

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER
ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

III. BAND.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1888.

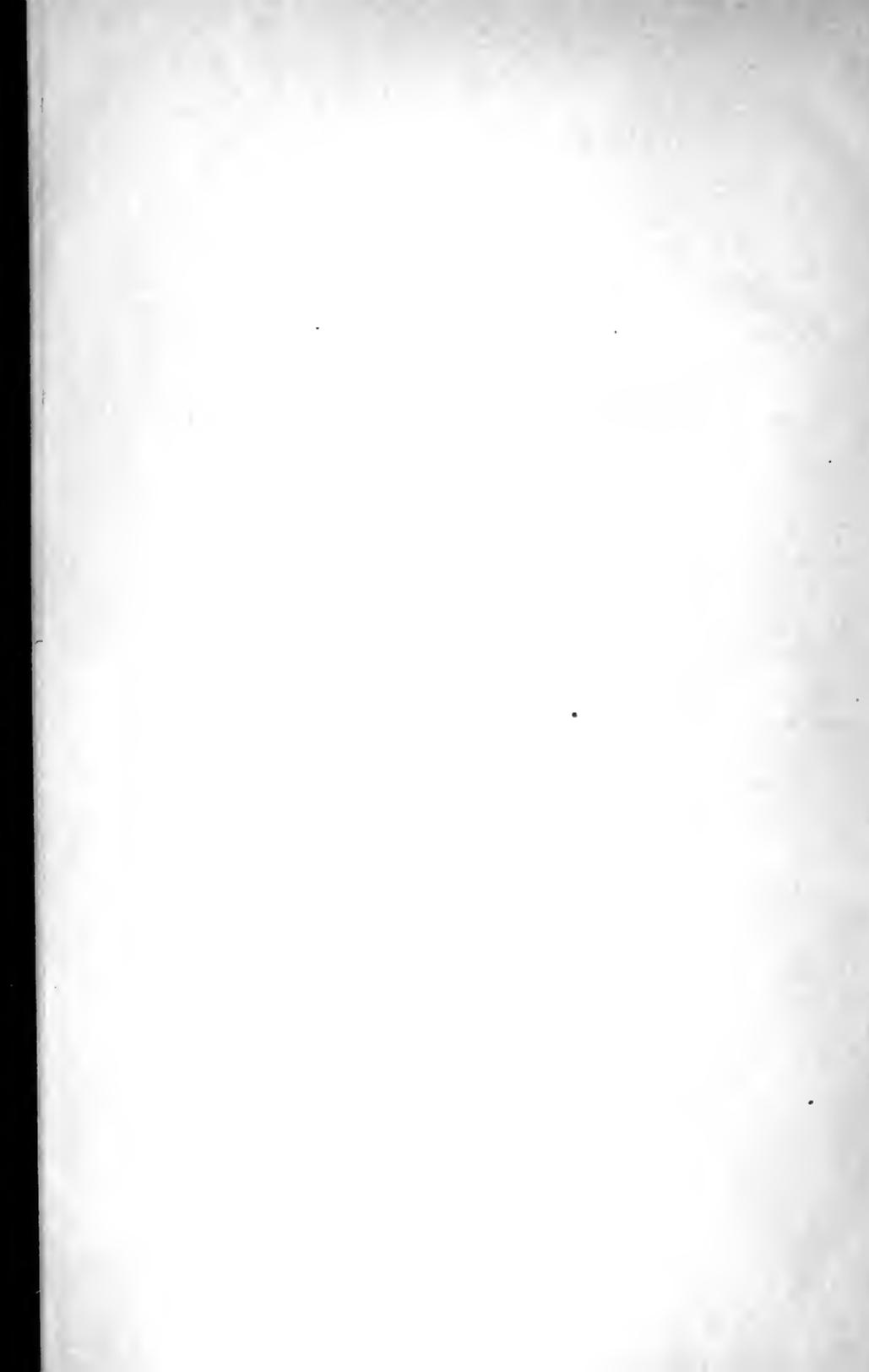


Inhaltsverzeichnis.

Heft 1 u. 2: Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Friedrich Loofs**. 1. Buch: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz.

Heft 3 u. 4: Aphrahat's, des persischen Weisen, Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von **Georg Bert**.

Die Akten des Karpus, des Pappylus und der Agathonike, untersucht von **Adolf Harnack**.



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER
ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

III. BAND. HEFT 1 und 2.

LEONTIUS VON BYZANZ

UND DIE GLEICHNAMIGEN SCHRIFTSTELLER
DER GRIECHISCHEN KIRCHE

VON

FRIEDRICH LOOFS,

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN LEIPZIG.

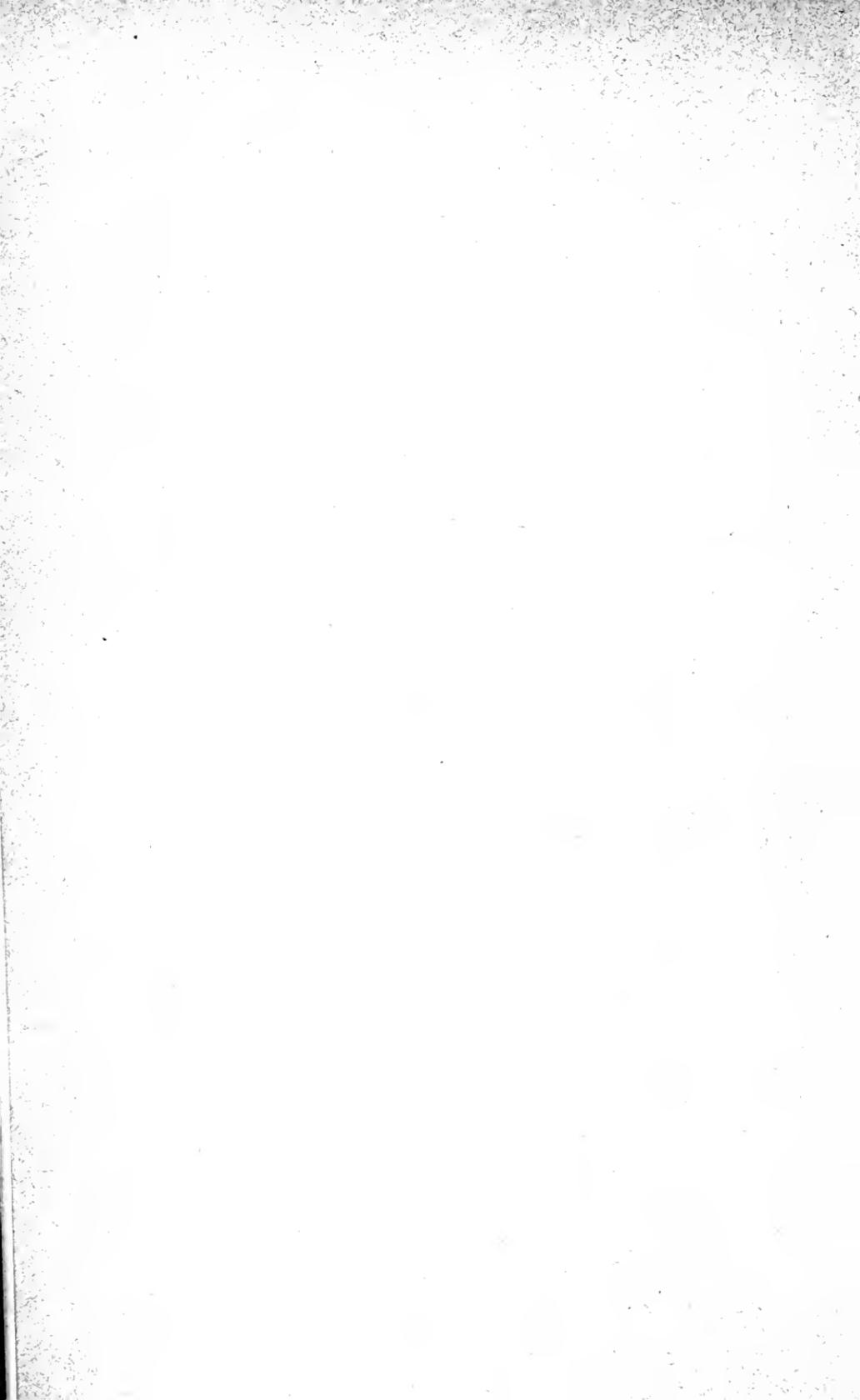
ERSTES BUCH.



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1887.



LEONTIUS VON BYZANZ

UND DIE GLEICHNAMIGEN SCHRIFTSTELLER
DER GRIECHISCHEN KIRCHE

VON

LIC. DR. FRIEDRICH LOOFS,

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN LEIPZIG.

ERSTES BUCH:

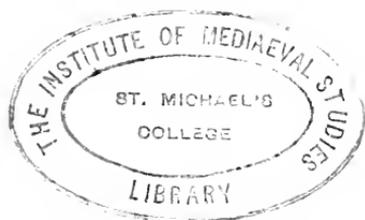
DAS LEBEN UND DIE POLEMISCHEN WERKE
DES LEONTIUS VON BYZANZ.



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1887.



SEP 7 1937

VORWORT.

Die vorliegende Untersuchung bewegt sich auf einem Gebiete, das von der neueren Forschung kaum berührt ist, das auch von dem Bereiche meiner eignen Erstlingsarbeiten weit abliegt. Um so näher liegt die Frage nach der Veranlassung derselben. Die Antwort gebe ich mit besonderer Freude, weil sie mir Gelegenheit giebt, in einem besonderen Falle einmal den Dank auszusprechen, zu dem ich mich in weit allgemeinerem Sinne verpflichtet weiss. Denn letztlich darf ich die Anregung auch zu der vorliegenden Arbeit auf meinen verehrten Lehrer, Herrn Professor D. Harnack in Marburg, zurückführen. in dessen kirchenhistorischer Societät ich vor nun bald zehn Jahren, während der hiesigen Periode meiner Studentenzeit, die erste Anleitung zu patristischen Studien erhalten habe.

Nach dem Erscheinen seiner den ersten Band dieser „*Texte und Untersuchungen*“ eröffnenden Abhandlung über die Überlieferung der griechischen Apologeten legte Herr Professor Harnack es mir nahe, in ähnlicher Weise die Überlieferungsgeschichte des Irenäus durchzuarbeiten, — und von Irenäus ausgehend bin ich schliesslich durch meine Studien selbst auf den Stoff der vorliegenden Arbeit hingeführt worden.

Die Hoffnung auf einen lohnenden Ertrag der Arbeit über die Überlieferung des Irenäus verging mir immer mehr. Nur zu relativ unbedeutenden Berichtigungen der gelehrten Tradition

gab mir die Einsicht in die Handschriften des lateinischen Irenäus den Stoff (vgl. meine Bemerkungen in der Theologischen Literaturzeitung, 1884 col. 410 f.): über die Geschichte der handschriftlichen Überlieferung schienen mir unsere Handschriften nur sehr dürftige Auskunft zu geben. Ich habe mich deshalb zur Publication meines Materials bislang um so weniger entschliessen können, je mehr ich hoffe, auch die inzwischen gefundenen vaticanischen Handschriften des Irenäus noch einmal sehen zu können. — Inbezug auf den griechischen Irenäus schien mir meine Arbeit noch weniger solche Erkenntnisse zu verheissen, die gegenüber den vorzüglichen Artikeln von Zahn (Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl. Bd. VII. 1880, S. 129—140) und von Lipsius (Dictionary of christian biography, ed. by Smith and Wace, vol. III. London 1882, p. 253—279) als so neu hätten bezeichnet werden dürfen, dass sie einer neuen Arbeit über Irenäus eine Empfehlung hätten sein können. So verlor ich die Lust dazu, auf dem längst abgeernteten Felde der späteren Tradition die Nachlese zu halten. Doch fesselte mich diejenige Stelle dieses Feldes, an der die ältern Forscher, namentlich Halloix, die wertvollsten Entdeckungen machen konnten: die *ἱερά παράλληλα*, die den Namen des Johannes von Damascus tragen. Ihnen gegenüber musste auch ich bald die Erfahrung machen, die neuerdings auch andern sich aufgedrängt hat: das ganze Gebiet der vielverschlungenen Parallelenlitteratur befindet sich z. Z. für unsere Kenntniss noch in einer Unordnung, die der Bemühungen eines Einzelnen spottet und von gemeinsamer Arbeit erst dann wird abgestellt werden können, wenn wenigstens über die Grundzüge der Entstehungsgeschichte dieser Parallelenlitteratur eine Verständigung erzielt sein wird. Da ich nun bei dem Versuche, diese Grundzüge aufzufinden, in den *...Μεροντίου προσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τὰ ἱερά*“ — deren zweites

Buch Mai (scriptt. vett. nov. coll. VII, p. 74—109) fragmentarisch publiciert hat, während ich das *βιβλίον πρώτον* in einem cod. Coislin. glaube nachweisen zu können — den Wurzeln der Parallelenlitteratur nahe gekommen zu sein meinte, so sah ich mich genötigt, über diese *ἰερά* des Leontius und Johannes mir Auskunft zu suchen. Der vielgebrauchte Name des Johannes konnte zu näherer Untersuchung zunächst nicht locken: so war ich also auf Leontius hingewiesen — und befand mich, als ich diesem Hinweise folgte, abermals einem Chaos gegenüber; denn bis jetzt ist kaum einer der Leontii, von denen uns innerhalb der griechisch-patristischen Litteratur Werke erhalten sind, eine sicher erkannte Persönlichkeit geworden. — Hier habe ich eingesetzt.

Das vorliegende erste Buch meiner Untersuchung, das ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, versucht den Polemiker Leontius von Byzanz unserer Erkenntnis näher zu bringen; das zweite Buch wird sich mit dem Bischof Leontius von Neapolis, mit dem Leontius, presbyter et monachus, der die *vita S. Gregorii Agrigentini* verfasste, und mit den Anfängen der Parallelenlitteratur beschäftigen. Diesen zweiten Teil beabsichtigte ich ursprünglich dem ersten unmittelbar folgen zu lassen, — doch ist die Arbeit nicht so schnell vorgeschritten, als ich es dachte: auch scheinen mir handschriftliche Studien, wenn auch in beschränktem Umfange, vorher nötig zu sein. Wenn ich nun auch hoffe, zu dieser bald Gelegenheit zu haben, so kann ich doch noch nicht übersehen, ob ich binnen Jahresfrist den zweiten Teil vollenden werde.

Leipzig, Ende December 1886.

F. Loofs.

BQ
25
.T3
v. 3

Corrigenda.

Was das Äussere des vorliegenden Buches anlangt, so muss ich die Leser bitten, einige — wie ich hoffe wenige — bei der Correctur übersehene Fehler — S. 29, Z. 17: Verläumdungen, statt: Verleumdungen; S. 32, Z. 22: 1SS1 statt: 1SS3; S. 173, Anm. Z. 1: überliefert, statt: überliefert ist, und einzelne orthographische Inconsequenzen — S. 7, Z. 3: Christian biography, sonst christian; S. 13, Z. 3: codex. später meist Codex; S. 23, Z. 6 v. u.: Häresien, später: Häresieen; S. 33, Z. 14: Edict, später: Edikt; S. 53, Z. 12 v. u.: scythisch, später skythisch; S. 53, Z. 4 v. u., u. ö.: giengen. sonst gingen — freundlichst zu verzeihen. Die bei dem Druck selbst durch Abspringen entstandenen Fehler S. 12, Z. 16: Übersetzungsfehler; S. 52, Anm.: *εποστάσεως*; S. 65 Anm., Z. 5: *αλλ'*; ebenda Z. 7: *τω*: S. 73. Z. 7: Hypostase., statt: Hypostase; S. 81, Z. 1S: sagen., statt: sagen; S. 90, Z. 19 v. u.: *θεοφιλεστατον*: S. 151, Z. 4: *Οταν*; S. 16S, Z. 17: *την*: S. 177, Anm., Z. 1: *ως*; ebenda Z. 5: *επιχειρ' μασι*. statt: *επιχειρήμασι*; S. 183, Z. 7 v. u.: ass, statt: dass; S. 207, Z. 20 v. u.: *'πορίαι*, statt: *επορίαι*; S. 210, Z. 5 v. u.: *'ρθοδόξον*. statt: *ὀρθοδόξον*; S. 269, Z. 2 v. u.: *εγαθος . . . την* wird der Leser ohne Schwierigkeit berichtigen.

Inhaltsübersicht.

Einleitung S. 3—5

Erster Abschnitt: Kritische Untersuchungen über die polemischen Werke des „Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus“.

Erstes Capitel: Die vier schon um 1000 p. Chr. in einer Sammlung der opera Leontii Byzantini vereinigten Schriften.

- § 1. Die alte Sammlung der opera Leontii Byzantini. . . S. 6—22
- § 2. Die libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos, ihre Abfassung zwischen 529 und 544 S. 22—34
- § 3. Die Schrift adversus argumenta Severi, ein späteres Werk des Verfassers der tres libri adv. Nestorianos et Eutychianos S. 34—37
- § 4. Die dogmatische Stellung des Verfassers der tres libri adversus Nestorianos et Eutychianos und der Epilysis [d. i. der Schrift adversus argumenta Severi] . . . S. 37—74
1. Rückblick auf die Entwicklung des christologischen Dogmas bis auf Cyrill S. 37—40
 2. Bemerkungen über Cyrill's Christologie S. 40—49
 3. Übersicht über die Entwicklung des christologischen Dogmas von Cyrill's Zeit bis in den Anfang des sechsten Jahrhunderts S. 49—54
 4. Der Monophysitismus des Severus S. 54—59
 5. Die dogmatische Stellung des Verfassers der tres libri u. s. w. S. 60—74
- § 5. Die triginta capita adversus Severum S. 74—82
- § 6. Die Schrift adversus fraudes Apollinaristarum . . . S. 82—92

Zweites Capitel: Spuren der Sammlung der opera Leontii vor dem Jahre 1000 p. Chr. Der Schriftsteller Leontius von Byzanz und seine Werke in der byzantinischen Tradition.

- § 7. Die sogen. „Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione“ S. 92—108

Inhaltsübersicht.

- § 8. Die Fragmenta Leontii bei Migne, P. G. 86,2
col. 2003 sqq. S. 108—120
- § 9. Der Schriftsteller Leontius von Byzanz in der
byzantinischen Tradition S. 120—135

Drittes Capitel: Die *ΣΧΟΛΙΑ ΑΕΟΝΤΙΟΥ*.

- § 10. Die Schrift de sectis, eine Bearbeitung der *σχόλια
Αεοντίου* S. 136—163
- § 11. Die einem Leontius Hierosolymitanus zugeschriebe-
nen Schriften contra Monophysitas und adversus
Nestorianos im Allgemeinen S. 163—167
- § 12. Die VII libri adversus Nestorianos Leontii Hieroso-
lymitani, ein bearbeitetes Stück eines von Leontius
Byzantinus herrührenden Ganzen S. 167—175
- § 13. Die dem Leontius Hierosolymitanus zugeschriebene
Schrift contra Monophysitas, ein Bruchstück einer
Bearbeitung eines Teiles der *σχόλια Αεοντίου* S. 175—197
- § 14. Die ursprüngliche Gestalt der *σχόλια Αεοντίου* S. 197—220
- § 15. Schlussbemerkungen zum ersten Abschnitt, Über-
leitung zum zweiten S. 220—222

Zweiter Abschnitt: Kritische Untersuchungen über das Leben des „Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus“.

- § 16. Vorbemerkungen S. 223—227
- § 17. Leontius von Byzanz, einer der 519 in Constantinopel
und Rom nachweisbaren „skythischen Mönche“ . S. 228—261
- § 18. Leontius von Byzanz bei dem Religionsgespräch
des Jahres 531 und bei der Synode des Mennas
im Jahre 536 S. 261—273
- § 19. Leontius von Byzanz, der Origenist Leontius der
vita Sabae S. 274—297
- § 20. Schlussübersicht über das Leben und über die
polemischen Werke des Leontius S. 297—303
- § 21. Leontius und Justinian S. 303—317

ERSTES BUCH.

Das Leben und die polemischen Werke des
Leontius von Byzanz.



Einleitung.

