark genug verurteilt werden. Es konnte darum auch dieser Arbeit, zumal da sie auch in methodischer Hinsicht nicht einwandfrei ist, der Preis nicht zuerkannt werden.

---

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1904 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Hat man Grund anzunehmen, dass die Mithras-Mysterien in ihrer Verbreitung von Kleinasien nach dem Westen Einfluss geübt haben auf die altchristlichen Legenden, Vorstellungen und Gebräuche? Wird dies verneint, wie hat man dann die Verwandtschaft zu erklären?“

Als neue Preisfragen werden angeboten:

1. um beantwortet zu werden vor dem 1. Januar 1904:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die Absolutheit des Christentums in Zusammenhang mit seinem historischen Charakter, speciell mit Rücksicht auf die durch Tröltzsch angeregte Diskussion.“

2. um beantwortet zu werden vor dem 1. Januar 1905:

„Die Gesellschaft verlangt eine Antwort auf die Frage: Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im Niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluss haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf Niederländer geübt, und wie ist es zu erklären, dass diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von f 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.“