Als Werke eines Leontius sind aus der spätern Zeit der altgriechischen Kirche mehrere Schriften uns überliefert, welche für die Geschichte des fünften und sechsten Jahrhunderts sowie für manche Fragen der altchristlichen Litteraturgeschichte von anerkannter Wichtigkeit sind. Die Schrift „de sectis“ kennt jeder, der über die Quellen zur Geschichte des Monophysitismus unterrichtet ist, und dass die Schriften „contra Nestorianos et Eutychianos“, „de sectis“ und „adversus fraudes Apollinaristarum“ — von dem erst vor wenigen Jahrzehnten publicierten und noch wenig bekannt gewordenen „sacrarum rerum liber“ zu schweigen — sehr wertvolle Citate aus verlornen Werken ältrer Väter und Häretiker enthalten, ist seit Fabricius (Fabricius, *Bibliotheca graeca* ed. Harles VIII, 309 sqq.) gleichfalls allgemein bekannt, und mehrfach ist noch in neuester Zeit bei patristischen Forschungen des Leontius Name genannt worden (Zahn, *Forschungen z. Gesch. des neutest. Canons* II. 1853, S. 236; III. 1854, S. 7; *Zeitschrift für Kirchengeschichte* VIII. 1855, S. 16; Dräseke ebenda S. 86 und *Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.* Bd. 29. 1856, S. 303 u. 305). Allein bis jetzt ist man noch nicht hinausgekommen über den Satz, mit welchem Gass in Herzog's Real-Encyclopädie 1. Aufl. Bd. XIX. 1865, S. 750 ff. den Artikel über „Leontius von Byzanz“ einleitete. „An dem Namen dieses altkirchlichen Polemikers und Häreseologen — so heisst es in diesem Artikel — haftet viel Verwirrung der litterarhistorischen und handschriftlichen Notizen. Die wichtigeren unter diesem Titel vorhandenen Schriften gehören gewiss demselben Verfasser an, doch ist gestritten worden, wie sich dieser zu einem oder zwei Gleichnamigen verhalte.“ Gass selbst hat der Verwirrung nicht abgeholfen, sein Artikel ist vielmehr ein wahres Labyrinth

von Irrtümern^{*)}. Dennoch ist derselbe unverändert in die zweite Auflage der R.-E. (VIII, 593 ff.) übergegangen. Nicht einmal die Gesamtausgabe der opera Leontii in Migne's Patrologia graeca Bd. 86, 1 u. 2. 1865, col. 1155—2100 ist nachgetragen worden;

*) Der Artikel scheint besonders nach Canisius, *Lectiones antiquae* ed. Basnage I. 525 sqq. gearbeitet zu sein. Dorthier stammen z. B. die Angaben über die vita Sabae, wie das dem vorhandenen griechischen Texte gegenüber unerlaubte, wörtlich von Canisius (a. a. O. p. 527) herübergenommene Citat „Cyrilli vita S. Sabae ap. Surium T. VI“ beweist. Der griechische Text der von Canisius lateinisch publicierten Schriften bei Mai, *Spicilegium Romanum* X. 1844 pars II p. 1 sqq. (nicht: „XII. II p. 1“) dient zwar den Angaben über die Schrift contra Nestorianos et Euty-chianos (R.-E. I. a. a. O. S. 781) zur Grundlage, doch können dem Verf. des Artikels bei der Ausarbeitung nur eigne ungenaue Notizen oder fremde Referate über den Mai'schen Text vorgelegen haben. Ohne diese Annahme bleibt es unerklärlich, wie es dem Verf. entgehen konnte, dass Mai. an den er sich hier anschliesst, seiner Handschrift folgend als lib. II der Schrift contra Nest. et Eut. gar nicht das Griechische des bei Canisius lateinisch gedruckten zweiten Buches mitteilt — dies folgt nach den Büchern contra Nest. et Eut. als selbständige Schrift —, sondern zwei bei Canisius unter selbständigem Titel gedruckte Tractate. Weiter übersieht der Artikel die von Mai, *Script. vet. nov. coll.* VII und IX veröffentlichten Schriften des Leontius, obwohl Mai im *Spicilegium* a. a. O. S. 151 selbst auf sie hingewiesen hatte. Nur von einer dieser Schriften hat der Artikel aus Canisius-Basnage a. a. O. 530 sq. Kunde: „Wenn Canisius“, so wird hier gesagt, „ein Manuscript der Bibl. Palatina [Bavarica müsste es heissen; doch enthält auch die Palat., wie schon Fabricius-Harles VIII, 318 bemerkt ist, dieselbe Schrift; ein Blick in die Bibliothek des Fabricius mag die Verwechslung veranlasst haben] erwähnt, welches „octo disputationes Leontii Hierosolymitani contra Euty-chianos et Nestorianos“ enthalte, so steht gänzlich dahin, wie sich dieses zu den obenerwähnten gleichnamigen Schriften verhalten möge“. Die rätselhafte Schrift war, wie erwähnt, inzwischen von Mai publiciert worden. Eine der von Mai, *Script. vet.* VII edierten Schriften erwähnt der Artikel allerdings: „Dazu kommen noch“, so schliesst der Abschnitt über die sicher dem Leontius beigelegten Schriften, „lateinisch von Canisius: *dubitationes hypotheticae contra eos, qui negant, esse in Christo duas veras naturas*, und griechisch: *ἄπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας σύνθετον* in A. Mai, *Scriptt. vet.* VII p. 110—155“. Allein diese Schrift bei Mai ist gar nicht identisch mit den „*dubitationes hypotheticae*“ bei Canisius. Die *ἄπορίαι* ζτλ. sind vielmehr ein Teil der von Canisius in dem cod. Bavar. nachgewiesenen Schrift, während die „*dubitationes hypotheticae*“ bei Canisius, die in dem Artikel doch offenbar als der lateinische Text der *ἄπορίαι* auftreten, nichts weiter sind als die sog. „*triginta capita*“

zum grössten Schaden des Artikels, denn mit Hülfe der Migne'schen Ausgabe hätte der Verf. die Irrtümer und Verwechslungen seines Artikels leicht erkennen können.

Die vollständigsten und besten Angaben über Leontius bietet Jos. Fessler, *Institutiones Patrologiae* tom. II. 1851, p. 934 [mir nur aus dem Abdruck bei Migne P. G. 86 col. 1187 sqq. bekannt]. Dort ist auch die veraltete und wenig ergiebige ältere Litteratur angegeben. Doch sind auch die Angaben bei Fessler nur eine sorgfältige Verarbeitung und dankenswerte Zusammenstellung des Wenigen, was die Forschung vor ihm festgestellt hatte oder festgestellt zu haben meinte.

Die Werke des Leontius bieten daher der kritischen Forschung ein bis jetzt kaum in Angriff genommenes Arbeitsgebiet. Einen Anfang der hier dringend nötigen, und, wie sich zeigen wird, wertvolle Resultate verheissenden Arbeit, will die folgende Untersuchung machen, und eben deshalb glaubt der Verfasser auf die freundliche Nachsicht der Fachgenossen rechnen zu dürfen. Sobald nur erst einige der Resultate der folgenden Untersuchung die Billigung der Sachverständigen gefunden haben, wird es leichter sein, gefälliger und interessanter über Leontius von Byzanz zu schreiben, als es in einer noch völlig ins Leere bauenden Untersuchung möglich ist.

adv. Severum“, die in dem Artikel — irrigerweise, wie oben gesagt — bereits als ein Teil des lib. II contra Nest. et Eut. erwähnt waren. Diese verwirrenden Irrtümer des Artikels mussten im Voraus aufgewiesen werden; zu weiteren Berichtigungen wird später Veranlassung sein.

Erster Abschnitt.

Kritische Untersuchungen über die polemischen Werke des
„Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus“.

Erstes Capitel.

Die vier schon um 1000 p. Chr. in einer Sammlung der opera
Leontii Byzantini vereinigten Schriften.

§ 1. Die alte Sammlung der opera Leontii Byzantini.

Die kirchengeschichtliche und litterargeschichtliche Tradition lässt denjenigen, der nach „Leontius von Byzanz“, seinen Werken und seinem Leben bei ihr sich erkundigen will, völlig im Stich*). Abgesehen von wenigen Citaten aus den Werken des Leontius in der von Mai, Script. vet. nov. coll. VII p. 1—73 edierten „Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione“, bei Johannes Damascenus [doch hier ohne den Namen des Leontius] und bei Euthymius Zigabenus, kennt man bis jetzt, soviel ich sehe, nur eine historische Notiz, die sich auf den Verfasser der eingangs genannten Schriften zu beziehen scheint. Nicephorus Callisti nämlich hist. eccl. XVIII. 48 (Migne P. G. 147, col. 428) berichtet: Ἄλλὰ πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι τούτοις [scil. den Monophysiten, als deren Haupt nach Severus Nicephorus den Johannes Philoponus betrachtet] ἀντίθετο· μάλιστα δὲ πάντων ὁ μοναχὸς Λεόντιος γενναίως ἐν λ' κεφαλαίῳ βιβλίου ὅλην τούτοις ἀντίεστησεν. ἔσθλη μὲν τῆρ τοιαύτην ἀρεῶν ἀνατρέπουσα. σφόδρα δὲ καὶ τὸ καθ' ἡμῶν εὐσεβεῖς δόγμα κρατύρουσα. Ἐπὶ δὲ τούτῳ καὶ

*) Woher Hefele, Conciliengesch. II S. 904 weiss, dass Leontius von Byzanz 620 gestorben sei, ahme ich nicht. Dass Leontius ca. 600 gelebt habe, ist herrschende Tradition.

ὁ θαυμασιος διάκονος καὶ ῥαιγερενδάριος Γεώργιος ὁ Πισσίδης [lebte z. Z. des Kaisers Heraclius (610—641) vgl. Dictionary of Christian biography ed. by Smith and Wace 1877 ff. II p. 645 f.] ἡλικιώτης ὄν ἐξείρη, εἰ καὶ τῷ χρόνῳ λίαν νεώτερος. Diese eine Nachricht, auf welche schon Fabricius hinweist (Fabricius-Harles VIII p. 310), giebt mehr Rätsel auf als sie löst. Sind die noch jetzt erhaltenen *τριάζοντα μεγάλα κατὰ Σεύηρον* das von Nicephorus gemeinte Werk? In diesem Falle redet Nicephorus ohne das relativ unbedeutende Werk, das er so hoch preist, gesehen zu haben. Oder ist ein gegen Philoponus speciell gerichtetes, verlornes Buch desselben Leontius gemeint, der die *τριάζοντα μεγάλα κατὰ Σεύηρον* geschrieben haben soll? Oder endlich, ist der Verfasser dieses Werkes gegen Philoponus ein anderer als der Verfasser der libri adv. Nest. et Eut., der *τριάζοντα μεγάλα* u. s. w.? Mit dieser Überlieferung, also überhaupt mit der bis jetzt bekannten geschichtlichen Tradition über Leontius ist zunächst nichts zu machen, und mit erneuter Durchsuchung der Tradition zu beginnen, ist unthunlich, weil uns noch jedes Kriterium zur Unterscheidung der verschiedenen Leontii fehlt. Wir müssen deshalb von den Werken ausgehen, welche unter dem Namen des Leontius überliefert sind. Schritt für Schritt, vom Sichersten ausgehend, muss ein analytisches Verfahren uns zur Erkenntnis dessen führen, was sich über Leontius wissen lässt.

Die Migne'sche Patrologia graeca, welche die im Druck bekannten Schriften der griechischen Väter im Grossen und Ganzen vollständig in sich fasst, hat die Werke, welche handschriftlich einem Leontius zugeschrieben werden, unter drei bzw. vier verschiedenen Titeln aufgenommen. Tom. 86 bringt col. 1185—2100 die opera „Leontii Byzantini seu Hierosolymitani“. — unter ihnen die obengenannten Schriften „de sectis“, „contra Nestorianos et Eutychianos“, „adversus fraudes Apollinaristarum“ u. a., tom. 93, col. 1559—1748 enthält die Werke des „Leontius Neapolitanus episcopus“, tom. 98, col. 549—716 bietet eine vita Gregorii ep. Agrigentini (nach Dictionary of christian biography: saec VI et VII) auctore „Leontio presbytero monacho“. Über einen vierten Leontius, „Leontius Damascenus“, findet sich in tom. 93, col. 1748 nur ein Hinweis auf eine Notiz Montfaucons: Leontius Damascenus numeratur a Montfauconio

in Bibl. Coislin. p. 412 inter eos. quorum excerpta scripturae, s. patrum ecclesiae aliorumque, diversa a Parallelis Ioannis Damasceni. servantur in cod. Coislin. 294. Die Unterscheidung der drei letztgenannten Leontii von dem Verf. der an erster Stelle genannten opera „Leontii Byzantini seu Hierosolymitani“ ist bereits ein Resultat kritischer Arbeit. Ob dasselbe haltbar ist, wird später zu untersuchen sein, zunächst empfehlen es praktische Gründe, die drei letztgenannten Leontii fürs erste beiseit zu lassen und mit der Untersuchung derjenigen Schriften zu beginnen, die bei Migne, S6, 1 u. 2 als opera Leontii Byzantini seu Hierosolymitani gedruckt sind. Unter ihnen befinden sich die für die Kirchen- und Litteraturgeschichte wichtigen oben genannten Schriften. Die Migne'sche Sammlung der opera Leontii Byzantini seu Hierosolymitani umfasst folgende Stücke:

1. *Σχόλια*, vulgo „de sectis“ col. 1193—1268, abgedruckt aus Gallandi, Bibl. vet. patr. XII, p. 625—657, dort (cf. Prolegg. p. XXX) durch doppelte Vermittlung entnommen der editio princeps des Ioannes Leunclavius. Basel 1578 (Fabricius-Harles VIII, 310).
2. *λόγοι γ' κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν*, „contra Nestorianos et Eutychianos“ col. 1268—1396, und zwar:
 - a. *Προθεωρία* und *λόγος α': τῆς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ κυρίου καὶ ἀνθρωπότητα ἐναντίας δοκίσεως Νεστορίου καὶ Εὐτυχοῦς ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή*, col. 1268—1316, griechisch nach Mai, Spicileg. Rom. X, pars II, p. 1—39, lateinisch — dem griechischen Texte, der die citierten Väterstellen nur unvollkommen mitteilt, entsprechend gekürzt — nach der editio princeps des lateinischen Textes in Canisius, *Lectiones antiquae* (Canisius-Basnage I, 535—559). Der lateinische Titel bei Canisius ist: „adversus Enantiodocetas“.
 - b. *λόγος β': πρὸς τοὺς ἐκ τῶν ἡμετέρων προσθεμέρους τῆς κατεσθραμένη τῶν ἁγθαροδοκητῶν (ausgefallen: γρόμη) διάλογος* cf. *προθεωρία* Migne, col. 1269D), ein Dialog mit einem Aphthartodoketen, bei Canisius (Canisius-Basnage p. 525) contra „Aphthartodocetas“ genannt, col. 1316—1357, griechisch nach Mai, Spicileg. a. a. O. p. 95—127, lateinisch — auch hier ge-

kürzt — nach Canisius (Canisius-Basnage a. a. O. p. 559—574).

- c. λόγος γ': [κατὰ ἀφθαρτοδοκητῶν*] τῆς ἀποδόχτου καὶ ἀρχ[αι]οειδεστέρως τῶν Νεστοριανῶν ἐσεβείας καὶ τῶν ταύτης πατέρων φώρα καὶ θρίαμβος, bei Canisius im Inhaltsverzeichnis (Canisius-Basnage p. 525): „contra illos, qui simulabant, se Chalcedonensem synodum recipere, cum essent Nestoriani“, in der Textüberschrift (a. a. O. p. 575): „de Nestorianorum impietate secreto tradita principio, et de ejus parentibus triumphus“, Migne, col. 1357—1396, griechisch nach Mai, Spicilegium a. a. O. p. 66—94 und Script. vet. nov. coll. VI, p. 299—312, lateinisch — auch hier dem Griechischen entsprechend gekürzt — nach Canisius (Canisius-Basnage p. 575—596).
3. Κατὰ τῶν δύο τὰς ὑποστάσεις Χριστοῦ λεγόντων κτλ., „adversus Nestorianos“, sieben Bücher unter Specialtiteln, griechisch nach der editio princeps in Mai, Scriptorum vet. nov. coll. IX, 410—610, Migne, col. 1396—1768ⁱ mit eigner lateinischer Übersetzung.
4. Ἀπορία πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας ὄνθεται τὸν κίριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ μαρτυρεῖται τῶν ἐρίων καὶ ἐνάλευσις τοῦ δόγματος αὐτῶν, „contra Monophysitas“ griechisch nach Mai, Scriptorum vet. nov. coll. VII, p. 110—155, Migne, col. 1769—1901 mit teilweise (vgl. col. 1875 not.) eigner lateinischer Übersetzung.
5. Τὰ τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σενήρου, Migne, col. 1901—1916, griechisch nach Mai, der Script. vet. nov. coll. VII, pars I, p. 40—45 diese τριάκοντα κεφάλαια als ein Citat in der „Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione“ bereits gedruckt hatte und deshalb Spicileg. a. a. O. p. 65 diesen Abschnitt der dort von ihm benutzten Handschrift des Leontius unter Verweisung auf die „doctrina patrum“ ausliess, lateinisch nach Canisius, der diese τριάκοντα κεφάλαια unter dem Titel „Dubitationes hypotheticæ et definientes contra eos, qui negant esse in Christo

*) Diese beiden Wörter gehören in den Titel des λόγος β', wie die Titel zu lib. II und III des lateinischen Textes bei Canisius beweisen, und der Inhalt fordert.

- post unionem duas veras naturas“ zuerst bekannt machte (Canisius-Basnage 624—630).
6. *Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σευήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν*, „solutio argumentorum a Severo objectorum“, Migne, 1916—1946, griechisch nach der editio princeps des griechischen Textes bei Mai, Spicileg. a. a. O. p. 40—65, lateinisch nach Canisius (Canisius-Basnage p. 611—623).
 7. *Πρὸς τοὺς προσφέροντας ἡμῖν τινα τῶν Ἀπολλιναρίου ψευδῶς ἐπιγεγραμμένα εἰς ὄνομα τῶν ἁγίων πατέρων*, „adversus eos, qui proferunt nobis“ etc., kurz: „adversus fraudes Apollinaristarum“, Migne, 1947—1976, griechisch nach Mai's editio princeps, Spicileg. a. a. O. 128—151, lateinisch nach Canisius (Canisius-Basnage p. 597—610).
 8. *Ὁμιλία εἰς τὴν Μεσοπεντηκοστήν, καὶ εἰς κτλ.*, „homilia in festum diem Mediaepentecostes“, Migne, col. 1976—1993, griechisch und lateinisch nach der editio princeps in Combefis, Graecolatinae patrum Bibliothecae novum auctarium I, p. 720 ff. [nach Migne].
 9. *Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Παρασκευὴν τῆς μεγάλης ἑβδομάδος κτλ.*, „oratio in sanctam parasceuen“, Migne, col. 1993—2004, griechisch und lateinisch nach der editio princeps Gretser's, cf. Gretseri Opera omnia, Ratisbonae 1734 II, 347—353.
 10. Fragmente, griechisch nach Mai mit hinzugefügter lateinischer Übersetzung:
 - a. col. 2004—2009: *ἀπὸ τῶν Λεοντίου*, von Mai, Script. vet. nov. coll. VII, 52—54 sub textu aus zwei Vatican. Mss. publiziert.
 - b. col. 2009—2012: *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου*, aus der von Mai, Script. vet. nov. coll. VII, p. 1 sqq. edierten „Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione“ p. 53.
 - c. col. 2013: *ἐκ τῶν Λεοντίου*, aus der in b genannten Doctrina. Mai a. a. O. p. 57 (Migne irrig: 62).
 - d. col. 2013—2016: *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου*, aus der in b genannten Doctrina, Mai a. a. O. p. 62 (Migne irrig: 162).
 - e. col. 2016: *ἐκ τοῦ Λεοντίου σχολίων περὶ τοῦ ἀριθμοῦ*, aus der in b genannten Doctrina. Mai a. a. O. p. 64.

11. Appendix: *Λεοντίου προσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερῶν βιβλίων β'*, „Leontii et Ioannis collectanea de rebus sacris“. kurz: „rerum sacrarum liber secundus“, griechisch mit hinzugefügter lateinischer Übersetzung nach der editio princeps bei Mai, *Scriptorum vet. nov. coll.* VII, p. 74—109, Migne, col. 2017—2100.

Diese Übersicht zeigt, dass die Migne'sche Ausgabe der opera Leontii eine Sammlung einzelner, von verschiedenen Forschern und also vermutlich aus verschiedenen Handschriften herausgegebener Werke ist. Wir müssen demnach über Migne hinaus zu den editiones principes zurückgehen und durch sie zu den Handschriften. Die opera Leontii bei Migne lösen sich dann in eine Reihe einzelner Gruppen auf, die einzeln behandelt werden müssen. Liegen in einzelnen dieser Gruppen bereits Anfänge einer Sammlung vor? so ist zunächst zu fragen. Bei einer dieser Gruppen ist dies zweifellos, und von dieser haben wir deshalb auszugehen.

Die oben sub 2^a, 2^b, 2^c, 5, 6 und 7 genannten Schriften fand Mai vereinigt in einem „codex priscus integer et perrarus, qui fuit olim cardinalis Salviati deinde gentis Columnensis“. Mai selbst hat ihm für die Vaticana gekauft (*Spicileg. X*, praef. V sqq.) und hat im *Spicilegium X*, pars II, p. 1—151 die betreffenden Schriften des Leontius mit Ausnahme der schon früher von ihm aus einer andern Handschrift publicierten *τριάζοντα κεφάλαια* (vgl. oben S. 9 Nr. 5) veröffentlicht. Der codex Vaticanus enthält, wie Mai's Ausgabe beweist, die fraglichen Schriften in der Reihenfolge: 2^a, 6, 5, 2^c, 2^b, 7.

Ganz dieselben vier*) Schriften hat Canisius, *Antiquarum lectionum* tom. IV, p. 1—171 (ed. Basnage I, p. 525 sqq.) lateinisch publiciert nach dem ihm übergebenen Material des Jesuiten Turrianus. Turrianus hatte seine lateinische Übersetzung hergestellt auf Grund ihm selbst gehörigen handschriftlichen Materials, das er später dem Jesuitencolleg in Rom schenkte (Canisius-Basnage p. 534). Dass in diesem handschriftlichen Material die von Turrianus übersetzten Schriften in einem codex

*) Canisius (Canisius-Basnage p. 531) und Basnage (*ibid.* p. 534) zählen sie als drei, wahrscheinlich weil Nr. 7 in dem handschriftlichen Gesamttitel (p. 525 vgl. unten S. 19) nicht mit aufgeführt ist und ihnen daher als Anhang zu Nr. 2 erschienen sein mag.

sich fanden, sagt Basnage (a. a. O. p. 534) nicht, ja er scheint das Gegenteil vorauszusetzen, wenn er sagt: caeterum hi tres libri MS Graece servantur Romae in Bibliotheca Jesuitarum, cui hos tradidit Turrianus. Allein auch dieser Plural „libri“ widerspricht, weil Basnage offenbar an die einzelnen Schriften des Leontius, nicht aber an codd. mss. gedacht hat, der naheliegenden Annahme nicht, dass auch Turrianus gleichwie Mai die Schriften handschriftlich verbunden vorfand. Identisch aber sind der codex Turrianus, wenn ein solcher anzunehmen ist, und der Vaticanus keinesfalls. Denn zunächst bot der codex Turrianns die Schriften in einer andern Reihenfolge als Mai's Vaticanus, nämlich — nach dem Druck bei Canisius zu schliessen — in der Reihenfolge: 2^a, 2^b, 2^c, 7, 6, 5. Weiter beweisen die vielen Abweichungen zwischen dem griechischen Text bei Mai und dem lateinischen des Turrianus bei Canisius, auch wenn man viele Übersetzungsfehler einerseits, andererseits Editionsflüchtigkeiten annehmen wollte, dennoch zweifellos die Verschiedenheit der Handschriften des Turrianus und des Cardinals Mai*).

Eine dritte Handschrift der in Rede stehenden Schriften des Leontius besitzt die Bibliotheca Bodleiana in Oxford in dem cod. Laudianus 92 B (vgl. Coxe, Catalogi codicum mss. Bibl. Bodl. p. I. Oxford 1553, p. 580 f.). Da diese Handschrift für die Kritik

*) Einige Beispiele werden genügen: Migne col. 1273 A Z. 2 bietet Mai's Handschrift (vgl. Spicileg. a. a. O. p. 5) *secunda manu additum* ein *οὐ*, bei Turrianus fehlt es; col. 1257 D (cf. Canisius-Basnage p. 541) fehlen bei Turrianus Z. 6 zwischen *animam* und *sic se habet* 4 Zeilen; col. 1360 C Z. 7 fehlen im griech. Text (vgl. Mai, Spicileg. a. a. O. p. 68) nach *ζατοιχιζόμενος* mehrere Wörter, etwa *ἔπειτα δὲ ὅτι τὸ πλῆθος τῶν ἐπ' αὐτῶν ἐξηπατημένων*; col. 1301 D Z. 5 fehlen im griech. Texte (vgl. Mai a. a. O. S. 29) die Worte *confundunt divisum neque divisionibus*; col. 1945 B Z. 10 ist der lat. Text vollständiger; das unsinnige *κατὰ ἀγ-μαροδοζητῶν* im Titel col. 1357 fehlt bei Turrianus (s. Canisius-Basnage p. 575). Überhaupt sind die mit der verschiedenen Reihenfolge der Schriften verbundenen *variae lectiones* in den Titeln allein schon beweisend. Weitere Belege sind fast auf jeder Seite bei Migne zu finden, doch muss man, um sicher zu gehen, auf die Originaldrucke bei Mai und Canisius zurückgreifen, denn manche Auslassungen sind nur der *Patrologia graeca* zur Last zu legen, z. B. col. 1269 A Z. 1 das Fehlen der Wörter *ἀγροούτων· ἔπειτα δὲ ἡ τοῦτων πρὸς τοὺς hinter ἐαυτοῦς*. Auch auf die vielen Abweichungen zwischen dem griechischen und lateinischen Text der *τριάζορι ζεγάλαι* (vgl. gleich Nr. 1 mit dem lat. Text bei

der Leontiuschriften von besondrer Wichtigkeit ist, müssen wir sie auf Grund der Mitteilungen des citierten Catalogs genauer ansehen. Der codex ist ein Quartband von 227 Blättern, auf Pergament gegen Ende des zehnten Jahrhunderts (nach Coxe) geschrieben. Sein Inhalt ist folgender:

fol. 1: *Τοῦ μακαρίου Λεοντίου τοῦ ἐρημίτου πρόλογος ἡγουν προθεωρία τῆς ὑποκειμένης συντάξεως.* Es folgt dann der Prolog Migne col. 1267—1272, sodann Buch I contra Nestorianos et Eutychianos mit demselben Titel wie bei Migne (*τῆς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ — Migne: κυρίου — καὶ ἀνθρωπότητα κτλ.*).

fol. 67: *τοῦ αὐτοῦ μακαρίου Λεοντίου μονάζοντος ἐπίλυσις κτλ.* wie Migne col. 1915—1946.

fol. 97: . . . *διδόναι παντὸς ἀριθμοῦ τὸ ποσὸν κτλ.* Migne col. 1904B Z. 8 in Nr. VIII—1916, also die *τριάζοντι κεφάλαια* in einer am Anfang verstümmelten Gestalt.

fol. 106: *Τοῦ αὐτοῦ ἀββᾶ Λεοντίου λόγος β' πρὸς τοὺς ἐκ τῶν ἡμετέρων προσθεμένους τῇ κατεφθαρμένῃ γνώμῃ τῶν ἀφθαρτοδοκητῶν διάλογος = Migne col. 1316—1357.*

fol. 151^b: *τοῦ αὐτοῦ σύνταγμα περὶ τῆς ἀπορήτου καὶ ἀρχαιοειδεστέρως τῶν Νεστοριανῶν ἀσεβείας καὶ τῶν αὐτῆς πατέρων φορὰ [lies: φόρα] καὶ θρίαμβος = Migne col. 1357—1384B Z. 1, also Teil I von lib. III contra Nestorianos et Eutychianos.*

Hieran reiht sich im Catalog Folgendes:

fol. 175: *τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια κατὰ διαφόρων ἀρετιζῶν (cum prologo).*

Inc.: *Ὁ Ἄρειος τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖ ἀλλὰ τὴν μονήδα ἀρνεῖται καὶ οὐ λέγει ὁμοούσιον τὴν ἁγίαν τριάδα.*

Der erwähnte „prologus“ lautet: *οὐκ εἴβουλον δὲ ἡγησάμην τὰς χηρῆσεις τῶν προγεγραμμένων καὶ ἀθέων ἀρετιζῶν ἐνσημῆρασθαι, πρωτοτέπως μὲν διὰ τὸ εἶναι αὐτὴς ἀνοσιεῖς, εἶτα δὲ τοῖς ἀκραιότεροις ὡς εἰκόσ καὶ ἐπιβλαβεῖς, λοιπὸν δὲ*

Canisius-Basnage p. 625. weiter Mai, Scriptor. vet. nov. coll. VII. pars I p. 41 not. 1) darf man sich nicht berufen, da hier, wie oben bereits bemerkt, der griechische Text nicht aus dem cod. Vatic. des Leontius stammt — obwohl auch dieser ihm enthält cf. Spicileg. X pars II p. 65 — sondern aus der Handschrift der „Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione“.

ὅτι καὶ πατριζῶς καὶ συνοδικῶς οἱ προειρημένοι ματαιόφρονες ἀντίθεοι, τουτέστιν Νεστόριος καὶ οἱ ἀμφ' αὐτὸν ἡγεμόνες καὶ ὄπαδοὶ κατεκρίθησαν καὶ ἐξεβλήθησαν ἐκδήλου γενομένης τῆς δυσσεβείας αὐτῶν ἅπασιν.

fol. 17S folgt sodann der Rest des lib. III contra Nestorianos et Eutychianos: πρόλογος τῶν ὑποκειμένων χρήσεων κτλ. Migne 1384B Z. 2—1396. Sodann folgen fol. 210 die 2 Briefe Cyrill's an Succensus (incip. prior: ἐνέτυχον τῷ ὑπομνηστικῷ Cyrilli opp. Migne 77, col. 22S. desinit altera δόλου καὶ κακουργίας ibid. 245C (9 Zeilen vor dem Schluss), endlich fol. 225 ff. der bekannte Brief des Julius v. Rom πρὸς Λόκιον (richtiger: πρὸς Προσδόκιον), den Jo. Gottlieb Ehrlich 1750 aus eben dieser Handschrift herausgegeben hat (Julii primi, episcopi romani ad Prodocium epistola de Trinitate et incarnatione ex cod. Oxoniensi etc. Leipzig 1750. 4^o. 35 S. S. 25—35) und vor ihm Coustant (opp. romanorum pontificum I. 1721, append. p. 73—80) wohl aus derselben Handschrift („ex antiquo codice Anglicano“).

Am Schluss des ganzen Bandes findet sich — rot — folgende Schlussbemerkung: τετέλεσται ὁν̄ν θεῶν ἡ κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἀνατροπή καὶ θρίαμβος τοῦ μακαρίου Λεοντίου μοναχοῦ καὶ μεγάλου ἀσκητοῦ.

Eine vierte Handschrift, bei Omont, Inventaire sommaire des manuscrits du supplément grec de la Bibliothèque nationale 1883, p. 22, cod. 163 genannt, enthält nur „Leontii eremitae libri III contra Nestorianos et Eutychianos“. Da diese Handschrift eine Papierhandschrift des XVIII. Jahrhunderts ist und demnach eine Vorarbeit zu einer Ausgabe zu sein scheint, kann sie nicht beweisen, dass die Schrift contra Nestorianos et Eutychianos separat handschriftlich überliefert ist. Ein späterer Herausgeber wird durch sie vielleicht auf die Spur einer andern ältern Handschrift gebracht, wird jedenfalls einer Untersuchung derselben sich nicht entziehen können. Wir lassen sie beiseit. Die drei andern codd., Turrianus, Vaticanus, Laudianus, bieten eine Sammlung von Leontiussschriften, aber in verschiedener Reihenfolge. Die oben S. 8, 9 u. 10 sub 2abc, 5, 6, 7 genannten Schriften finden sich:

im cod. Turrian. in der Reihenfolge: 2^a, 2^b, 2^c, 7, 6, 5,

im cod. Vatic. in der Reihenfolge: 2^a, 6, 5 2^c, 2^b, 7,

im cod. Laudianus in der Reihenfolge: 2^a, 6, 5, 2^b, 2^c erste Hälfte, dann nach einem in den codd. Turr. und Vat. nicht vorhandenen Stück: 2^c zweite Hälfte, der sich abermals Stücke anschliessen, die im Turr. und Vat. sich nicht finden. Nr. 7 dagegen fehlt im Laudianus.

Die dem Laudianus eigenthümlichen Stücke werden später behandelt werden. Hier bleiben wir zunächst bei den von Canisius und Mai nach den codd. Turr. und Vat. publicierten Schriften.

Zuerst hat demnach die oben sub 2 genannte Schrift contra Nestorianos et Eutychianos uns zu beschäftigen. Dass der Titel, der bei Mai, pars Spicil. X, 2, p. 1 der *προθροῖα* vorausgeht: *Λεοντίου μοναχοῦ λόγοι ἡ κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν* aus der Handschrift stammt, wird schon dadurch wahrscheinlich, dass er ähnlich in dem Generaltitel bei Canisius sich findet (Canisius-Basnage p. 525): „libri tres contra Eutychianos et Nestorianos“. Ein weiteres Argument für die Herkunft dieses Titels aus den Handschriften wird sich unten S. 19 ergeben. Ob auch der cod. Laud. diesen Titel darbietet, lässt sich freilich nicht sagen, da nicht ersichtlich ist, inwieweit der in dem Oxforder Catalog dem Prolog vorausgeschickte Gesamttitel „Leontii Byzantini monachi contra Eutychianos et Nestorianos libri tres praevio prologo“ nur auf Rechnung des Herausgebers zu setzen ist. Jedenfalls ist der Titel „libri tres adv. Nest. et Eut.“ sachlich begründet: das durch die *προθροῖα* eingeleitete Werk sollte nach Absicht des Verf. aus drei Büchern bestehen (col. 1269 A Z. 13).

Den Handschriften und Ausgaben gegenüber kann man nun zweifelhaft sein, welches diese drei Bücher sind. 2^a, 2^b, 2^c, wie Canisius, Basnage, Migne nach dem cod. Turrian. angeben, oder 2^a, 6, 5, 2^c, wie Mai mit dem cod. Vaticanus annimmt. Ein Blick in die *προθροῖα*, den Mai offenbar nicht für nötig erachtet hat, entscheidet die Frage. Der Verf. bespricht hier nach den Einleitungsworten die Disposition der von ihm dargebotenen drei Bücher und giebt hierbei sogar die Titel der einzelnen Bücher an. Der Titel des ersten Buches ist: *τῆς κατὰ τὴν θείτητα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀρθρωπότητα ἐναντίας δοξίσεως Νεστορίου τε καὶ Εὐτυχοῦς ἔλεγχος καὶ ἀντιρροπή*

(col. 1269B)*), das zweite, nach des Verfassers eigener Angabe (ibid. C. fin.) *διαλογικῶν χαρακτῆρι* geschriebene Buch trägt den Titel: *πρὸς τοὺς ἐξ ἡμῶν προσθιμένους τῇ κατεσθραμμένη γνώμῃ τῶν ἀσθαρτοδοκητῶν διάλογος* (col. 1269D), das dritte ist überschrieben: *τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀρχαιοιδεστέρως** τῶν Νεστοριανῶν ἀσεβείας καὶ τῶν ταύτης πατέρων γόρα καὶ θριάμβος* (col. 1272B). Diese Titel entsprechen genau der von Canisius befolgten Anordnung der drei Bücher. Auch die kürzeren Titel, welche Canisius (Canisius-Basnage I, p. 525) in der Inhaltsübersicht für die beiden ersten Bücher darbietet, „contra Enantiocetas“ für Buch 1, „contra Aphthartocetas“ für Buch 2, entstammen offenbar richtiger, handschriftlicher Überlieferung, denn *ἐναντιοδοκῆται* nennt der Verf. selbst (col. 1276A) die im ersten Buch bekämpften Gegner, und „κατὰ ἀσθαρτοδοκητῶν“ („adversus Incorrupticolas“ wie Mai und mit ihm Migne übersetzt***) erweist sich dadurch als ein handschriftlich für Buch 2 gebrauchter Titel, dass es auch bei Mai p. 96 sqq. als kurzer Titel des Dialogus sich findet, mehr aber noch dadurch, dass es in Mai's Handschrift in völlig sinnloser Weise, — an der aber weder Mai noch Migne Anstoss genommen haben —, auch dem Titel des dritten Buches vorausgestellt ist: *λόγος γ' κατὰ ἀσθαρτοδοκητῶν τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀρχαιοιδεστέρως* κτλ. Mai p. 116; Migne col. 1357 (vgl. oben S. 9 Anm.). Diese Verirrung des *κατὰ ἀσθαρτοδοκητῶν* in den Titel des dritten Buches erklärt sich aus einer Thatsache, die für die Beurteilung der handschriftlichen Überlieferung nicht unwichtig ist und deshalb genauer dargelegt werden muss. In Handschriften, welche mehrere zusammengehörige Schriften oder eine grössere in Capitel abgetheilte Schrift enthalten, findet sich sehr häufig auf dem ersten Blatt ein Inhaltsverzeichnis, welches die Titel der einzelnen

*) Ein bloss mit col(umne) eingeführtes Citat bezieht sich im Folgenden stets auf die Ausgabe der opera Leontii in Migne, Patrologia graeca 86, 1 u. 2. Bd. 86, 2 beginnt bei col. 1769.

**) Anstatt *ἀρχαιοιδεστέρως*, wie Migne nach Mai drucken liess, ist nach cod. Laudian. *ἀρχαιοιδεστέρως* zu lesen.

***) Diese falsche Übersetzung ist älter als Mai, doch woher sie stammt, weiss ich nicht. Liberatus, Breviarium c. 19 Mansi, Concilior. ampl. coll. IX p. 693D redet wohl von „Corrupticolae“ (*σθαρτολάτραι*), für die „incorruptibilis assertores“ aber nennt er nur den Ketzernamen „Phantasiastae“. „Incorrupticolae“ als Ketzernamen ist ein Unsinn.

Schriften oder Capitel mitteilt. In der Handschrift selbst fehlen dann nicht selten die Überschriften, sei es weil sie bei der ersten Sammlung der Schriften noch nicht vorhanden waren oder in Rücksicht auf dies Inhaltsverzeichnis als überflüssig ausgelassen wurden, sei es weil der Schreiber des Codex oder seiner Vorlage die Überschriften zunächst wegliess in der — später dann häufig unausgeführt gebliebenen — Absicht, diese Überschriften nach Vollendung der Handschrift in roter Schrift nachzutragen. Mai's codex Vatican. weist auf eine solche Vorlage zurück, in der über den einzelnen Schriften keine Titel sich fanden, der aber ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt war. In diesem Inhaltsverzeichnis folgten die Titel von Buch 1 und 2 unmittelbar auf einander: *πρὸς τοὺς ἐξ ἡμῶν προϋθμεένους τῇ κατεφθαρμένῃ γνώμῃ τῶν ἀφθαρτοδοκητῶν διάλογος κατὰ ἀφθαρτοδοκητῶν τῆς ἀπορήτου καὶ ἀρχαιοειδεστίας κτλ.* . Nachdem in einer folgenden Abschrift das *κατὰ ἐφθαρτοδοκητῶν* irrig zu dem *τῆς ἀπορήτου* gezogen war, wurden die so entstellten Überschriften auch über die einzelnen Schriften geschrieben, das Inhaltsverzeichnis ging verloren, und somit fehlte für den, der die Bücher abschrieb, ohne viel davon zu verstehen, eine Anweisung für die Anordnung der Bücher. So kam es, dass — wahrscheinlich in Folge einer Verlegung der Quaternionen vor dem Einbinden — die oben sub 6 und 5 genannten Schriften an die Stelle des *λόγος β'* rückten, und infolge dessen später auch 2^b und 2^c umgestellt wurden, wahrscheinlich weil 2^c, wie noch jetzt bei Mai (Spicileg. X, 2 p. 66), ausdrücklich als *λόγος γ'* bezeichnet war. Auch diese Thatsache wird gleich weiter zu verwerthen sein. Vorher aber ist sie erst sicher zu stellen gegen die Annahme, dass die kleinen Schriften Nr. 6 und 5 im cod. Vat. und Laudian. an ihrer rechten Stelle stünden und als Beigaben zu 2^a oder als integrierende Teile desselben zu betrachten seien. Auf den ersten Blick nämlich könnte es so scheinen, als begünstige die *προθεωρία* des Werkes contra Nestorianos et Eutychianos diese Vermutung. Es heisst hier nämlich col. 1269 AB: *καὶ τρεῖς τοὺς πάντας λόγους συνετάξαμεν· ὧν ὁ μὲν πρῶτος τῆς ἀντιθέτου καὶ ψευδωνύμου γνώσεως Νεστορίου τε καὶ Εὐτυχεῶς ἐν ταύτῃ τὰς ἀνθυποφορὰς καὶ τὰς ἐπαπαντήσεις κεφαλαιωδῶς περιέχει· σχεδόν τι ἐν ὀλίγοις τὰς πάσας αὐτῶν περιζλίειν ἐπαπορήσεις· ἐπὶ κεφαλαίων δὲ τὸν αὐτὸν πεποιήμεθα λόγον· ἐκάστου δηλαδὴ*

κεφαλαίου τὰ ἔπ' αὐτὸ ἀναφέρεσθαι δυνάμενα περιέχοντος. Nun fehlt aber im ersten Buche, wie es jetzt vorliegt, jede Capitel-einteilung, Nr. 5 dagegen, τὰ τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σενήρου, scheint dem τὰς ἀνθυποφορὰς καὶ τὰς ὑπαπαντήσεις κεφαλαιω-δῶς περιέχει zu entsprechen, und Nr. 6, die ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σενήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν, könnte als τὰς πάσας αὐτῶν περιζυλίων ἐπαπορήσεις gleichfalls auf den ersten Blick als ein Teil von lib. I contra Nestorianos et Eutychedianos angesehen werden. Allein bei näherer Untersuchung widerstreben Nr. 5 und 6 solchem Anschluss an 2^a, und 2^a selbst erweist sich als ein durchaus geschlossenes Ganzes. Nr. 5 nämlich kann nicht ein Teil des ersten Buches adv. Nest. et Eut. sein, weil sich in diesen τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σενήρου nicht die geringste Spur der gleichzeitigen Berücksichtigung der Nestorianer findet, welche die προθεωρία für lib. I adv. Nest. et Eut. verheisst. Dasselbe gilt von Nr. 6, und überdies erweist sich diese ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σενήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν als durchaus selbstständig gegenüber 2^a durch die in der Einleitung (col. 1916C) genommene Rückbeziehung auf die früher (πρώην) geschriebene Schrift contra Nestorianos et Eutychedianos. Buch 1 contra Nestorianos et Eutychedianos (2^a) ist auch an sich schon in der uns vorliegenden Gestalt ein fertiges Ganzes. Gemäss der Ankündigung des Verfassers (col. 1272D) folgt nämlich auch in diesem ersten Buche gleichwie in den beiden andern der Ausführung selbst eine Reihe patristischer Belegstellen (χορήσεις). Nur vor diesen könnte etwas ausgefallen sein. Allein in dem Übergange von der Ausführung zu den χορήσεις ist, wie man bei der Lectüre deutlich sieht, keinesfalls eine Lücke. Da nun auch im Einzelnen 2^a eine musterhafte Disposition zeigt, so ist an der Integrität dieses Buches gar nicht zu zweifeln. Ausgefallen sind nur die Capitelzahlen, die ursprünglich hier ebenso wie noch jetzt im dritten Buche vorhanden gewesen sind. Und was vom ersten Buche gilt, lässt sich auch von den beiden andern sagen: die Correspondenz ihres Inhalts mit den Angaben der προθεωρία — die überdies vom Verfasser selbst in den Eingängen des zweiten und dritten Buches hervorgehoben wird — und die streng logische Folge der Gedanken beweisen, dass das dreiteilige Buch contra Nestorianos et Eutychedianos uns in der im cod. Turrian. oder — um das Sichere zu sagen — bei Cani-

sus gebotenen Anordnung im Wesentlichen noch ebenso vorliegt, wie es aus des Verfassers Hand hervorgegangen ist. Völlig irrtümlich sind also im cod. Vatic. und Laudianus die Schriften Nr. 6 und 5 zwischen 2^a und 2^b (bezw. 2^c) eingeschoben.

Dass dies geschehen konnte, ist, wie schon oben bemerkt, für die Beurteilung der handschriftlichen Überlieferung von Wichtigkeit. Diese Einschabung wäre nämlich nicht möglich gewesen, wenn nicht beide Schriften, 6 und 5, bereits zu einer Zeit, die weit hinter den codd. Vat. und Laudian. liegt, mit 2^{abc} zu einer Sammlung vereinigt gewesen wären. Da nun der cod. Laudianus (nach Coxe) ca. 1000 p. Chr. geschrieben ist, so dürfen wir eine Sammlung von Schriften des Leontius bereits in relativ sehr alter Zeit voraussetzen.

Dieser Sammlung ist, wie oben bewiesen wurde, wenigstens in einigen Handschriften ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt gewesen. Da nun Canisius (Canisius-Basnage I, p. 525) ein solches Inhaltsverzeichnis den von ihm herausgegebenen Schriften voranstellt, so liegt die Annahme nahe, dass Turrianus dasselbe in seiner Handschrift gefunden habe. Um der folgenden Untersuchungen willen ist es zweckmässig, dies Inhaltsverzeichnis hier einzuschalten:

Leontii Byzantini monachi libri tres contra Eutychianos et Nestorianos

I contra Enantiodocetas.

II contra Aphthartodocetas.

III contra illos, qui simulabant, se Chalcedonensem synodum recipere; cum essent Nestoriani.

Ejusdem Leontii solutiones argumentationum Severi.

Ejusdem Leontii dubitationes hypotheticae et definientes contra eos, qui negant esse in Christo post unionem duas veras naturas.

Mit der an letzter Stelle genannten Schrift, den „dubitationes hypotheticae“ (ἐπαπορήσεις cf. col. 1916 A fin. vgl. unten § 14), sind die *τριζώριτα κεφάλαια* gemeint, die wie im cod. Turrian. (cf. Canisius-Basnage p. 624 und 625) so auch im Vaticanus (Mai, Spicileg. X, pars I, p. 65 not.) diesen Titel tragen, während im Laudianus mit dem Anfang auch der Titel zu fehlen scheint. Der Titel *τριζώριτα κεφάλαια* stammt aus der „Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione“, durch deren

Herausgabe Mai die in ihr citierten dubitationes hypotheticae zuerst griechisch publicierte (vgl. oben S. 9, Nr. 5).

Das Inhaltsverzeichnis bei Canisius nennt also von den uns beschäftigenden, von Canisius selbst veröffentlichten Schriften 2^a, 2^b, 2^c, 7, 6, 5 nur 2^a, 2^b, 2^c, 6, 5; Nr. 7, adversus fraudes Apollinaristarum, fehlt. Dies ist eine Bestätigung der Vermutung, dass Turrianus dies Inhaltsverzeichnis handschriftlich vorfand. Andernfalls hätte er die in seiner Handschrift (und ebenso im Vaticanus) unter besonderm Titel (cf. Canisius-Basnage p. 597) vorhandene Schrift adv. fraudes Apollinaristarum besonders namhaft gemacht. Doch eben dann, wenn das Inhaltsverzeichnis als ein handschriftlich überliefertes anzusehen ist, eben dann hat die Auslassung der Schrift adv. fraudes Apollinaristarum noch eine andre Bedeutung. Gehört diese Schrift (Nr. 7) ursprünglich zu der Sammlung der opera Leontii nicht hinzu? Diese Frage liegt um so näher, da der cod. Laudianus nach den Angaben des Catalogs die Schrift Nr. 7 nicht enthält. Doch trotz dieses Fehlens lässt sich die Zugehörigkeit der Schrift adv. fraudes Apollinaristarum zu der Sammlung bereits für sehr alte Zeit mindestens sehr wahrscheinlich machen. Vergleicht man nämlich die Reihenfolge der uns beschäftigenden Schriften im cod. Turrian.: 2^a, 2^b, 2^c, 7, 6, 5 mit der Reihenfolge im Vaticanus: 2^a, 6, 5, 2^c, 2^b, 7 und erinnert sich ferner an die Umstellungen, die im Vatic. stattgefunden haben (vgl. S. 17), so wird man es für wahrscheinlich halten müssen, dass Nr. 7 schon vor der Loslösung der codd. Turrian. und Vatic. vom gemeinsamen Stamme zwischen 2^c und 6 gestanden hat. Da nun aber bereits im cod. Laudianus die im cod. Vat. vorliegende Umstellung von Nr. 6 und 5 zu beobachten ist, so müssen die Archetypi der codd. Vat. und Turr. vor der Zeit des cod. Laud. d. h. vor dem Jahre ca. 1000 entstanden sein. Die Schrift adv. fraudes Apollinaristarum scheint also bereits längere Zeit vor dem Jahre 1000 den übrigen Schriften beigesellt gewesen zu sein und hat offenbar schon in dem Archetypus des cod. Laudianus ihre Stelle gehabt. So weit die Sammlung der Werke des Leontius zu verfolgen ist, so weit ist bis jetzt also auch die Zugehörigkeit von Nr. 7 zu dieser Sammlung fast mit Sicherheit nachweisbar. Die Inhaltsübersicht bei Canisius kann, obwohl sie wahrscheinlich aus dem cod. Turr. stammt, kaum da-

gegen geltend gemacht werden, weil über die Zeit ihrer Entstehung nichts zu sagen ist.

Der Ausfall der Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum* im *cod. Laudian.* kann um so weniger auffallen je offener im *cod. Laud.* von fol. 175 an mehreres darauf hinweist, dass die bei Anfertigung der Handschrift geplante Sammlung der Schriften des Leontius uns nur in verstümmelter Gestalt vorliegt. Vor fol. 175 bricht *contra Nestorianos et Eutybianos lib. III* ab bei Migne *col. 1384 B, Z. 1.* also vor dem *πρόλογος τῶν ὑποκειμένων χρήσεων Θεοδώρου καὶ ἄλλων ἀρετικῶν* [so ist nach dem lateinischen Text und nach *cod. Laudian. fol. 178* zu lesen]. Die im Catalog als Prolog zu dem Folgenden bezeichneten Sätze *οὐκ εὖβουλον δὲ ἡγησάμην τὰς χρήσεις τῶν προγεγραμμένων καὶ ἀθείων ἀρετικῶν ἐνσημῆρασθαι κτλ.* (cf. oben S. 13 f.) sind demnach als Epilog zu dem Vorgehenden anzusehen; sie rechtfertigen die Auslassung der den 2. Teil des *lib. III contra Nestorianos et Eutybianos* bildenden Citate aus Theodor, Diodor und Paul von Samosata. Dass mit dieser zweiten Hälfte von 2^o auch die an 2^o angeschlossene Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum* ausfiel, ist nicht wunderbar. Wenn dann fol. 178 jene Citate aus Theodor, Paul und Diodor mitsammt dem ihnen vorangehenden Prolog nachgebracht werden, so erhellt, dass fol. 178 eine andre Hand einsetzt. „Hand una manu exaratus“, sagt auch der Catalog von dem *codex*. Dieser Umstand lässt es wahrscheinlich erscheinen, dass auch die fol. 175 begonnene und schon vor fol. 178 endende Schrift, welche in den andern *codd.* fehlt und hier als *τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια κατὰ διαφόρων ἀρετικῶν* eingeführt wird, von dem Schreiber unvollendet gelassen sei. Die bei fol. 178 neu einsetzende Hand hat dann allerdings die zweite Hälfte von *lib. III contra Nestorianos et Eutybianos* nachgetragen, nicht aber die Schrift *adversus fraudes Apollinaristarum* und die Fortsetzung der *κεφάλαια*. Dagegen fügt diese Hand oder eine dritte der nachgetragenen zweiten Hälfte von *lib. III contra Nestorianos et Eutybianos* zwei Briefe Cyrill's und einen Brief des Julius von Rom hinzu, die einem verlorenen Werke des Leontius entnommen sein könnten, vielleicht auch mit der Schrift *adversus fraudes Apollinaristarum* in einem Zusammenhange standen (vgl. unten § 6).

Aus alle diesem wird man, zumal wenn man auch den

Schlussatz des cod. Laudianus (vgl. oben S. 14) sich in Erinnerung ruft, mit Sicherheit schliessen können, dass der codex Laudianus nicht auf eine kürzere, sondern auf eine inhaltreichere Gestalt der Sammlung zurückweist.

Hiermit können wir diese Untersuchungen zunächst abschliessen. Die oben S. 8ff. sub 2abc, 7, 6 und 5 genannten Schriften sind — das ist unser Resultat — bereits längere Zeit vor dem Jahre 1000 zu einer Sammlung der opera Leontii vereinigt gewesen, und diese Sammlung scheint in der noch weiter zurückliegenden Zeit nicht ärmer, sondern reichhaltiger gewesen zu sein. Als Verfasser dieser Schriften wird angegeben: Leontius Byzantinus monachus (Canisius nach cod. Turrian.), *Λεόντιος μοναχός* (Mai nach cod. Vatic.), *ὁ μακάριος Λεόντιος ὁ ἐρημίτης, ὁ μακάριος Λεόντιος μονάζων, ὁ ἀββᾶς Λεόντιος, ὁ μακάριος Λεόντιος μοναχὸς καὶ μέγας ἀσκητῆς* (cod. Laudianus, vgl. oben S. 13f. die einzelnen Titel und den Schluss der Handschrift). Weiteres ist aus der handschriftlichen Überlieferung der in Rede stehenden Schriften nicht zu entnehmen. Wir sind daher angewiesen, nun zu den Schriften selbst überzugehen.

§ 2. Die libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos, ihre Abfassung zwischen 529 und 544.

Bleiben wir zunächst bei der von den Handschriften an erster Stelle gebotenen Schrift, den tres libri contra Nestorianos et Eutychianos. Ich versuche vor weiterem, dem Leser die Art und den Inhalt der Schrift näher zu bringen. Denn nur bei wenigen würde ich eine Bekanntschaft mit den bei Migne Bd. 86 gedruckten Werken des Leontius voraussetzen dürfen; und darauf zu rechnen, dass die Leser aus dem Werke sich über dasselbe selbst orientieren könnten, — das verbietet nicht nur die Schwierigkeit des Verständnisses des Griechischen und die Schlechtigkeit der lateinischen Übersetzung, sondern auch die Mangelhaftigkeit des Textes und der scholastische Charakter der erörterten Fragen und ihrer Behandlung. Den Eingang theile ich in freier aber, wie ich hoffe, treuer Übersetzung wörtlich mit:

„Ehrwürdige (*θεοφιλέτης*)* und für die göttliche Wahrheit

*) *θεοφιλής* ist in Justinian's Zeit fast stehendes Epitheton der Bischöfe, vgl. den Codex Justinianus und die Novellen.

(*θεῖα δόγματα*) eifrigst interessierte Männer, welche meine häufigen öffentlichen Disputationen mit Beifall aufgenommen hatten, haben mich aufgefordert, eine schriftliche Darlegung der oft erörterten dogmatischen Fragen und Antworten (*ἐπαπορήσεων καὶ λύσεων ὑποτυπώσεις*) ihnen in die Hand zu geben, eine Darlegung, die, wie jemand einmal sagte, ihnen ein Mittel gegen Vergesslichkeit, ein Anhalt (eigentlich: eine Anfeuerung, *ἐμπύρευμα*) für das Gedächtnis und ein Schutz sein könnte gegenüber dem alles verdunkelnden Einfluss der Zeit. Mannigfach verhindert, habe ich es aufgeschoben. Vieles bewog mich dazu, vornehmlich aber zweierlei. Zunächst bin ich zur Schriftstellerei nicht geschickt, da ich in weltlicher Bildung nicht unterrichtet bin, und die geistige Reife, welche die göttliche Gnade denen giebt, welche reines Herzens sind, noch nicht erreicht habe. — Dies zu gestehen schäme ich mich nicht, während die „Weisen“ unserer Tage sich [in dieser Hinsicht] in völligster Unkenntnis über sich selbst befinden*). Zweitens aber benahm mir die Undankbarkeit dieser [unserer Zeitgenossen] gegenüber den Arbeiten der heiligen Väter die Lust, dem Gebot der Liebe Folge zu leisten. Denn wenn jene durch die Werke der Väter nicht überzeugt werden, die doch unter so reichem Beistand göttlicher Gnade und Weisheit und mit so grossem philosophischen Scharfsinn und [reicher] sonstiger Bildung verfasst sind, wie möchte diese kleine, von geringer Geisteskraft und geringer sprachlicher Bildung zeugende Abhandlung sie eines Bessern belehren können!“ Diesen einleitenden Worten folgen Angaben über die Disposition der geplanten drei Bücher. Nach solcher Vorrede (col. 1268—1272) beginnt der Verfasser die gemeinsame Polemik gegen die beiden, einander aufs schroffste widersprechenden Häresien der Nestorianer und Eutychianer mit Erörterungen über ihr Verhältnis zu einander: sie können gemeinsam widerlegt werden, weil die Voraussetzungen ihres Irrtums die gleichen sind (col. 1273 A—1276 D).

„Ὅτι ἔστι φύσις ἀνυπόστατος“, diese beiden gemeinsame Voraussetzung bespricht der Verfasser zunächst, indem er

*) Im Texte Migne's sind col. 1269 A Z. 1 die Worte *ἀγροούντων· ἔπειτα δὲ καὶ ἡ τούτων πρὸς τοὺς παλαιοὺς* ausgefallen. Bei Mai, Spicileg. X, pars 2, p. 2 finden sie sich.

gegenüber den falschen Consequenzen der *δύο ἑποστάσεις* einerseits, der *μία φύσις* andererseits die Enhypostasie entwickelt (col. 1276D—1280B). Sodann widerlegt er die verschiedenartige Benutzung, welche Nestorianer wie Eutychianer von der Annahme machen, dass der Mensch aus unvollkommenen Teilen bestehe. Erstere denken deshalb, die Analogie verwerfend, die Einheit in der Person Christi anders als im menschlichen Ich, letztere leugnen eben auf Grund dieser Analogie die vollständige Integrität der beiden Naturen in Christo. Jedes Gleichnis hinkt, hält der Verfasser beiden entgegen: übrigens ist auch hier die Voraussetzung irrig, denn die Teile des Menschen sind vollkommen an sich, unvollkommen nur respectu totius (col. 1280B—1284A fin.). Dasselbe Gleichnis benutzen die Gegner weiter, um zu zeigen, dass, wie die Seele durch Vereinigung mit dem Körper leidensfähig werde, so auch der *λόγος*, wenn man eine wirkliche *ἔνωσις* der göttlichen und menschlichen Natur annähme. Auch hier ist, so entgegnet der Verfasser, die Voraussetzung unrichtig: die Seele kann nur mit leiden, weil sie an sich leidensfähig ist (col. 1284B—1285B). — Führt aber die Annahme der Vollständigkeit beider Naturen nicht doch zur Behauptung zweier Hypostasen? Keineswegs, man darf nur nicht *φύσις* und *ἑποστάσις* verwechseln (1285B—1288C). Von hier aus wird zunächst die *μία φύσις* der Monophysiten kritisiert (—1297C), sodann (—1301C) die mangelhafte *ἔνωσις κατ' ἐνέργειαν* der Nestorianer, und daran schliesst sich eine sorgfältige positive Darlegung der *ἔνωσις κατ' οὐσίαν* im Sinn des Chalcedonense und der Enhypostasie (—1305D)*). Darauf folgen (1305D—1308A) Schlussbemerkungen und dann patristische Belegstellen, die von Mai unvollständig publiciert, nur im lateinischen Text des Canisius vollständig vorliegen (col. 1308A—1316C).

Das zweite Buch wird eröffnet durch eine ausführliche Einleitung (1316D—1320A), welche von dem Streit zwischen den Monophysiten Severus von Antiochien und Julian von Halicarnass berichtet, um an diesen Bericht die Klage anzuknüpfen,

*) *ἔνωσις κατ' ἐπόστασιν* sagt der Verf. hier nicht, obgleich er eben das meint, was dieser terminus besagt. Wie wenig das Referat in Herzog's R.-E.² VIII, S. 594 richtig ist, zeigt ein einziger Satz (col. 1300B): *οἱ τῆν ἔνωσιν μὴ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατ' ἐνέργειαν ἢ ἐδόκιαν ἢ ἄλλην τινά τοιαύτην σχέσιν δογματίζαντες, κατ' οὐδὲν μὲν τῆ ἀληθείας ἐγγιζουσι.*

dass in Folge jenes Streites die Anschauung der Aphthartodoketen, der Julianisten, selbst in bislang nicht monophysitischen Kreisen Billigung gefunden habe. Nach einigen polemischen Ausführungen folgt col. 1323 ff. ein Dialog mit einem Aphthartodoketen. Die Disposition desselben hat der Verfasser selbst in der *προθεωρία* angegeben, wenn er sagt (1269 C): „Man muss zunächst die Voraussetzung erweisen, dass die Natur der Gottheit Christi und ebenso die Natur seiner Menschheit vorhanden sei und bewahrt bleibe nach der Einigung; dann erst muss man von dem gegenseitigen Verhältnis dieser beiden Naturen und von dem Modus ihres Vorhandenseins handeln“. Dementsprechend erzwingt sich der orthodoxe Collocutor, ausgehend von der Erlösungslehre, zunächst die Gleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unsern im Allgemeinen (1323 — 1326 C). Bei näherer Erörterung der Modalitäten der Incarnation stellt sich eine Differenz heraus, und, nachdem hier die Fernhaltung doketischer Vorstellungen vom Häretiker zugegeben ist (—1329 D), überträgt sich diese auf das Gebiet der Beurteilung des Leidens. Auch hier durch das Schreckgespenst des Doketismus weggewiesen (—1337 B), spitzt sie sich zu zu der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Vergänglichkeit der menschlichen Natur Christi, löst sich zwar infolge des orthodoxen Zugeständnisses der Unwirklichkeit der an sich möglichen Vergänglichkeit fast in Harmonie auf (—1341 D), kehrt aber bei der nähern dogmatischen Präcisierung wieder und bleibt trotz aller Bemühungen des Orthodoxen, das *ὁμοούσιος ἡμῖν* hinsichtlich der Möglichkeit der Vergänglichkeit auf Umwegen zu erzwingen, dennoch unüberwunden. Der Dialog kehrt deshalb zum Anfang zurück, indem der Orthodoxe dem Aphthartodoketen vorhält, dass nach seiner Anschauung Christi Werk bereits mit der Menschwerdung abgeschlossen sei. Nach überleitenden Bemerkungen und doxologischem Schluss folgt (1353 C—1357 A), durch eine kleine Vorrede eingeleitet, auch hier eine Reihe von Väternstellen, die abermals bei Mai und Migne nur unvollständig mitgeteilt ist.

Das allein gegen die Nestorianer gerichtete dritte Buch, namentlich sein Eingang, ist für die Feststellung der Personalien des Verfassers sehr wichtig. Ich versuche deshalb eine freie aber treue Übersetzung dieses Eingangs:

„Indem ich den beiden vorangegangenen*) Abhandlungen diese dritte anschliesse, um Gott meinen Dank zu zahlen, die Gottlosen an den Pranger zu stellen und über sie zu triumphieren, möchte ich den Herrn bitten, auch jetzt mir beizustehen als Helfer für meine Einsicht und durch das Wort (den λόγος) meinem Wort die Bahn zu weisen in geistgewirkter Gnade. Denn wenn ich auch diese unter meinen Händen befindliche Abhandlung gleichwie alle andere Arbeit mit Gottes Hülfe in Angriff nehme, dann wird mir diese Hülfe ein ausreichender Lohn für meine Mühe sein. Denen aber, um deretwillen und auf deren Veranlassung ich schreibe, sei diese Abhandlung ein Handgeld für meine Schuld, ob es gleich nicht gemäss dem Sollen, sondern gemäss meinem Können bemessen ist. Auch in andrer Beziehung befreit mich die jetzige Abhandlung von einer Verpflichtung. Eine alte Schuld nämlich bezahle ich mit ihr, eine Schuld, die auf Tilgung am meisten Anrecht hat. Längst schon hätte sie bezahlt sein müssen, doch wegen meiner grossen, andauernden Armut komme ich erst jetzt dazu, und auch jetzt nur mit Mühe und nicht so, wie es sein sollte“.

„Denn der Gemeinschaft eben der Ketzer, denen gegenüber ich Gott eine Siegessäule aufzustellen eben jetzt mir vorgenommen habe, über die ich triumphieren möchte, indem [ich dahin wirke, dass] sie nicht mehr im Verborgnen ihre Gottlosigkeit aufspeichern und ungesehen und unbekannt viele verführen, sondern weithin offenbar werden, damit man desto mehr vor ihnen flieht und von ihnen sich abwendet, — eben deren Gemeinschaft gehörte auch ich einst als Mitglied an (ὑπῆρχον τοῦ θιάσου μέρος). Jung, wie ich damals war, an Alter wie an Verstandesbildung, hatten sie mich an sich gerissen, indem sie zu diesem Zweck alle Mittel der Schlechtigkeit in Bewegung setzten. Ich meinerseits hatte mir eine sorgfältige dogmatische Bildung als Ziel gesetzt und war, nachdem ich an der Dogmatik — sprichwörtlich zu reden — eben mit den Fingerspitzen genascht hatte, ein Liebhaber des Ungewöhnlichen [ein Feinschmecker] geworden, und liess deshalb auch an Bereitwilligkeit nichts zu wünschen übrig. So nahmen sie mich denn, der ich wie ein blinder Wanderer war,

*) *προλαβοῦσι* ebenso z. B. de sectis 1216 B, 1221 B, und adv. argum. Severi 1928 D.

und versuchten mich in die Grube ihrer Gottlosigkeit herein zu ziehen. Doch von oben her erschien mir die göttliche Gnade und riss mich, als ich schon eine fast gewonnene Beute für sie geworden war, ihnen aus den Zähnen, indem sie eine heisse Sehnsucht nach Tugend in mir anregte und ein Verlangen*), um ihretwillen ausser Landes zu gehen**). Wie hätte nicht der, welcher Israel in der Wüste den Weg führte, auch meiner Pilgerreise Begleiter werden sollen! Er nahm mich auf***) und liess mich nicht eher, als bis er mich den Händen göttlicher Männer anvertraut hatte, die nicht nur das Auge meiner Seele von jener Krankheit völlig heilten [von jener ganzen Triefängigkeit reinigten], sondern auch mit heiligem Licht meine Seele erfüllten, indem sie durch die Bücher rechter Gottesgelehrter (*τῶν θεολόγων*), die auch für sie die Quelle der Wahrheit und aller sonstigen Tugend waren, Hand und Herz mir heiligten. Würde ich nicht mit Recht von allen Edeldenkenden der äussersten Undankbarkeit angeklagt werden, wenn ich es ertrüge, dies mit völligem Stillschweigen zu bedecken?“

„Dass ich aber nicht gleich anfangs, nicht, sozusagen, in eben der Stunde, da ich wieder sehend zu werden gewürdigt wurde, mein Dankeschreiben verfasst habe, das verzeihe mir Gott, verzeihe mir jeder einzelne unter den Freunden Gottes. Denn nicht aus Undankbarkeit habe ich bisher geschwiegen, sondern aus Furcht, damit ich nicht den Dank als Vorwand zu nehmen schiene für eine voreilige Schrift. Jetzt aber, da ein gerechter Anlass, der mir nicht Ruhe lässt, mich aufrüttelt, beile ich mich, meiner Schuld und meinem Wunsche zugleich genugzuthun. — Als glaubwürdiger als alle darf ich mich vielleicht bezeichnen, sodass ich Glauben finde für das, was gesagt werden muss, und im Stande bin, jene Gottlosen zu beschämen, wenn anders sie für Scham noch Raum haben (*ἂν ἄρα βούλωνται*). Denn Erfahrung, sagt man, ist zuverlässiger als [Belehrung durch] Worte. Christus aber sei mein Zeuge, und sein Vater mit ihm, dafür, dass ich nicht aus Hass gegen diese

*) *ἐπάξιον* muss nach dem Zusammenhang Substantiv sein = *ἐπαξίωσις*.

***) Über dies mönchische peregrinari s. meine *Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae*. 1552, p. 68 sq.

***) wie ein Adler sein Junges, — das Bild scheint im Hintergrunde zu stehen.

oder aus Liebe zu jenen gegen diese [Gottlosen] zu schreiben im Begriff bin. Ich thue es vielmehr zunächst*) deshalb, weil ich mit ihnen selbst Mitleid empfinde, sodann deshalb, weil ich die Menge derer, die sie verführt haben, zu beklagen nicht unterlassen kann**), drittens endlich habe ich, um prophylactische Hülfe denen zu gewähren, die wahrscheinlich künftig (*ὅσον οὐπω* = in nicht gar langer Zeit) noch in Gefahr geraten werden, in dieser Schrift gleichsam eine schützende Medizin zu mischen mich bemüht. Überdies nötigte mich das zum Schreiben, dass ich vor dem göttlichen Gericht mich hätte fürchten müssen, wenn meine eignen schmerzlichen Erfahrungen mich nicht zu Mitleid gebracht hätten mit andern. Dadurch wenigstens will ich dem, der mich erlöst und gerettet hat, Dank abstaten, dass ich um das Heil andrer mich bemühe. Und unwillig dürfen selbst jene nicht werden, wenn ich auszusprechen wage, was sie zu denken sich nicht scheuen. Wohlan denn, so will ich ans Tageslicht ziehen (*εἰς μέσον παρεισκευχήσωμεν*) alle ihre gegen die Wahrheit gerichteten Erfindungen, deren sie sich denen gegenüber bedienen, die in ihren mörderischen Netzen jämmerlich sich fangen lassen“. (Soweit bis col. 1360 D.)

Die nähere Ausführung des in den letzten Worten ausgesprochenen Planes entspricht genau den Angaben der *προθεωρία* (col. 1272 A u. B), sodass der sich aufdrängende Gedanke, es könnten in diesem Abschnitt eigentlich dogmatisch-polemische Ausführungen ausgefallen sein, gegenüber dieser Harmonie zwischen Ankündigung und Ausführung bald zurücktritt. Das ganze dritte Buch hat einen mehr referierenden als dogmatisch-polemischen Charakter, und wenn auch das Ich des Verfassers nach den einleitenden Bemerkungen nicht wieder erscheint, so erkennt man doch des Verfassers persönliche Erfahrungen aus dem heraus, was er zunächst berichtet. Die Nestorianer, so erzählt er, verleugnen, wenn jemand aus der Kirche zu ihnen kommt, zunächst den Theodor (v. Mopsueste) und Diodor (von Tarsus) und stellen sich auf den Boden des Chalcedonense. Sorgfältig sehen sie dann sich um nach der Lectüre dessen, den sie fangen wollen,

*) *πρωτον* statt *πρωτονος* (1360 C) ist nach dem Lateinischen zu lesen.

**) Man muss dem lateinischen Texte folgen, der griechische hat eine Lücke.

sie rühmen die orthodoxen Väter, bringen aber zugleich Bücher ihrer Richtung herbei, ohne die Namen der Verfasser zu nennen. „Lies erst“, sagen sie, „und dann erfahre, wer und wie bedeutend diese Männer gewesen sind, deren Namen du Armseliger bislang nicht einmal erfahren hattest“ (1362B). Weiter locken sie durch weltliche Vorteile: reden einem Mönch seine Askese völlig aus und versprechen einem Cleriker gute Stellen. Ja sie nehmen orthodoxe Geistliche auf, ohne von ihnen ein Ausscheiden aus dem Clerus der Kirche zu fordern; sie begünstigen geradezu solche Heuchelei. —

An diesen autobiographisch-polemischen Teil fügt sich von cap. 7 (col. 1364B) ab eine halb schon cap. 5 begonnene, referierende Polemik gegen Theodor von Mopsueste. Cap. 7—37 werden seine dogmatischen und exegetischen Ketzereien dargelegt, ohne weitere Kritik als die Kraftausdrücke der Darstellung sie enthalten. Der Verfasser, der von sachlichen Unwahrheiten, von Verläumdungen, sich fernhält, ist bei all diesen Mitteilungen davon überzeugt, dass er Unbekanntes ans Licht zieht. Seine Mitteilungen allein genügen, so meint er offenbar, die Verworfenheit Theodor's zu bezeugen. Von diesem Theodor kommt Nestorius her. Darum können auch die freundschaftlichen Briefe orthodoxer Väter an Diodor, den eigentlichen Urheber der nestorianischen Ketzerei, ihn und Theodor nicht gegen Anklagen decken. Ebenso wenig verbale Ungenauigkeiten bei ältern orthodoxen Vätern, denn nicht um einen Wortstreit handelt es sich den Nestorianern gegenüber, nein, um die Principien der Christologie. Im Nestorianismus ist derselbe Feind wieder aufgelebt, der in Paul von Samosata bereits überwunden wurde: deshalb sind Diodor und Theodor, ob sie gleich nie verurteilt sind (cap. 42. col. 1382 A B C), dennoch in gleicher Verdammnis mit ihrem Schüler Nestorius, den das Anathem erreicht hat. Darauf folgt (1384A) der Schluss, und sodann, abermals von einem Prolog eingeleitet, patristische Citate wie bei den ersten Büchern, diesmal aber nicht vor allen aus den orthodoxen Vätern, sondern vornehmlich aus Theodor, Diodor und Paul von Samosata (col. 1384B—1396, aber unvollständig, ganz bei Canisius-Basnage I. p. 582—596, die Stellen aus Theodor vollständig griechisch bei Mai, Script. vet. VI, 299—312). Welchen Zweck diese *χρησιμαίαι* haben sollen, zeigt deutlich das Schlusswort, — es ist zugleich

das Schlusswort des Buches und der ganzen Schrift contra Nestorianos et Eutychianos: „Ich glaube, dass aus diesem allen einerseits die Übereinstimmung Theodor's und seiner Genossen mit Paul von Samosata offenbar geworden ist, andererseits ihr Widerspruch und ihre Abweichungen gegenüber den heiligen Vätern. Den Lesern steht es frei der Wahrheit zuzufallen, ihr den Triumph zu lassen über die Lüge.“

Soviel über die Schrift contra Nestorianos et Eutychianos selbst. Ihre vorzügliche Disposition, die Scharfsinnigkeit ihrer Argumente und die patristische Gelehrsamkeit, von der sie Zeugnis ablegt, lässt sie als eine der bedeutendsten dogmatisch-polemischen Werke ihrer Zeit erscheinen. Doch wer war ihr Verfasser? Seinen Namen nennt er nirgends, Mönch oder Cleriker ist er zweifellos gewesen (col. 126SB vgl. die Übersetzung oben S. 23 und 1362C cap. 4 vgl. das Referat oben S. 29) und zwar wahrscheinlich ersteres. Erfährt man nämlich col. 1360A (vgl. die Übersetzung oben S. 27), dass ihn die göttliche Gnade aus den Händen der Nestorianer gerettet habe „πόθον θεριότατον ἀρετῆς ἐμβαλοῦσα“, so scheint dies combinirt mit col. 1362C. cap. 4 darauf hinzudeuten, dass der Verfasser als Mönch zu den Nestorianern kam, von ihnen sich verführen liess, es mit der Askese leicht zu nehmen, dann aber eben dadurch irre wurde an seinen Lehrern, dass sein mönchisches Gewissen reagierte. Die persönlichen Erfahrungen des Verfassers zur Feststellung seiner Persönlichkeit zu verwerten, fehlt es bei seinem eignen Schweigen über Namen und Stand hier noch an näherem Anhalt.

Über die Zeit des Verfassers aber erhalten wir hinreichende Auskunft. In der Einleitung zu lib. II (col. 1317) erwähnt der Verfasser, wie schon oben S. 24 im Referat angegeben ist, den Streit zwischen den monophysitischen Bischöfen Severus von Antiochien und Julian von Halicarnass. Die aus ihm hervorgegangene Spaltung der Monophysiten in die Severianer und Julianisten, φθαρτολάτραι (corrupticolae) und ἀφθαρτοδοξῆται (phantasiastae), ist eine Voraussetzung des ganzen zweiten Buches. Richtet es sich doch vornehmlich gegen diejenigen innerhalb der orthodoxen Kirche, welche von der Doctrin der Aphthartodoketen sich hatten anstecken lassen. Dennoch ist seit der Entstehung jener Spaltung unter den Monophysiten erst kurze Zeit verstrichen, den Streit zwischen Severus und Julian erwähnt der Verfasser als τῆν νῦν

ἐν τοῖς ὑπεραντίοις ἐπαναστᾶσαν κατ' ἀλλήλων ζυγομαχίαν (col. 1317A). Aus alle diesem folgt, dass die Bücher contra Nestorianos et Eutychianos frühestens in den zwanziger Jahren, aber jedenfalls noch in dem damaligen Menschenalter, also vor etwa 550 geschrieben sind. Denn jener Streit zwischen Severus und Julian brach aus, nicht lange nachdem der im Juli 518 erfolgte Tod des Kaisers Anastasius einer antimonophysitischen Reaction gegen die bisherige, wo nicht monophysitenfreundliche, so doch mindestens neutrale Hofpolitik Raum gemacht hatte (vgl. Hefele, Conciliengeschichte² II § 233, Herzog, R.-E.² X, S. 242f.). Severus und Julian waren, den Gewaltmassregeln Kaiser Justin's I. zuvorkommend, aus ihren Bischofsstädten geflohen, noch ehe die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Rom im Frühjahr 519 definitiv für eine entschieden antimonophysitische Politik des Hofes entschieden hatte. Schon im September 518 hatte Severus Antiochien verlassen (Evagrius, hist. eccl. IV, 4. Migne, Patrol. graec. 86, 2 col. 2709 vgl. Liberatus, Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum c. 19. Mansi concil. ampl. coll. IX, 693 B); in Alexandrien fand er, und ebenso der etwa gleichzeitig geflohene Julian eine Zuflucht. Hier in Ägypten, der Heimat des Monophysitismus, in der jetzt von den verschiedensten Seiten her monophysitische Flüchtlinge sich einfanden, führte eine bislang unbeachtet gebliebene Differenz über die Auffassung der *μία φύσις* alsbald zum Streit zwischen den beiden Häuptern der Monophysiten. Julian hielt es für eine notwendige Consequenz des Monophysitismus, eine Verklärung der menschlichen Natur in Christo zur *ἀφθαρσία* bereits von der *ἐνωσις* der Naturen herzuleiten: in der *μία φύσις* Christi ist ihm ein physischer Unterschied (*φυσικὴ διαφορά*) zwischen einer unvergänglichen göttlichen und einer vergänglichen menschlichen Natur nicht mehr vorhanden (vgl. Leontius, de sectis col. 1229). Severus dagegen, auf dessen Lehre wir später noch genauer werden eingehen müssen, glaubte die *ἀφθαρσία* der menschlichen Natur in Christo erst seit der *ἀνάστασις* datieren zu müssen, eine begriffliche Unterscheidung der unvergänglichen göttlichen und der vergänglichen menschlichen Natur hielt er für verträglich mit der Annahme einer *μία φύσις*, doch bezeichnete er diese *μία φύσις* ausdrücklich als *σύνθετος* (vgl. unten § 4). Diese Differenz hinsichtlich der Auffassung der *μία φύσις* war, wie gesagt, nicht erst jetzt entstanden —

schon bei Cyrill einerseits, Eutyches andererseits lässt sie sich beobachten —, aber erst jetzt im Streit zwischen Severus und Julian wurden die Monophysiten ihrer als trennender Differenz sich bewusst, erst jetzt begann auch die theologische Reflexion genauer mit diesen Fragen sich zu beschäftigen. Wann dies war, wann der Streit zwischen Severus und Julian ausbrach, lässt sich genauer, als es oben geschehen, nicht angeben. Die wichtigsten Quellen*) verknüpfen eng die Übersiedlung der beiden Bischöfe nach Alexandria und den Ausbruch des Streites (Liberatus a. a. O., Leontius, de sectis col. 1229 CD). Vor dem dritten Jahrzehnt des Jahrhunderts aber sind die Verhältnisse, welche das zweite Buch der Schrift contra Nestorianos et Eutychianos voraussetzt, schwerlich vorhanden gewesen. Frühestens in den zwanziger Jahren kann die Schrift contra Nestorianos et Eutychianos geschrieben sein.

Dies bestätigt sich in dem dritten Buche der Schrift col. 1364D. Der Verf. spricht hier von der Kirche der syrischen Hauptstadt als der Kirche τῆς πάλαι μὲν Ἀντιόχου, νῦν δὲ θεοῦ πόλεως καλουμένης. Den Namen Theupolis erhielt Antiochien, als es nach dem Erdbeben am Mittwoch den 29. November 528 neu wieder aufgebaut wurde (Theophanes ed. de Boor. 1881, I p. 177 sq.). In den sog. Akten der collatio cum Severianis des Jahres 531 (Mansi VIII, 817) wird der neue Name Antiochiens bereits neben dem alten gebraucht. Vor 529 also ist die Schrift contra Nest. et Eut. nicht geschrieben. Man könnte versucht sein, den term. a quo noch weiter hinabzurücken, wenn man beobachtet, dass der Verf. der Schrift contra Nestorianos et Eutychianos den μέγας Διονύσιος kennt (col. 1288C. 1304D), ja ausdrücklich ein pseudoareopagitisches Citat als „Dionysii Areopagitae aetatis apostolorum de divinis nominibus“ einführt (in den bei Migne nicht vollständig gedruckten *χορήσεις* zu lib. II, Canisius-Basnage I p. 571). Denn es ist allbekannt, dass noch bei der collatio cum Severianis (traditionell: 533, richtiger wohl 531, vgl. unten § 19) der Sprecher der Orthodoxen, Hypatius von Ephesus, die Echtheit der Schriften des Areopagiten bezweifelte (Mansi VIII, col. 821 D). Allein aus dieser Äusserung des Hypatius

*) Victor Tununensis, der in seinem Chronicon (Gallandi XII, p. 229) von dem Streit ad annum 539 berichtet, kann nicht in Betracht kommen.

darf man nicht zuviel schliessen; die Frage, wann und wo die schon von dem Monophysiten Severus eifrig benutzten pseudo-areopagitischen Schriften (vgl. Lequien, opera Joannis Damasc. I, dissert. Damasc. fol. XXXVIII vers., ferner beispielsweise das Citat aus Dionysius in dem bei Mai, Scriptor. vet. nov. coll. VII, p. 71 gedruckten Fragment des Severus) in orthodoxen Kreisen zuerst benutzt sind, ist noch nicht entschieden. Der Verfasser unserer Schrift könnte selbst einer der ersten sein, die den Areopagiten anerkannten. Wir werden später auf diese Frage zurückkommen.

Ebenso sicher ist der term. ante quem für die Schrift contra Nestorianos et Eutychianos zu bestimmen. Er ergibt sich aus dem dritten Buche. Dass dieses vor dem Concil von 553, ja vor dem ersten Edicte Justinian's gegen die drei Capitel, also vor 544 (Hefele, Conciliengeschichte² II, S. 810) geschrieben ist, zeigt nicht nur die Bezeichnung der Synode von Chalcedon als der *τελευταία πασῶν* (col. 1381 A) und das Eingeständnis, dass Diodor und Theodor bislang nicht verurteilt seien (col. 1381 A, cap. 42 initio), sondern mehr noch der gesamte Inhalt. Nach dem ersten Edict gegen die drei Capitel hätte der Verf. nicht mehr sagen können, dass er die verborgene Schlechtigkeit der Verehrer Theodor's von Mopsueste ans Licht ziehe (col. 1357 C), hätte nicht meinen können, mit seinen Citaten aus den Werken Theodor's und Diodor's (col. 1383 ff. Canisius-Basnage 582 ff.) etwas mitzuteilen, das nur ihm, dem frühern Nestorianer, bekannt sei (col. 1377 B). In der Zeit des Dreicapitelstreites hätte der Verfasser ferner nicht soviel Mühe gehabt, die von ihm benutzten Schriften Theodor's sich zu verschaffen (col. 1354 C), in der Zeit hätte er auch den Brief des Ibas an Maris und die gegen Cyrill gerichteten Schriften Theodoret's nicht unerwähnt lassen können. Zwischen ca. 529 und 544 also sind die Bücher adversus Nestorianos et Eutychianos geschrieben, ihr Verfasser ist ein Theologe der Zeit Justinian's.

Auf den Inhalt dieser Bücher gegen die Nestorianer und Eutychianer noch näher einzugehen, haben wir hier zunächst keine Veranlassung. Wir wenden uns vielmehr gleich derjenigen unter den übrigen Schriften der uns beschäftigenden alten Sammlung zu, welche die Zugehörigkeit zu den Büchern contra Nestorianos et Eutychianos am deutlichsten zur Schau trägt.

Dies ist die *ἐπίλυσίς τῶν ἐπὶ Σευήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν*, die Schrift *adversus argumenta Severi* (col. 1915—1946).

§ 3. Die Schrift *adversus argumenta Severi*,

ein späteres Werk des Verfassers der *tres libri adv. Nestorianos et Eutychianos*.

Dass die *ἐπίλυσίς τῶν ἐπὶ Σευήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν* von demselben Verfasser herrührt wie die Bücher *contra Nestorianos et Eutychianos*, das macht schon ihr Eingang zweifellos. „Was ich früher“, so beginnt der Verfasser, „der wahren Lehre gemäss aus den heiligen Vätern gesammelt habe gegen die Nestorianer und Eutychianer, das genügt mit Gottes Hilfe zur völligen Widerlegung der hohlen Gedanken ihrer thörichten Weisheit (*τῶν ματαίων λογισμῶν τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*). Da sie aber, weil sie „Erfinder schlechter Dinge“ sind — um des göttlichen Apostels Wort (Röm. 1, 30) zu gebrauchen — nicht*) aufhören, klügelnde Fragen auszusinnen, und infolgedessen den meisten den Schein erwecken, als gebrauchten sie jetzt neue Argumente, die in meinen frühern Widerlegungen noch nicht berücksichtigt seien, so war ich genötigt, der Aufforderung eurer göttlichen Liebe nachkommend, dem, was in jenen [Büchern] zwar enthalten ist, aber nicht bis ins Einzelste ausgeführt wurde, einen Nachtrag hinzuzufügen, damit ihr der thörichten Weisheit gegenüber ausser jenen auch diese, wie ich glaube, nicht verächtlichen Argumente zur Hand habet und so treu zur Wahrheit stehet“. In diesem Satze ist die Rückbeziehung auf die Schrift *contra Nestorianos et Eutychianos* besonders wegen des doppelten *ψευδώνυμος γνώσις* (cf. *contra Nest. et Eut.* col. 1269B und 1316D) und wegen der Anrede der *κατὰ θεὸν ὑγαπῶντες* zweifellos. Ein ebenso unbestreitbarer Beweis für die Identität der Verfasser liegt in dem zweiten Hinweis auf den *προῶτος λόγος τῆς πραγματείας τῆς γενομένης ἡμῖν κατὰ τῶν ἐναντιοδοκητῶν* (1936C). Schon diese Bezeichnung des lib. I *contra Nest. et Eut.* als *κατὰ τῶν ἐναντιοδοκητῶν* ent-

*) Dass hier ein *οὐκ* fehlt, wird mir auch dadurch nicht zweifelhaft, dass auch der *cod. Turrian.* (vgl. den *lat. Text*) es nicht bot.

scheidet; auch lässt sich die Stelle angeben, auf die der Verf. der *ἐπίλυσις* a. a. O. sich zurückbezieht, es ist contra Nest. et Eut. col. 1276D ff. Endlich zeigt sich die Identität der Verfasser so offenbar in der Art der Argumentation, in der Sprache und in den entwickelten dogmatischen Anschauungen, dass es Zeitverschwendung wäre, hierbei länger zu verweilen. — Zeichen ihrer Entstehungszeit trägt die Schrift nicht weiter zur Schau, doch wir wissen aus dem Eingang genug: sie ist einige Zeit nach den Büchern contra Nestorianos et Eutyhianos geschrieben; ob als selbständige Schrift oder als Teil eines uns noch unbekanntem Ganzen, das lässt sich hier nicht entscheiden. Doch nötigt das Fehlen eines Schlusses dazu, diese Frage aufzuwerfen. Ihre Beantwortung wird sie in § 14 finden.

Dem Inhalte nach ist die Epilysis eine Ergänzung zu den älteren Büchern adv. Nest. et Eut. Die Monophysiten waren dort mit den Nestorianern zugleich im ersten Buche bekämpft, aber, während im zweiten Buche die eine Fraction derselben, die Aphthartodoketen, einer besondern Widerlegung gewürdigt war, gleichwie im dritten Buch die Nestorianer, hatte sich der Verfasser gegen die Severianer damals nicht besonders ausgelassen. Dies geschieht nun hier.

Die Schrift ist ein Dialog. Doch hat der *ἀνέγαλος*, der Severianer, nicht mehr zu thun, als kurz seine Bedenken und Fragen zu stellen, der Orthodoxe lässt ihnen dann eine ausführliche Auseinandersetzung, eine *ἐπίλυσις τῶν προβεβλημένων συλλογισμῶν* folgen. In der Reihenfolge, so erklärt unser Verfasser (1916D), habe er sich trotz der durch die dialogische Form gebotenen Modificationen an die Reihenfolge der Einwendungen gehalten (1916C; *ἀπορρήμάτων* oder *ἀπορρήσεων* ist zu lesen statt des sinnlosen *ἀπὸ ῥημάτων*). Es hat ihm also eine gegnerische Schrift vorgelegen. Dass diese von Severus selbst hergerührt hat, macht ihr Inhalt und die Überschrift der *ἐπίλυσις* wahrscheinlich: weitere Spuren wohl eben dieser Schrift werden sich unten (§ 18) gelegentlich zeigen. Den *ἀπορρήματα* des Severus entsprechend, zerfällt nun die *ἐπίλυσις* in etwa 8 ziemlich scharf von einander sich abgrenzende *ἐπιλύσεις*, deren Inhalt durch die folgenden, kurz formulierten und frei reproducirten, severianischen Einwendungen charakterisiert sein mag:

- 1) Hat Christus individuelle Menschennatur angenommen?

Und wenn das, was soll dann die Unterscheidung von *φύσις* und *ὑπόστασις*? 1915D—1917D.

2) Wenn *ὑπόστασις* das *καθ' ἑαυτὸ ἐπάρχον* ist (das *ἄτομον*), wie verträgt sich damit die Zweiheit [der Naturen]? Nur die *μονὰς* ist *ἄτομον*, alle andern Zahlen deuten auf eine teilbare Vielheit, 1917D—1921B.

3) Wenn auch inbezug auf die Trinitätslehre die Verschiedenheit von *φύσις* (*οὐσία*) und *ὑπόστασις* zugegeben ist, so ist doch dem Geheimnis der Menschwerdung gegenüber eine andre Terminologie sachgemäss (cf. Severus bei Mai, *Script. vet. nov. coll. VII. p. 71 col. a*) und der Tradition entsprechend, 1921B—1925B.

4) Es ist Verleumdung, wenn man unser *μία φύσις σύνθετος* mit einer *μία φύσις ἀπλή* für gleichbedeutend hält, 1925B—1928B.

5) Gegenüber allen Einzelwesen (*μοναδικά*; das Wort schillert hier offenbar hin zu dem Begriff des nur in der Einzahl vorhandenen Wesens) sprechen wir doch von *μία φύσις*, weshalb nicht bei Christo? 1928B—D.

6) Dass einige Väter von zwei Naturen in Christo sprechen, leugnen wir nicht, doch was sie zu ihrer Zeit durften, erscheint heute wegen der nestorianischen Verdrehung der Zweinaturenlehre unthunlich (vgl. Severus bei Mai a. a. O. p. 9 col. b), 1928D—1929D.

7) Doch erkennen auch wir zwei Naturen an, wenn auch nur *μόνη τῇ ἐπινοίᾳ*. Ist das *σύγχυσις*, wie entgeht ihr dann mit der Annahme einer Hypostase dem Vorwurf der *σύγχυσις*? 1929D—1936C.

8) Wie ist eine *ἔνωσις* denkbar, die das *μία φύσις* ablehnt, ohne dass sie bei der nestorianischen Consequenz der *δύο ὑποστάσεις* ankäme? 1936D—fin. 1946D.

Was unser Verfasser diesem severianischen Monophysitismus entgegenhält, das kann nur in dem Ganzen seiner dogmatischen Anschauung verstanden werden. Aus diesem Grunde und um für die Beurteilung der ferner zu besprechenden Schriften ein wichtiges Kriterium zu erhalten, ist es zweckmässig, an diesem Orte auf die dogmatische Stellung unsers Verfassers einzugehen, wenn auch die nicht zu vermeidende Ausführlichkeit dieses dogmengeschichtlichen Excurses die kritische Untersuchung

der Schriften der alten Sammlung der opera Leontii zunächst unterbricht.

§ 4. Die dogmatische Stellung des Verfassers der tres libri adversus Nestorianos et Eutychianos und der Epilysis.

Die Frage nach dem Verhältnis der Orthodoxie des sechsten Jahrhunderts zu den Severianern hat ein allgemeineres Interesse: von der richtigen Beurteilung dieses Verhältnisses hängt die rechte Würdigung der dogmengeschichtlichen Stellung und der Kirchenpolitik Justinian's ab. Justinian's Regierungszeit hat, auch dogmengeschichtlich beurteilt, den abschliessenden Charakter, den sie auf so vielen andern Gebieten zur Schau trägt. Erst unter Justinian's Regierung und mit Justinian's Hülfe ist eine chalcedonensische Orthodoxie im Orient zum Siege gekommen. Dies von der herrschenden Anschauung abweichende Urteil wird, so hoffe ich, durch das Ganze meiner Untersuchung bewiesen werden. Hier haben wir zunächst nur die Grundlagen zu legen für den allmählichen Weiterbau. Mit wenigen, auf einzelne Quellennachweise verzichtenden Bemerkungen müssen wir dabei zurückgreifen auf die christologischen Streitigkeiten der früheren Zeit

1) Die christologischen Aussagen der neutestamentlichen Schriftsteller gehen aus von der historischen Person Jesu. Auch den meisten der sog. apostolischen Väter — dem Barnabasbrief wohl am wenigsten — steht der geschichtliche Jesus, der erhöhte Herr, im Mittelpunkt ihrer Gedanken von Christo. Bei den Apologeten wird das anders: sie nehmen bei dem Logos, bei dem vorweltlichen Sein Christi den Ausgang ihrer christologischen Speculation, und während noch Irenäus in dieser Hinsicht starke Einwirkungen der urchristlichen Anschauung zeigt, kam durch die Alexandriner die apologetisch-philosophische Anschauung im Orient immer mehr zur Herrschaft. Nur bei den dynamistischen Monarchianern erhielt sich ein archaischer Rest. Derselbe ist freilich nicht darin zu suchen, dass sie die Präexistenzvorstellung überhaupt verwarfen. Denn die ältesten Formen christologischer Anschauung, die wir kennen, sind prä-existentianisch, und diese ältesten Formen vertragen sich sehr

wohl mit dem Ausgehen von der historischen Person Jesu: dem Glauben, der Jesu Herrlichkeit schaut, wächst diese Person immer mehr hinaus über diese Welt, sodass ihm die Präexistenzvorstellung zu einem Grenzbegriff wird, zu einem Verzicht auf empirische Erklärung der geschichtlichen Erscheinung Jesu. Den Monarchianern trat aber die Präexistenzvorstellung in dieser Form nicht mehr entgegen. Der philosophischen Logoslehre gegenüber vertraten sie deshalb trotz ihrer Abweisung auch der ältern präexistentianischen Auffassungen einen archaischen Standpunkt, weil auch sie noch von der historischen Person Jesu ausgingen. Durch die Verurteilung Paul's von Samosata ward dieser archaische Rest beseitigt. Die philosophische Logoslehre war nun der anerkannte Ausgangspunkt der Christologie. Ein Jahrhundert lang bemühten sich sodann die Theologie und die Politik, eine einheitliche Vorstellung über die Art des vorweltlichen Seins Christi durchzusetzen. Seit 381 war dies Ziel erreicht. Über den Logos und sein Verhältnis zum Vater und Geist wusste man nun sehr genaue Angaben zu machen, — aber noch ehe man soweit war, rächte sich die Verschiebung des Ausgangspunktes der christologischen Aussagen, welche durch die Apologeten inaugurirt war. Eben das, von dem man früher ausgegangen war, die historische Persönlichkeit Jesu, war nun ein unfassbares Rätsel geworden. Wo blieb die menschliche Persönlichkeit Jesu, wo blieb die Möglichkeit ethischer Würdigung seines Lebens und Leidens, wenn man in dem historischen Jesus zunächst nur den göttlichen Logos sah? Oder wo blieb die Einheit der geschichtlichen Person, wenn man zugleich die Gottheit und die Menschheit Jesu festhalten wollte?

Längst hatte man sich gewöhnt, der Person Jesu gegenüber von einer göttlichen und einer menschlichen Natur zu sprechen. Über die göttliche Natur wusste man nun Bescheid, — die ganze bisherige Entwicklung aber trug ihre Fehler offen zur Schau, solange nicht auch die menschliche Natur und die wirkliche Einheit beider Naturen in der historischen Person Jesu gesichert war. Die Vollständigkeit der menschlichen Natur war, seit Apollinaris offen auf Kosten derselben die Einheit der Persönlichkeit Jesu festzustellen versucht hatte, ein anerkanntes Postulat geworden. Dennoch hatte keine der beiden im vierten Jahrhundert sich entgegenstehenden theologischen Schulen eine Lösung des

Problems gefunden, welche allen anerkannten Forderungen gerecht geworden wäre. Die antiochenische Schule war dazu schon deshalb nicht imstande, weil ihre Anschauung nicht innerhalb der Entwicklungslinie lag, welche durch die dogmengeschichtlichen Ereignisse seit der apologetischen Zeit bezeichnet war. Der Verfasser der Schrift *contra Nestorianos et Eutychianos* lib. III (col. 1388D ff. besonders 1392D) hat Recht, wenn er einen Zusammenhang der antiochenischen Christologie mit Paul von Samosata behauptet (vgl. Harnack in der *Theol. Literaturzeitung* 1883 col. 566)*). Die Christologie der Antiochener unterscheidet sich von der ältern der dynamistischen Monarchianer nur durch die schuldige Rücksichtnahme auf das Nicaenum, ihre Christologie ist die an die zweite Person der Trinität, nicht mehr an die göttliche *μὴν*, angeknüpfte Anschauung der dynamistischen Monarchianer. Man würde freilich zuviel sagen (vgl. Thomasius, *Dogmengeschichte* I, S. 329), wenn man behauptete, der antiochenische Christus sei eine Person, deren eigentliches Subject der Mensch Jesus sei. Consequent durchgeführt würden die Gedanken der Antiochener allerdings bei dieser Anschauung ankommen, und soweit von einer Einheit der historischen Person des Herrn bei ihnen geredet werden kann, soweit sind sie bereits bei dieser Anschauung angelangt. Aber eben das ist charakteristisch für die antiochenische Christologie, dass sie so ausschliesslich nicht mehr von dem historischen Christus ausgeht; sie hat einen doppelten Ausgangspunkt. Der eine ist der präexistente *filius dei*, der andre der von Maria geborne *filius David*. Beide verhalten sich zu einander wenig anders als der Mensch Jesus und die göttliche *μὴν* im dynamistischen Monarchianismus. Die Vollständigkeit beider Naturen war bei dieser Anschauung freilich leicht festzuhalten, eine wirkliche Einigung der Naturen aber vermochten die antiochenischen Formeln nicht deutlich zu machen. Man erkannte zwar die Forderung an, dass in Christo ein *εἶς* müsse angeschaut werden können, aber man wurde dieser Forderung nur scheinbar gerecht durch einen, dem doppelten Ausgangspunkte entsprechenden Wechsel des Beur-

*) Schon im vorigen Jahrhundert ist auf diese Verwandtschaft hingewiesen u. a. von Feuerlin, *Diss. de haeresi Pauli Sam.* und von J. G. Ehrlich, *Diss. de erroribus Pauli Sam.* Lips. 1745 p. 21—31.

teilungsstandpunktes (*οὔτε δύο γὰρ ἐν υἱοῦς οὔτε δύο κυρίου, ἐπειδὴ . . . εἷς υἱὸς κατ' οὐσίαν*, Symbol Theodor's von Mopsueste, Mansi IV, p. 1349C, Hahn, Bibliothek der Symbole S. 231; *δύο υἱοὺς τοῦ Δαβὶδ οὐ λέγω*, Diodor bei Leontius, contra Nestorianos et Eutychianos col. 1388A) und durch Beiseitstellung der Zerteilung Christi für die Praxis (*Divido naturas, sed conjungo reverentiam*, Nestorius, sermo I. übersetzt von Marius Mercator. Migne P. L. 48, col. 762A). Factisch blieb Christus ein *ἄλλος καὶ ἄλλος*, ein Nebeneinander von zwei *ἁγύσεις* oder *ὑποστάσεις* oder *πρόσωπα*, ein Nebeneinander von zwei *υἱοί*. An diese Christologie konnte die Entwicklung nicht anknüpfen, ohne ihre bisherige Richtung aufzugeben.

Die Alexandriner dagegen hielten sich ganz innerhalb der von den Apologeten her laufenden Entwicklungslinie. War den Apologeten die Menschwerdung nur ein Widerfahrnis, eine That des Logos gewesen, der man im System tiefere Bedeutung nicht abgewonnen hatte, so hatte man seit Irenäus und Origenes allerdings viel gelernt. In dem menschengewordenen Logos wollte man den Vollzug der rein physisch gedachten Erlösung der Menschen anschauen, die Beschaffung der *ἀφθαρσία* für die der *φθορά* anheimgefallne menschliche Natur. Die *ἑνωσις φυσική* der beiden Naturen in Christo war deshalb den Alexandrinern ein religiös wertvoller Begriff. Und von hier aus war ihnen auch die Vollständigkeit der menschlichen Natur ein religiöses Postulat, *τὸ γὰρ ἀπόσληπτον, ἀθιρόρευτον* (Gregor. Nazianzen. or. 50, [sive ep. ad Cledonium I] Migne P. G. 37, col. 181C).

2) Trotzdem ist noch bei Cyrill*) die alte Grundlage unverkennbar: von dem Logos geht er aus, der Logos bleibt das Personbildende in dem Gottmenschen oder, mehr im Geiste Cy-

*) Eine genaue dogmengeschichtliche Monographie über Cyrill ist ein dringendes Bedürfnis. Die allgemeineren Darstellungen in den Dogmengeschichten und auch bei Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II². 1853, S. 64—83 und Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi. 1881, S. 109—114 genügen nicht; Kopallik, Cyrillus von Alexandrien. Mainz 1881, hat ein wertloses Heiligenbild mit ultramontanem Pinsel gemalt. Die folgenden Ausführungen können und wollen nicht die Lücke ausfüllen, doch hoffe ich einige Gedanken, die mir besonders betonenswert zu sein scheinen, in schärferes Licht rücken zu können.

rill's geredet, er bleibt, indem er einen beseelten Leib und eine vernünftige Seele annehmend Mensch wird, die eine Persönlichkeit, die er vor der Menschwerdung war — *μεμένηκε γὰρ ὅπερ ἦν, τοῦτ' ἔστι φύσει θεός· προσλαβὼν δὲ καὶ τὸ εἶναι ἀνθρωπος, ἦτοι γενέσθαι καθ' ἡμᾶς ἐκ γυναικὸς κατὰ σάρκα, πάλιν εἰς μεμένηκεν εἰός· πλὴν οὐκ ἄσαρκος, καθὰ καὶ πάλαι, ἦτοι πρὸ τῶν τῆς ἐνανθρωπήσεως καιρῶν, ἀμφιασόμενος δὲ ὡσπερ καὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν* (Cyrill ep. II ad Succensum Migne 77, col. 240 B). Als sein Fleisch nimmt der Logos das Fleisch an, macht sich zu eigen, was des Fleisches ist, und teilt umgekehrt dem Fleische mit, was *φυσικῶς* nur dem *λόγος* eignet (vgl. Thomasius, Dogmengesch. I S. 333 ff., Dorner, II² S. 77, Schultz, S. 112 ff.). Dass Cyrill dabei eine *ἀλλοίωσις* der Naturen abwies, ist bekannt: *ἐννοοῦντες τοίνυν* — nur diese Stelle will ich citieren — *τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸν τρόπον. ὁρῶμεν ὅτι δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως· ἡ γὰρ σὰρξ σὰρξ ἐστὶ, καὶ οὐ θεότης, εἰ καὶ γέγονε θεοῦ σὰρξ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ λόγος θεός ἐστι καὶ οὐ σὰρξ, εἰ καὶ ἰδίαν ἐποιήσατο τὴν σάρκα οἰκονομικῶς* (ad Succ. ep. I, Migne 77, col. 232 C, vgl. die Ausführungen de incarnat. unigen. Migne 75, col. 1197 D ff.). Selbst nicht geboren werdend, selbst nicht leidend und sterbend, macht sich der Logos diese Widerfahrnisse seines Fleisches selbst zu eigen (cf. z. B. ep. 4. Migne 77, col. 45 D u. 45 A; ep. 39, Migne 77, col. 180 C). Auch die von den Kappodokiern noch gebrauchten Begriffe *χωρῆσις*, *σύγχυσις* u. s. w. hat Cyrill ausdrücklich zurückgewiesen (z. B. ep. ad Acacium Migne 77, col. 200 A). Dennoch redet man nicht selten von einem cyrillischen Monophysitismus. Mit welchem Rechte? Diese Frage hat gerade für Justinian's Zeit eine besondere Bedeutung.

Wenn Cyrill den Antiochenern gegenüber die Einheit der historischen Persönlichkeit Christi behauptet, so bedient er sich in der Regel der Worte *εἰς* oder *εἰς καὶ ὁ αὐτός* oder *εἰς εἰός* oder *εἰς Χριστός*. Die bekannten Briefe an Nestorius haben andre Termini überhaupt nicht. Bekanntlich aber benutzt Cyrill auch die ursprünglich apollinaristischen, von ihm für athanasianisch gehaltenen Worte: *ὁμολογοῦμεν . . . οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα εἶόν, μίαν προσκνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκνουμένην*

(Athanasii opp. ed. Montfaucon, 1695, II p. 1; kritisch ediert von Caspari, Ungedruckte . . . Quellen zur Geschichte des Taufsymbols I. 1866, S. 151ff.: bei Cyrill am vollständigsten citiert de recta fide ad reginas, Migne 76, col. 1212), und ohne die Antithese gegen das *δύο φύσεις* findet das *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη* sich bei Cyrill sehr häufig. Diese Formel wird falsch verstanden, wenn man die *μία φύσις* als die durch Addition der Naturen entstandene neue Summe auffasst. Nicht von *μία φύσις Χριστοῦ* redet Cyrill, sondern von *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη*. Die Natur des Logos ist eine und bleibt eine auch als *σεσαρκωμένη*; — *μία γὰρ ὁμολογουμένως ἢ τοῦ λόγον φύσις ἴσμεν δὲ ὅτι σεσαρκωταί τε καὶ ἐνηθρόωπησεν* (ep. ad Acacium, Migne 77, col. 193B). Nicht infolge der *ἐνωσις* ist die *μία φύσις* Christi entstanden, sondern sie ist geblieben trotz derselben und ist durch dieselbe eine *μία φύσις σεσαρκωμένη* geworden. Nichts zeigt so deutlich wie diese Formel, wie völlig Cyrill's Christologie vom Logos ausgeht. Die Annahme der menschlichen Natur hebt nicht nur die Einheit der Persönlichkeit des Logos nicht auf, sondern nicht einmal die Einheit der *φύσις*. Die menschliche Natur kommt zwar hinzu zu der des *λόγος*, allein diese *ένθεσις* hebt die Einheit der *φύσις τοῦ λόγον* nicht auf, *οὐ γὰρ ἐπὶ μόνων τῶν ἀπλῶν κατὰ φύσιν τὸ ἐν ἀληθῶς λέγεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ ένθεσιν σενηγμένων ὁποῖόν τι χοῦμά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος* (ad Succensum I, Migne 77, ep. 46, col. 241B, cf. quod unus sit Christus, Migne 75, col. 1285C.). Man kann deshalb nach Cyrill auch nach der *ἐνωσις* von *μία φύσις τοῦ λόγον* reden, ohne damit die Menschheit Christi zu beeinträchtigen: die Erwähnung der Menschheit liegt eben in dem *σεσαρκωμένη*, das hinzugefügt wird (ad Succensum, ep. II. Migne 77, col. 244A). Man wird den Gedanken sich am leichtesten erläutern durch das in vieler Hinsicht unzureichende, aber noch von Cyrill nicht verschmähte Bild eines bekleideten oder unbekleideten Menschen. Das *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη* bedeutet für Cyrill nicht viel mehr als das *εἷς νόος*. Das nur bedeutet es mehr, dass es deutlicher noch als das *εἷς νόος* darauf hinweist, dass die menschliche Natur eine selbständige Bedeutung für Cyrill nicht hat; sie hat nie für sich subsistiert und subsistiert nicht für sich, sondern ist *καθ' ὑπόστασιν* dem Logos zu eigen

geworden, sodass er, der εἶς, die ἰδιώματα beider Naturen εἰς ἐν συλλέγει (de incarn. unigen., Migne 75, col. 1244B).

Völlig klar werden diese Gedanken erst, wenn man die Formel zu verstehen sucht, welche Cyrill am häufigsten anwendet, die Formel ἐκ δύο φύσεων εἶς. Wie kann Cyrill, so fragt jeder moderne Mensch, in dieser Weise das πρὸ τῆς ἐνώσεως und μετὰ τὴν ἐνωσιν unterscheiden? Vor der ἐνωσις ist doch die menschliche Natur erst recht nicht vorhanden gewesen? Nach unsern Begriffen allerdings nicht, anders aber nach den Begriffen jener Zeit. Das menschliche Individuum entsteht erst durch die Geburt, die menschliche Natur aber besteht vor den einzelnen Individuen als die Gesamtheit der Wesenseigentümlichkeiten der Gattung. Christus hatte nach Cyrill zwar menschliche φύσις, d. h. der Logos hatte die sämtlichen Wesensmerkmale der menschlichen Natur angenommen als Bestimmtheiten seines individuellen Seins, individueller Mensch aber war er nicht. Aus diesen Voraussetzungen erklärt sich das ἐκ δύο φύσεων εἶς.

Dass dies Cyrill's Gedanken gewesen sind, darf man zuversichtlich behaupten. Doch muss daneben stark betont werden, dass Cyrill noch nicht imstande gewesen ist, diese Gedanken in klarer Weise und mit gesicherter Terminologie darzulegen. Dies zeigt sich besonders im Gebrauch der termini φύσις und ἐπόστασις. Innerhalb der trinitarischen Speculation hatte die alexandrinische Theologie während des vierten Jahrhunderts verlernt, οὐσία (oder φύσις) und ἐπόστασις als identische Begriffe zu gebrauchen. Dort nahm die Theologie schon im endenden vierten Jahrhundert an, dass, wie die Epilysis des Leontius col. 1924C und 1925BC in bezug auf Trinitätslehre und Christologie ausführt, φύσις und ἐπόστασις sich zu einander verhielten wie Gattungsmerkmale und Individuum, κοινόν und ἴδιον. In der christologischen Speculation aber wirkte die alte Terminologie nach: φύσις und ἐπόστασις braucht Cyrill hier mehrfach promiscue, sodass also ἐπόστασις auch für das κοινόν der Natur, φύσις auch für die individualisierte Natur gebraucht wird, vgl. die bei Lequien, opera Jo. Damasc. I, p. 37 not. citierten Stellen: εἶς λοιπὸν εἶός, μία φύσις αὐτοῦ (ep. ad Eulogium, Migne 77, col. 225D*); ἀσύγ-

*) Diese Stelle ist nach dem oben S. 42 Gesagten zu erklären, denn Cyrill fährt fort: ὅς σαρκωθέντος τοῦ λόγου.

χρτοι αὐ γύσεις ἴγουν ἑποστέσεις (Schol. de incarnat., Migne 75, col. 1381 B); ἡ τοῦ λόγου γύσεις ἴγουν ἡ ἑπόστασις, ὁ ἔστω ἀν-
 τὸς ὁ λόγος (Defensio anathem. 2 contra Theodoretum, Migne 76, col. 401 A)*). Erschwert wurde dem Cyrill die Vermeidung dieser terminologischen Verwirrung dadurch, dass die Antiochener, vielleicht infolge der Nachwirkung aristotelischer Einflüsse, die durch Paul von Samosata von den römischen Monarchianern hergeleitet werden könnten, in der Christologie ebenso entschieden, wie im vierten Jahrhundert die Schüler Lucian's in bezug auf die Theologie, die γύσεις nur als individuelle anerkennen wollten und deshalb γύσεις und ἑπόστασις zu unterscheiden gar keinen Anlass hatten. Re-

*) Eine sehr richtige und vollständige Erkenntnis dieser Verhältnisse zeigen die orthodoxen Collocutores bzw. der Vorsitzende der Collatio cum Severianis des Jahres 531, und es sei mir gestattet, durch einen Abdruck der beachtenswerten Äusserungen auf dieselben besonders hinzuweisen: Contradicentes dixerunt: In epistula duodecim capitulorum [Cyrillus] duas subsistentias [ἑποστέσεις] pro duabus naturis [γύσεις] dicit. Episcopus: Antiqui patres et maxime Romani pro substantia [οὐσία] et natura [Ms. naturam, γύσεις] subsistentiam [ἑπόστασις] nuncupabant. Unde sicut unam naturam et unam substantiam ita et unam subsistentiam sanctae trinitatis esse dicebant. Orientalibus vero sanctis patribus pro persona suscipientibus subsistentiam, et sicut tres personas ita et tres subsistentias in sancta trinitate dicentibus, per multa tempora dissidium factum est inter orientales et occidentales sanctas ecclesias; orientalibus quidem occidentales Sabellianorum sectam defendere suspicantibus, quia unam dicebant esse in trinitate subsistentiam, occidentalibus vero orientales Arianam sectam sequi dicentibus eo, quod tres subsistentias in [lies: i.e. = id est] tres alterius substantiae vel naturae personas proferrent secundum imitationem Arii. Quam divisionem per sanctum Athanasium deus univit. Utriusque enim linguae peritus utrasque partes per dei gratiam ad concordiam revocavit, et ab eo tempore usque in hodiernum diem, et apud nos et apud Romanos, sicut una substantia et una natura in trinitate suscipitur, et sicut tres personas in sancta trinitate confitemur, ita et tres subsistentias glorificamus. Si (Ms. sic) auditis igitur, quoniam indifferenter beatus Cyrillus idem dicebat esse substantiam quod naturam vel subsistentiam et ideo in illis duodecim capitulis suis pro duabus substantiis vel naturis duas subsistentias posuit, ostendite nobis et in sancta trinitate ita indifferenter eum dicere et pro tribus personis vel subsistentiis unam personam secundum Sabellium confiteri et unam (— „indem er auch eine“ —) subsistentiam in sancta trinitate glorificantem, et (— „und andererseits“ —) pro una trium personarum substantia et natura tres in eadem trinitate naturas atque substantias secundum imitationem Arii praedicantem [lies: praedicare]. (Mansi VIII, p. 822.)

deten die Antiochener von zwei *φύσεις* oder *ὑποστάσεις* in Christo, so lag es für Cyrill um so näher, nicht nur von einer *ὑπόστασις*, sondern auch von einer *φύσις* zu sprechen. Und dadurch entsteht ein monophysitischer Schein, weil man nicht sofort erkennt, dass Cyrill in diesem Falle unter *μία φύσις* nicht eine einheitliche Natur, sondern ein einheitliches Individuum versteht. Dass aber auch schon bei Cyrill eine schärfere Terminologie sich anbahnt, zeigt sich darin, dass die Termini *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν* und *ἐκ δύο φύσεων* nicht mit *ἔνωσις κατὰ φύσιν* und *ἐκ δύο ὑποστάσεων* alternieren, obwohl der Terminus *ἔνωσις φυσική* aus älterer Zeit beibehalten wird, und bisweilen von *δύο φύσεις ἴγουν ὑποστάσεις* gesprochen wird.

Kann man unter diesen Umständen von einem Monophysitismus Cyrill's sprechen? In dem Sinne nicht, als ob Cyrill in Christus eine durch die Vermischung der beiden Naturen entstandene neue Natur, eine Christusnatur, gesehen hätte. Dem widerspricht weder der Terminus *ἔνωσις φυσική*, noch die Formel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, noch das *ἐκ δύο φύσεων εἷς*, noch endlich die Behauptung, die Zweiheit der Naturen könne nur *κατὰ μόνην τῆν θεωρίαν* wahrgenommen werden.

Der Ausdruck *ἔνωσις φυσική* stand allerdings ursprünglich in vocyrrillischer Zeit in Correlativität mit den Begriffen *ζωΐσις*, *σύγγυσις* und ähnlichen, für Cyrill ist er aber bereits eine abgegriffene Münze der älteren Zeit. Der Ausdruck ist auch weit länger in Curs gewesen, als oft angenommen wird. Er sagt für Cyrill nicht mehr als die *communio naturarum* und *communicatio idiomatum* der lutherischen Dogmatiker. Die Unvermischtheit der Naturen auch nach der *ἔνωσις* hat Cyrill ausdrücklich behauptet (vgl. ep. 4 ad Nestor., Migne 77, col. 45C: *οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀρηρημένης διὰ τῆν ἔνωσιν*, das doppelte *ἑμοούσιος* hat ihm stets festgestanden (vgl. z. B. ep. 40 ad Acacium Migne 77, col. 192A), er hat es festgehalten bis zur *corruptibilitas carnis Christi* (vgl. de incarnat. unigen., Migne 75, col. 1216C: *παράδοξον δὲ καὶ οὐδεὶ τῶν ὄντων ἀθαύμαστον, ὅτι σῶμα μὲν ἀρεβίω τὸ τῆ φύσει φθαρόν*). Insofern ist Cyrill ein Dyophysit (vgl. Schultz, S. 111).

Ebensowenig wie der Ausdruck *ἔνωσις φυσική*, darf die Formel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου* so ausgebeutet werden, dass

man sagt, Cyrill habe zwar für die Zeit *πρὸ τῆς ἐνώσεως* „in abstracto“ von zwei Naturen gesprochen, in concreto aber habe nach ihm nur von einer gottmenschlichen Natur die Rede sein können (vgl. z. B. Kurtz, Kirchengeschichte. 9. Aufl. 1885, § 52, 2; ähnlich auch Schultz, S. 111: „Vereint sind beide Naturen; keine ist forthin ohne die andre zu denken; sie sind — das scheut sich Cyrill so wenig wie Athanasius zu sagen — zu einer Natur geworden, einer Christusnatur, wie aus Seele und Leib eine Menschennatur wird, wobei doch die Naturen von Seele und Leib an sich unverwandelt und unvermischt bleiben“). Wäre dies Cyrill's Meinung, dann wäre dieselbe von der monophysitischen in der That wenig verschieden. Es ist aber nicht so. Schon oben ist darauf hingewiesen, dass Cyrill nicht von einer Natur Christi spricht. Ausdrücklich hat er erklärt, er rede nicht von einer *μία φύσις σεσαρχωμένου καὶ ἐνηνθρωπιζότος* (quod unus sit Christus, Migne 75, col. 1292D); wo er von *μία φύσις* redet, denkt er stets an die *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου (σεσαρχωμένη)*. Diese Formel verträgt sich auch mit dem späteren Dyophysitismus.

Weiter ist das *ἐκ δύο φύσεων εἷς* nicht anders aufzufassen, als Cyrill es factisch gebraucht. Dass dies *ἐκ δύο φύσεων* dem späteren *ἐν δύο φύσεσιν εἷς* nicht entgegengesetzt ist, beweist das von Cyrill unendlich oft gebrauchte Bild vom Menschen. Ad Succensum ep. 2. Migne 77, col. 245A hat Cyrill selbst bei der Erklärung dieses Bildes von zwei Naturen im Menschen gesprochen (*δύο . . . ἐπ' αὐτοῦ νοοῦμεν τὰς φύσεις*), ja er hat an eben dieser Stelle (col. 245B) einen der späteren dyophysitischen Lehre entsprechenden Satz — den Satz, dass Christus gelitten habe *φύσει ἀνθρωπότητος* — ausdrücklich zugegeben, *εἰ μὴ δυστρόπως λέγοιτο τοῦτο* *). Hat er doch auch in dem Unionssymbol von 433 (ep. 39, Migne 77, col. 177B) zugegeben: *τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἀνδρας, τὰς μὲν κοινοποιούντας*

*) Wie bewusst Cyrill sonst es vermeidet, von einer menschlichen *φύσις* in Christo neben der göttlichen zu sprechen, zeigt eine Vergleichung der parallelen Sätze in ep. 17, Migne, col. 116B. In dem oben berührten Zusammenhange sagt Cyrill gewöhnlich, dass der Logos *σαρξ* d. h. an seinem Fleische gelitten habe.

ὡς ἐφ' ἐνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων*).

So bleibt als die des Monophysitismus am meisten verdächtige Formel diejenige, welche behauptet, nach der *ἔνωσις* seien die beiden Naturen *θεωρία μόνη* zu unterscheiden (vgl. unter vielen Stellen: quod unus sit Christus, Migne 75, col. 1292B). Allein wenn man dies *θεωρία μόνη* durch den Gegensatz von in abstracto und in concreto erläutert, so wird man den Gedanken Cyrill's nicht gerecht. Das *θεωρία μόνη* erklärt sich richtig nur aus dem nestorianischen Gegensatze, der überall, wo jenes *θεωρία μόνη* sich findet, entweder ausdrücklich erwähnt oder wenigstens vorausgesetzt wird. Dem *διαίρειν* oder *τέμνειν τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο φύεις* oder *πρόσωπα* oder *ἑποστάσεις* tritt das *διαίρειν τῇ θεωρίᾳ μόνῃ* entgegen, nicht um die Zweiheit der Naturen als etwas Unwirkliches zu bezeichnen, sondern um darauf hinzuweisen, dass die Person Jesu eine einheitliche sei, an der erst der betrachtende Verstand die durch die *ἔνωσις* nicht aufgehobenen Naturunterschiede zu erkennen vermöge. Auch Seele und Leib in dem einheitlichen Menschen meint Cyrill nur *θεωρία μόνη* (quod unus sit Christus, Migne 75, col. 1292B), nur *ἐν ψιλᾷ ἐννοίᾳ καὶ ὡς ἐν ἰσχυρᾷ θεωρίᾳ* (ep. ad Succens. II, Migne 77, col. 245A) unterscheiden zu können. Auch dies *θεωρία μόνη διαίρειν* widerspricht deshalb der späteren, dyophysitischen Orthodoxie nicht.

So hätte also Cyrill's Anschauung nichts Monophysitisches? Das habe ich nicht behauptet und will ich nicht behaupten. Cyrill hat das *δύο φύσεις* mehrfach ausdrücklich zurückgewiesen (z. B. de recta fide ad reginas, Migne 76, col. 1212), und wenn auch hier wieder stark zu betonen ist, dass Cyrill das *δύο φύσεις* in seiner nestorianischen Ausprägung vor Augen hat, die wie *δύο φύσεις* so auch *δύο ἑποστάσεις* annahm. so lässt sich doch

*) Es ist dies kein Widerspruch gegen Anathem. 4 contra Nestor. (Migne 77, col. 120C). weil Cyrill dort den nestorianischen Gegensatz des *προσώποις δυὸ ἡγορῶν ἑποστάσεις* ... *διανέμειν* im Auge hat. Nur der Schein eines Widerspruchs entsteht durch die Unklarheiten der Terminologie Cyrill's (vgl. oben S. 43f.). Doch ist zuzugeben, dass Cyrill von sich aus die seinen Gedanken allerdings nicht widersprechende, aber doch vom Gegner ihm gelehrte Terminologie des Unionssymbols vielleicht nicht gefunden hätte.

nicht leugnen, dass diese Abweisung des *δύο φύσεις* einen starken monophysitischen Schein hat. Auch lässt sich nicht in Abrede stellen, dass Cyrill, wenn er von der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου* spricht, in Folge der noch vorhandenen Vermischung der Begriffe *φύσις* und *ἐπόστασις* nicht selten so redet, dass man ihn dahin missverstehen kann, als denke er an eine aus der *ἐνωσις* hervorgegangene *μία φύσις* neuer Art, und nicht an die *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. — Zusammenfassend glaube ich behaupten zu können:

a) Cyrill ist, wenn man von ungenauen, durch die Polemik schief gewordenen Sätzen und von der Unsicherheit im Gebrauch der Termini *φύσις* und *ἐπόστασις* absieht, Monophysit, nur insofern nach seiner Anschauung lediglich die *φύσις τοῦ θεοῦ λόγου* in Christo eine selbständige Hypostase hat, während die menschliche Natur, als ein Hinzugethanes, gleichsam nur als Kleid der *θεία φύσις* gewürdigt wird.

b) Soweit aber neben der Annahme der Anhypostasie der menschlichen Natur eine Zweiheit der Naturen behauptet werden kann, soweit hat Cyrill sie behauptet. Eine Mischung der *ιδιώματα* der Naturen (de incarn. unigen. Migne 75, col. 1244B), nicht eine Mischung der Naturen selbst hat er gelehrt.

c) Doch wird der schon durch die Voraussetzung der Anhypostasie der menschlichen Natur hervorgerufene monophysitische Schein der cyrillischen Anschauung dadurch noch verstärkt, dass der Begriff der *μία φύσις*, obwohl eigentlich nur bezogen auf die *μία φύσις τοῦ λόγου*, dennoch vermöge der erwähnten Unsicherheit im Gebrauch der Termini *φύσις* und *ἐπόστασις* oft Bezeichnung für die einheitliche Persönlichkeit des Gottmenschen wird. Der ethische Begriff der Persönlichkeit fehlt; Cyrill hat nur physische Kategorien (*μία φύσις*, *μία ἐπόστασις*) zur Beschreibung der Einheit in Christo. —

Der Gegensatz zwischen Cyrill und den Antiochenern lässt sich daher letztlich darauf zurückführen, dass Cyrill zu Gunsten der Einheit der Person Christi die Zweiheit der Naturen nur soweit zu betonen vermag, als es mit der Annahme verträglich ist, die menschliche Natur in Christo sei die nicht individualisierte menschliche Natur im Allgemeinen, während die Antiochener zu Gunsten der Zweiheit der Naturen die Einheit der Person Christi nur soweit zu behaupten vermögen, als es mit der An-

nahme, Christus sei individueller Mensch gewesen, verträglich ist. Der tiefstliegende Differenzpunkt war also der: ist Christus individueller Mensch gewesen oder nicht?

3) Ist dieser letzte Grund der Verschiedenheit der antiochenischen und alexandrinischen Christologie blossgelegt, so erkennt man leicht, dass die Eintrachtsformel von 433 (Cyrill, ep. 39, Migne 77, col. 173 Cff.) eine wirkliche Einigung nicht bringen konnte. Die Hauptdifferenz war völlig unerörtert geblieben. Cyrill hat auch nach 433 noch von der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη* gesprochen, umgekehrt hat Theodoret es nie anders wissen wollen, als dass *δύο ἕποστώσεις* seien in dem einen Christus (vgl. Bertram, Theodoretī episcopi Cyrensis doctrina christologica. Hildesheim 1883. S. 149).

Auch zu Chalcedon ist die theologische Streitfrage nicht ausgetragen. Man würde freilich zuviel sagen, wenn man behauptete, dass zu Chalcedon dem Orient die occidentalische Anschauung octroyiert sei, welche (vgl. die vortreffliche Charakteristik bei Harnack, Dogmengeschichte I. S. 639), ohne auf die philosophischen oder psychologischen Schwierigkeiten der Frage sich einzulassen, einfach das volle deus et homo von dem einen Christus aussagte. Denn es scheint allzuwenig beachtet zu werden, dass unter den gemässigten Antiochenern d. h. unter denen, die an der alt-antiochenischen Tradition noch weit weniger festhielten als Theodoret, bereits vor der berühmten ep. Leonis ad Flavianum die chalcedonensischen Schlagwörter cursierten. Als in Eutyches diejenige Gestalt der alexandrinischen Theologie zur Verantwortung gezogen wurde, die ohne Verständnis für Cyrill's feine Distinctionen beim eigentlichen Monophysitismus angelangt war, d. h. die *μία φύσις* des Gottmenschen als das Resultat einer durch die *ἐνωσις* vollzogenen Vergottung der menschlichen auffasste und deshalb das *ὁμοούσιος ἡμῖν* bestritt: da haben die Gegner des Eutyches in Constantinopel (vgl. Mansi VI. p. 649 sqq.) nicht etwa die genuin antiochenische Zweihypostasenlehre ihm entgegengesetzt, sondern haben von einer Hypostase *ἐκ δύο φύσεων* (a. a. O. 679), teilweise auch *ἐν δύο φύσεων* (ib. 685 C), gesprochen. Flavian's Glaubensbekenntnis vom Frühjahr 449 (Mansi VI, p. 539, vgl. Hefele, Conciliengeschichte II², p. 340) enthält durchaus chalcedonensische Formeln, behauptet *μία ἐπόστώσις ἐν δύο φύσει* und lehnt doch das *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη*

Cyrrill's nicht ab. Man wird, glaube ich, der Bedeutung dieser Thatsache nicht gerecht, wenn man wie Dorner (II, 1 S. 103 ff.) die Gegner des Eutyches als Gesinnungs- und Kampfgenossen Theodoret's beurteilt, die nur aus Diplomatie cyrrillischen Formeln sich accomodieren und Cyrrill „durch herausgerissene Stellen als testis veritatis zu benutzen“ wissen. Daraus erklärt man nicht, dass in dem Glaubensbekenntnis Flavian's der Einfluss Cyrrill's stärker ist als der der antiochenischen Tradition. Es hat zu allen Zeiten, hat auch damals im Orient Theologen gegeben, die den königlichen Weg der orthodoxen Mitte (vgl. de sectis, Migne, P. G. S6, 1, col. 1200 A) durch halbe Anlehnung an jeden der Gegner fanden. Ein Mann der Art ist Euseb von Doryläum gewesen. Auch dem Flavian thut man schwerlich Unrecht, wenn man ihn diesen Kreisen zuzählt. Leo hat diese Kreise vielleicht nicht mehr beeinflusst als sie ihn. Doch wenn auch das Chalcedonense deshalb mehr ist als eine Sanction der abendländischen Entscheidung, dennoch bleibt es eine Entscheidung in Formeln, hinter denen eine klar durchdachte theologische Lehre noch nicht stand. Man hatte sich begnügt, das Mysterium mit mysteriösen Worten zu beschreiben, die zum Teil dem Schatze der Schlagwörter beider Parteien entlehnt waren. Der eigentlichste Differenzpunkt — die Frage, ob Christus individueller Mensch gewesen sei oder nicht — wurde nicht völlig ausgetragen. Nicht völlig, sage ich. Denn zunächst scheint die Frage erledigt zu sein. Das Symbol von Chalcedon ist cyrrillischer, als es vielfach dargestellt wird. Mit Ausnahme des *ἐν δύο φύσεσιν* lassen sich alle Gedanken, die meisten wörtlich, bei Cyrrill nachweisen. Ausdrücklich ist ferner behauptet, dass die Naturen zu einer Hypostase sich vereinigen. Sodann sind als rechte Erläuterungen des rechten Glaubens anerkannt (Mansi VII, p. 114):

1. Cyrrill's *ep. synodicae* an Nestorius, d. h. a) ausdrücklich die feierlich verlesene (Hefele II, S. 440) *ep. 4*, Migne 77, p. 44 sqq. b) *implicite ep. 17*, Migne 77, col. 105 sqq. mit-samt den ihr angehängten 12 Anathematismen*).

*) Über die vom Chalcedonense recipierten Briefe Cyrrill's findet man vielfach, z. B. auch Hefele II, S. 469, eine durch Unklarheit der Akten verursachte Unsicherheit oder Unbestimmtheit des Urteils. Obige Angaben sind orientiert an der *Collatio cum Severianis* (Mansi VIII, S21f.). Hier beklagen sich die Severianer, dass die *epistula duodecim capitulo-*

2. Cyrill's ep. an die Orientalen d. h. ep. 39, der berühmte Brief „Laetentur caeli“ mit dem Unionsymbol von 433, Migne 77, col. 173 sqq.

In diesen Briefen Cyrill's findet sich freilich seine Formel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη* nicht, übrigens aber hat in ihnen Cyrill's Anschauung einen klaren, eigentlich monophysitischen Missdeutung nicht fähigen Ausdruck gefunden. Zum Beweise nur einige Citate: ep. 4, col. 45C: *ἀλλὰ καὶ ἐν προσλήψει σαρκὸς μεμενηκὼς ὅπερ ἦν*; ep. 17, col. 112A: *ἕνα μόνον εἰδότες Χριστόν, τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός*; ibid. 112B: *ἕνωθεις κατὰ φύσιν* dem Fleische wie unsere Seele dem Leibe; ibid.: *ἕνωσις φυσική*; ibid. C: *ἕνωθεις καθ' ἐπόστασιν*; ibid. 116A: *οὐδὲ γὰρ ἐστι διπλοῦς*; ibid. 116B wird bei Besprechung von Joh. 14, 9. 10, 30 auf die *θεία φύσις* hingewiesen, gegenüber Joh. 8, 40 aber nur bemerkt, dass wir hier denselben Logos erkennen *καὶ ἐκ τῶν τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ μέτρων*; ibid. 116C: *ἐποστάσει μὲν, τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη*; ibid. 120A: *καθ' ἐπόστασιν ἕνωσας ἑαυτῷ τὸ ἀνθρώπινον* (NB. die neutrale Ausdrucksweise); ibid. 121 D Anathem. 12: *λόγος ἐσταυρωμένος σαρκί*. — In ep. 39 ist nichts, was dieser cyrillischen Anschauung widerspricht; auch der berühmte oben S. 46 schon citierte Satz: *τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιῶντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου. τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων*, verträgt eine cyrillische Ausdeutung. Hätte man zu Chalcedon nur das Symbol erlassen und diese cyrillischen Briefe anerkannt, dann wäre hier der Streit zwischen den Antiochenern und Alexandrinern wesentlich im Sinne Cyrill's entschieden, die Anhypostasie der menschlichen Natur Christi an-

rum vom Chalcedonense nicht recipiert sei. Der Vorsitzende antwortet: Si omnes formas et definitiones fidei in Epheso adversus Nestorium facti concilii suscepit et confirmavit Chalcedonense concilium, quemadmodum hanc habuit refellere? Sed quia adversus Nestorii blasphemias, quae duas naturas in duas personas et duas subsistentias [*ἑποστάσεις*] dividunt, unam personam et unam subsistentiam [*ἐπόστασιν*] volebant definire, illa autem epistula duarum subsistentiarum intulit mentionem, propterea proprie eam (MS. ea) nominare distulerunt, ut non invenirentur aut illi aut sibi esse contrarii, sed magis illam alteram epistolam ejus praeposuerunt, quae super consensu symboli Nicaeni laudata est (d. i. die oben 1^a genannte), et eam, quae ad orientales scripta est.

erkannt worden. Allein neben diesen Briefen ist Leo's ep. ad Flavianum (Mansi V, p. 1366 sqq.) für eine Norm der Rechtgläubigkeit erklärt. Dieser Brief enthält nun freilich darüber gar keine Aussage, ob die menschliche Natur Christi anhypostatisch zu denken sei, oder nicht, — die abendländische Orthodoxie liess sich auf solche Fragen gar nicht ein —, allein wenn auch einige Sätze gut alexandrinisch klingen (z. B. cap. 2: nisi naturam nostram ille susceperet et suam faceret), wenn auch von einer besondern Hypostase der menschlichen Natur nirgends die Rede ist*), so wird hier doch die Selbständigkeit der menschlichen Natur in einer dem Cyrill fremden Weise betont (vgl. c. 3: unus voluit esse mortalium; c. 4: non dedignatus est homo esse passibilis; und vor allem den schon zu Chalcedon selbst angefochtenen Satz in cap. 4: agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est, et carne exequente quod carnis est). Solch ein selbständiges agere (*ἐνεργεῖν*) der menschlichen Natur widerspricht der cyrillischen Anschauung ganz entschieden, obwohl nicht geleugnet werden kann, dass in den damaligen philosophischen Anschauungen die Möglichkeit eines Ausgleichs lag: es konnten die *δύο ἐνέργειαι* der göttlichen und der menschlichen Natur lediglich als ruhende Wirkungsfähigkeiten der Naturen aufgefasst werden, die erst durch die *μία ἐποστάσις* resp. die una persona — die Begriffe decken sich nicht, doch ist es unnötig, hier auf die Differenz einzugehen — in Actualität gesetzt werden. Allein dieser Ausgleich ist in Chalcedon selbst noch nicht angedeutet. Im Gegenteil, wenn der auf der Ränbersynode abgesetzte Theodoret, der zwar das *ἐν πρόσωπον* und das *εἰς εἶδος μορφογενής* zugegeben, aber sein *δύο ἐποστάσις* nicht aufgegeben hatte — man beachte auch das Fehlen eines Anathems gegen die *δύο ἐποστάσις* im Chalcedonense —, zu Chalcedon restituirt wurde (sess. 8; Hefele II², S. 478f.), so ist offenbar, dass die chalcedonensischen Formeln die Differenz zwischen einem cyrillischen Dyophysitismus und dem abendländisch-antiochenischen nur zugedeckt, nicht aber gelöst hatten. Cyrill hätte das „agit utraque forma“ etc. aus Leo's Brief,

*) Das wahrscheinlich echte [naturae] et substantiae in cap. 3 ist durch *καὶ οὐσίας*, nicht *καὶ ἐποστάσιως*, zu übersetzen, vgl. oben S. 44, Anmerkung.

die Abendländer und Theodoret das *λόγος ἐσταυρωμένος σαρκί* aus Cyrill's epist. 17 nur unter Umdeutungen anerkennen können.

Wie sollte das Chalcedonense interpretiert werden, cyrillisch oder abendländisch-antiochenisch? Wer sollte mehr gelten, Cyrill, der erbitterte Gegner des Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste, oder Theodoret, der Geistesverwandte dieser beiden, der Verfasser einer Gegenschrift gegen die vom Chalcedonense anerkannten Anathematismen Cyrill's?

Angebahnt war zu Chalcedon die Antwort durch das Überwiegen des cyrillischen Einflusses; wirklich anerkannt aber war die cyrillische Interpretation des Chalcedonense erst dann, wenn die Anhypostasie der menschlichen Natur mit der Annahme der vollkommenen Menschheit, das *λόγος ἐσταυρωμένος σαρκί* mit dem „agit utraque forma“ etc. in Einklang gebracht war, und wenn die Stellung Theodoret's, Theodor's, Diodor's zum Chalcedonense offen erörtert war. Das ist in Justinian's Zeit geschehen, und dadurch ist unter Justinian das Dogma der alten griechischen Kirche zum Abschluss gekommen.

Wenn wir dies etwas genauer zu verfolgen versuchen, so werden wir durch die Sache selbst zu unserm Autor contra Nestorianos et Eutychianos zurückgeführt.

Die nächsten sechzig Jahre nach dem Chalcedonense waren für eine Erledigung der in Chalcedon ungelösten Fragen nicht geeignet. Erst als 519 im Orient das Chalcedonense restituiert war, war Anlass und Ruhe zur Erörterung dieser Fragen vorhanden. Und in eben diesem Jahre beginnt auch die Erörterung bereits. Man sieht das an einem Doppelten. Zunächst in dem Auftreten der sog. scythischen Mönche für das *λόγος σταυρωθεὶς σαρκί* und gegen Diodor und Theodor, sodann in der durch Severus von Antiochien angeregten Discussion über das Verhältnis der epist. Leonis ad Flavianum zu Cyrill. Von Ersterem, von den scythischen Mönchen, wird in anderem Zusammenhange zu sprechen Gelegenheit sein (vgl. unten § 17); auf den severianischen Monophysitismus müssen wir hier etwas näher eingehen.

Die Julianisten (Aphthartodoketen) brauchen uns nicht aufzuhalten, sie giengen, wie das Referat über Cyrill oben S. 45 zeigt, über Cyrill ebensoweit hinaus als Eutyches. Severus dagegen wollte die genuin cyrillische Anschauung festhalten und warf dem Chalcedonense nur das vor, dass es durch das *ἐν δύο*

φύσει und durch Approbation der *δύο ἐνέργειαι* des leoninischen Briefes sich in Widerspruch zu Cyrill gesetzt hätte. — Hielt Severus wirklich genau den cyrillischen Standpunkt fest?

4) Diese Frage zu beantworten, ist man durch neuere Funde wenigstens einigermaßen in den Stand gesetzt. Während man am Anfang dieses Jahrhunderts aus den zahlreichen Werken des Severus nur wenige Fragmente kannte (s. Fabricius-Harles X, p. 614 sqq.), sind durch Cardinal Mai mehrere Schriften mit reichhaltigen Severuscitaten veröffentlicht worden, und überdies sind aus der syrisch, wenigstens bruchstückweise, wieder gefundenen hist. eccl. des Johann von Ephesus und aus der vita Severi desselben Verfassers die biographischen Angaben über Severus zu vervollständigen. Leider sind die vita Severi und die auf Severus bezüglichen Abschnitte der historia ecclesiastica nur syrisch veröffentlicht (von Land, Anecdota syriaca II. Bd. 1868). Die erwähnten griechischen Fragmente finden sich:

1. in der sog. „Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione“ (s. über dieselbe unten § 7) bei Mai, Scriptorum veterum nov. coll. VII. 1833, p. 6—73,

2. in des „Leontius Hierosolymitanus“ contra Monophysitas (über diese Schrift s. unten § 13) Mai, l. c., p. 110—155 und daraus bei Migne S6, 2, col. 1769—1901.

3. in der aus dem sechsten Jahrhundert stammenden epistula eines sonst unbekanntes Eusthatus monachus ad Timotheum scholasticum de duabus naturis adversus Severum bei Mai, l. c., p. 277—291 und daraus bei Migne S6, 1, col. 901—942.

Die Schrift „Justiniani imperatoris contra Monophysitas“ Mai, l. c., p. 292—313 (Migne S6, 1, col. 1103—1145; s. über diese Schrift unten § 21) bietet nichts Neues, und von den ältern, meist exegetischen Fragmenten kann hier abgesehen werden.

Auf Grund dieser Fragmente hat schon Dorner (II, 1, S. 166—172) eine sorgfältige Darstellung des severianischen Monophysitismus gegeben, und ich würde gern lediglich auf diese Darstellung verweisen, wenn mir nicht einige Punkte einer schärfern Beleuchtung bedürftig erschienen, als ihnen bei Dorner zuteil wird.

Severus gebraucht — davon können wir ausgehen — wie alle Monophysiten gern und oft die cyrillische Formel *ἐκ δύο φύσεων εἰς Χριστός* (vgl. Migne S6, 2, col. 1841 C). Und ebenso

wie Cyrill hält er im Gegensatz zu den Julianisten das fest, dass der Unterschied der Naturen durch die *ἔνωσις* nicht aufgehoben sei (ep. ad Solonem: τὰ ἐξ ὧν ὁ Ἐμμανουὴλ ὑφείστηκε καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν οὐ τέτραπται, ὑφείστηκε δὲ ἐν τῇ ἔνώσει *κτλ.*, Migne S6, 2, col. 1845 D). Selbst nach der *ἀνάστασις* bleibt die *σὰρξ* trotz des Unvergänglichwerdens menschliche *σὰρξ*, völlig gleich also den durch die dereinstige *ἀνάστασις* vollendeten Christen (contra Felicissimum I, c. 5: ἡ *σὰρξ* τοῦ Ἐμμανουὴλ τὸ ἐκ γῆς εἶναι μετὰ τὴν ἀνάστασιν οὐ μετέβαλε καὶ μετεχώρησεν εἰς θεότητα φύσιν, ἀλλ' ἔμεινεν ἐπὶ τῆς ἰδίας οὐσίας, Mai, l. c., p. 9, col. a). Ja deutlicher als Cyrill und weit geflissentlicher behauptet Severus, dass wir mit unserem reflectierenden Verstande auch *μετὰ τὴν ἔνωσιν* die zwei Naturen unterscheiden, d. h. um ihren wesenhaften Unterschied wissen könnten (contra Grammaticum III, 17: τὴν διαφορὰν δεξάμενοι, δύο τὰς φύσεις ἐν αὐτῷ ροῦῶμεν, τὴν μὲν πιστὴν, τὴν δὲ ἀπιστον, Migne S6, 2, col. 1845 C). Diese Behauptung der zwei Naturen theile er, so versichert Severus gar, mit den Nestorianern (l. c. 1845 D: τὸ δύο φύσεις λέγειν εἴπουρ ὀνομάζειν κοινὸν ἡμῶν καὶ Νεστορίω μέχρι τοῦ γνώσκειν τὴν διαφορὰν τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός); allein diese Behauptung der zwei Naturen ist nur ein Wissen um die *ἀσύγχυτος ἔνωσις* derselben, sie ist kein Teilen der *φύσεις* (ἑτέρα μὲν ἐστι κατὰ φύσιν ἰδίαν ἢ *σὰρξ* παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς γόντα λόγον, ἕτερος δ' αὖ κατὰ γε τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον ὁ μονογενής· ἀλλ' οὐ τὸ εἰδέναι ταῦτα, μερίζειν ἐστὶ τὴν φύσιν μετὰ τὴν ἔνωσιν Mai, l. c., p. 8, col. b). Severus will mit der Behauptung der *δύο φύσεις* nicht mehr als *κατὰ τὸν σοφώτατον Κύριλλον* *θεωρία μόνη ἀνακρίνειν τὴν οὐσιώδη διαφορὰν τῶν συνερχθέντων ἀπορόήτως* εἰς ἕν (contra Grammat., Migne S6, 2, col. 1841 C); den chalcedonensischen Dyophysitismus weist er aufs entschiedenste zurück (sermo in Trishagium: εἰ δὲ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐν δυοῖ φύσεσι γνωρισθήσεται, λύεται μὲν ἢ ἔνωσις, τῇ δυνάδι διαιρεθεῖσα, μερισθήσεται δὲ τὸ μυστήριον· καὶ τῇ μὲν θεῷ φύσει τὴν ἀθανασία, τῇ δὲ ἀνθρωπίνῃ τὸν θάνατον ἀποκληρώσομεν, Migne S6, 1, col. 932 A).

Dies letzte Citat zeigt zugleich, wo der eigentliche Nerv des severianischen Widerspruchs gegen das Chalcedonense zu suchen ist. Es ist das abendländisch-antiochenische Element im

Chalcedonense, das den Severus abstösst, vor allem jener Satz der ep. ad Flavianum: agit utraque forma etc. (vgl. das Citat aus dem „Philalethes“ des Severus bei Eusthathius monachus: εἰ ὁ λόγος κατεργάζεται τὰ τοῦ λόγου, τὸ δὲ σῶμα ἐκτελεῖ τὰ τοῦ σώματος, καὶ τὸ μὲν διαλάμπει τοῖς θαύμασι, τὸ δὲ τοῖς πάθειν ἐποπέπτωκεν, ἢ ζωηροῖα τῶν μορῶν σχετικὴ τίς ἐστι, καὶ ὑπομορφικῆς διαθέσεως, καθὼς ὁ παραπλήξ ἔφη Νεστόριος, Migne 86, 1, col. 925 C). Diese Behauptung von δύο φύσιν καὶ ἐνέργειαι, die, wie Severus höhrend sagt (Mai l. c., p. 71, col. b), consequenterweise zur δυνάμει θελημάτων führen müsse, erscheint dem Severus ebenso unvernünftig wie ketzerisch (nestorianisch), sie macht ihm das Chalcedonense unannehmbar (ex epist. ad medicum Prodocium: ἡ σύνοδος Χαλκηδόνας καὶ Λέων, ὁ τῆς ὁμοιωμάτων ἡγησάμενος ἐκκλησίας, δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ καὶ δύο τούτων ἐνεργείας ὀρισθήμενοι μετὰ τὴν ἄσραστον ἔρωσιν, δικαίως ἀναθεματιστέσθωσαν, ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο πρόσωπα καταμερίζαντες· οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτὲ φύσεις οὐχ ὑφ' ἐστῶσα, Mai l. c., p. 71). Severus gründet also den Widerspruch gegen die ep. ad Flavianum auf die cyrillische, zu Chalcedon halb anerkannte Annahme der Anhypostasie der menschlichen Natur. So scheint Severus auch hier zunächst die cyrillischen Gedanken festzuhalten; allein, wenn man näher zusieht, so erkennt man m. E. gerade hier, dass Severus über Cyrill hinaus bei eigentlichem Monophysitismus angekommen ist: Ἡμεῖς, — so sagt er in einer ep. ad Joannem abbat. (Mai l. c., p. 71) unter Berufung auf τὴν φωνὴν τοῦ πασόφου Μορνόλου τοῦ ἀρεοπαγητικοῦ τὴν λέγονσαν· ἀλλ' ἀνδροθέτος θεοῦ καιρὴν τινα τὴν θεανδροικὴν ἐνεργεῖν ἡμῖν πεπολιτευμένου μίαν ἐνοήσαμεν σὺνθετον καὶ σοῦμεν — μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τε καὶ ἐπόστασιν θεανδροικὴν, ὅσπερ καὶ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένην· . . . ἕως ἂν οὐκ εἰς ἐστὶν ὁ Χριστός, μίαν ὡς ἐνὸς αὐτοῦ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν ἐπόστασιν καὶ τὴν ἐνεργεῖαν σὺνθετον . . . κηρύττομεν. Auch hier lehnt sich Severus allerdings an Cyrill an; und zwar nicht nur durch die Anknüpfung an das μία φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου, sondern auch in der Verwendung des Begriffes συντιθέσθαι (vgl. oben S. 42), allein er geht doch offenbar über Cyrill hinaus. Wo Cyrill von der μία φύσιν redet, da denkt er an die μία φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου; redete er ausdrücklich von μία ἐνέργειαι — was, soviel ich weiss,

nicht geschieht —, so würde auch diese *μία ἐνέργεια* zunächst die des *λόγος*, der *θεία φύσις* sein. Auch Severus vermag sich zu Zeiten in den Grenzen dieser cyrillischen Tradition zu halten; so redet er (bei Eusthatus, Migne S6, 1, col. 925 C) davon, dass *ὁ λόγος τὴν σάρκα μετεστοιχείωσεν εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν*. Doch dies ist nicht die durchschlagende Betrachtungsweise des Severus. Schon der Ausdruck *μία φύσις σύνθετος* und der parallele *μία ἐνέργεια σύνθετος* weist darauf hin, dass Severus nicht wie Cyrill vom *λόγος ἄσαρκος* ausgeht, sondern von der Annahme einer *μία φύσις* des *λόγος ἑνσαρκος*. Diese *μία φύσις* bezeichnet er im Bewusstsein einer *οὐσιώδης διαφορὰ* zwischen Gottheit und Menschheit als eine *σύνθετος*. Dasselbe beweist der areopagitische terminus einer *καινὴ θεανδρική ἐνέργεια*. Severus hat ihn nicht nur übernommen, wie man auch ein ungenaues dictum probans sich gefallen lässt, wenn man bessere nicht hat, sondern er hat sich selbst häufig so ausgesprochen, dass gerade dies *καινὴ* als zutreffend erscheint. So beschränkt unsere Fragmente sind, so lässt sich doch behaupten, dass Severus mehrfach so argumentiert hat, wie wir ihn bei Eusthatus in einem sermo in Nativitatem argumentieren sehen: *ποιὰς οὖν φύσεως ἰδίαν ἐνέργειαν εἰπομεν τὸ βαδίζειν ἐπὶ τοῦ ὕδατος, ἀποκρινέσθωσαν οἱ μετὰ τὴν ἐρώσιν ἡμῶν τὰς δύο φύσεις εἰσάγοντες. Τῆς θείας; καὶ πῶς θεότητος ἰδιον τὸ σωματικοῖς ἔχει ποσὴν; Ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης; καὶ πῶς οὐκ ἀλλότριον ἀνθρώπου τὸ ἐπὶ τῆς ὑγρᾶς οὐσίας περιπατεῖν; . . . Ἀλλὰ πρόδηλον καὶ οὐδαμῶς ἀμφίβολον, εἰ μὴ ἐκόρτες μεθύομεν, ὡς τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ δι' ἡμᾶς σαρκωθέντος, ἐνὸς καὶ ἀμερίστου τυγχάνοντος, ἀμερίστος ὑπάρχει καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ ἰδιον ἦν αὐτοῦ τὸ πεζεύειν ἐπὶ τοῦ ὕδατος, ἐν ταύτῳ τὸ θεοπρεπὲς ἔχων καὶ τὸ ἀνθρώπινον* (Migne S6, 1, col. 924 CD vgl. S6, 2, col. 1772 D). Ganz dementsprechend redet Severus in dem oben aus Mai l. c. p. 71 citierten Fragment von der einen *φύσις* des einen Christus. Das ist nicht cyrillisch. Cyrill und Severus unterscheiden sich ebenso wie die Formeln *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* und *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένον*. — Es lässt sich freilich nicht leugnen und ist oben auch zugegeben, dass Cyrill manchmal die Grenze überschreitet, die ihn von Severus trennt; das von Cyrill und von Severus gleich häufig

gebrauchte Bild von der Einigung des Leibes und der Seele zum Menschen passt z. B. gewiss besser zur severianischen Christologie als zur cyrillischen: dennoch bleibt, ganz abgesehen davon, dass eine alte Anschauung unter neuen Verhältnissen schon dieser neuen Verhältnisse wegen nicht die alte ist, ein Unterschied zwischen Severus und Cyrill unverkennbar. Derselbe zeigt sich auch darin, dass das *ἐπινοία* oder *θεωρία μόνῃ διαφέρειν* bei beiden eine verschiedene Bedeutung hat. Bei Cyrill hatte es an dem Nestorianismus, an den wirklich behaupteten *δύο ὑποστάσεις* oder gar *δύο πρόσωπα* seinen Gegensatz, bei Severus steht dem *θεωρία δύο* das *ἐνεργεία δύο* als Gegensatz gegenüber: was *θεωρία* unterschieden wird, ist nicht wirklich als Unterschiedenes vorhanden. Deutlich zeigt sich dies darin, dass Severus *ἐπινοία* auch zwei Hypostasen, ja zwei *πρόσωπα* unterscheiden will (*ἐν τῇ ἐπινοίᾳ διαρουμέναις ταῖς φύσεσιν ἡγῶν ὑποστάσεων συνεπινοεῖται καὶ τὰ πρόσωπα*, bei Eusthatus, Migne 86, 1, col. 924B.*). Das beweist, dass das *ἐπινοία ἀνακρίνειν* bei Severus nicht mehr bedeutet, als ein nachträglich an die *μία φύσις τοῦ Χριστοῦ* herangebrachtes Beurteilen. Severus war von Haus aus Monophysit. An der Behauptung der *μία φύσις* hat er wegen des für die Erlösungslehre nötigen *μυστήριον* der *φυσικῇ ἔνωσις* (vgl. das Citat oben S. 55, Z. 7 v. u.) ein religiöses Interesse. Nun hat er sich aber, vor allem, wie es scheint, durch das Studium Cyrill's, von der speculativen Unhaltbarkeit des massiveren Monophysitismus überzeugt und verbindet daher nachträglich mit seinem Monophysitismus ein *θεωρία ἀνακρίνειν*, das freilich ernst gemeint war, aber nicht ernstlich durchführbar war, da das monophysitische *μυστήριον* einer *φυσικῇ ἔνωσις* jedes ernststen *θεωρία κρίνειν* spottet. Dies Mysterium lässt sich eben besser anstaunen und anbeten, als mit Hülfe von Logik, Psychologie und Metaphysik beschreiben. Es ist daher erklärlich, dass die Gegner in der *πολυποίκιλος σοφία* (Eusthatus, Migne 86, 1, col. 917D) des *πολύμορφος* (ibid. 913B) oder *μυριόμορφος Σενηρός*

*) Auch hierfür lassen sich Parallelen bei Cyrill finden (vgl. oben S. 43). Allein es ist doch ein grosser Unterschied zwischen dem, der *φύσις* und *ὑπόστασις* stets zu unterscheiden noch nicht recht gelernt hat, [Cyrill] und dem, welcher trotz der inzwischen geklärten Terminologie nicht nur von *ἐπινοία δύο φύσεις*, sondern auch von *ἐπινοία δύο ὑποστάσεις* redet [Severus].

(ibid. 929A) eine grosse Menge von Widersprüchen gefunden haben. Bezeichnend klagt Eusthatius col. 921 C: *Ἡ τάχα ἔν σοί ἐστὶ καὶ λυεῖν τὴν ἔνωσιν καὶ συνάγειν ἀπ' αὐτῆς, καὶ ὅταν μὲν βούληθῃ θεωρεῖς τὰς ἁγίας, ὅτε δὲ θέλεις, ὑπεξίσταται.* Diese schwankende Stellung des Severus erklärt sich eben daraus, dass er einen Standpunkt vertritt, der durch Concessionen an die entgegenstehenden in sich unhaltbar geworden ist. Der Monophysitismus des Severus ist nicht die genuin cyrillische Anschauung, sondern er ist ein durch cyrillische Gedanken corrigierter Monophysitismus. Eben dies machte ihn für seine Zeit gefährlich. Was man an Eutyches getadelt hatte, das verurteilte auch Severus, er vertrat eine Anschauung, wie sie ohne die zum Chalcedonense führende antiochenisch-abendländliche Reaction wahrscheinlich als die durch das Ephesinum von 431 geforderte Orthodoxie gegolten hätte (vgl. oben S. 47 Anm.), er griff im Chalcedonense eben das an, was in ihm als ein mit dem cyrillischen Element noch nicht verarbeitetes, abendländisch-antiochenisches Element anerkannt werden musste. Und dieser severianische Monophysitismus machte sich geltend eben in dem Zeitpunkt, als nach längeren Jahren monophysitenfreundlicher oder doch wenigstens neutraler Politik des Hofes das Chalcedonense restituiert und durch die wiederhergestellte Einigung mit dem Abendlande die Bürgschaft für seine Aufrechterhaltung gegeben war.

Wie schwierig diese Situation war, zeigt der später noch genauer zu erörternde theopaschitische Streit: der römische Bischof widerstrebte einer vom Chalcedonense indirect anerkannten cyrillischen Formel (vgl. oben S. 51). Denn, wenn es recht ist — und so versichert das vom Chalcedonense anerkannte zwölfte der Anathematismen Cyrill's —, von dem *λόγος ἕστατος μέρος σαρκί* zu reden, so ist die theopaschitische Formel *ἕν τῆς ἀγίας τριάδος πεποσθῆναι σαρκί* ihrem christologischen Gehalte nach durchaus orthodox im Sinne des cyrillisch interpretierten Chalcedonense. Die Formel steht auf ganz derselben Linie mit dem *θεοτόκος*. Die Möglichkeit der Aufrechterhaltung des Chalcedonense im Orient hieng davon ab, ob man imstande war, den Severianern gegenüber die Bestimmungen des Chalcedonense unter einander in Einklang zu bringen und das Abendland von der Richtigkeit dieser Deutung des Chalcedonense zu überzeugen.

5) Einer der Theologen, die an dieser Aufgabe gearbeitet haben, ist unser Verfasser der *tres libri contra Nestorianos et Eutychianos* und der *ἐπίλωσις τῶν ὑπὸ Σελύρου προβεβλημένων σὺλλογισμῶν*. Welche dogmatische Stellung nimmt er ein? Eine Antwort in kurzen Formeln würde nichtssagend sein, denn die Formeln, in welche die christologischen Aussagen sich zuspitzen, sind die von Chalcedon. Überdies ist gerade die Art der nähern Begründung charakteristisch für unsern Verfasser: nicht exegetische, nicht religiöse Argumente treten voran, sondern philosophische, und die philosophische Anschauung, auf welcher die Argumente unsers Verf. ruhen, ist entschieden aristotelischer, nicht platonischer Herkunft. Unser Autor ist ein Vorläufer des Johann von Damaskus. Dies alles im Einzelnen nachzuweisen, würde ein eigenes Buch erfordern. Nur die Grundgedanken will ich anzugeben versuchen.

Alles Seiende ist unter sich verbunden durch die gemeinsamen Merkmale des Allgemeinen (*ταῖς καθ' ὄλον ζωότησι*), wird aber getrennt durch die spezifischen Differenzen (*ταῖς εἰδοποιότησιν διαφοραῖς* 1301D). — Der allgemeinste Begriff, den es giebt, ist also eben der der *οὐσία*: Gott, Engel, Menschen, Tiere, Pflanzen fallen unter ihn (1921C). Der nächsthöchste Begriff ist der des Genus; mehrere *γένη* sind unter den *οὐσίαι* zu unterscheiden (1921CD). Ein Beispiel sei der Gattungsbegriff, unter den auch der Mensch fällt: *τὸ ζῶον*. Unter den *γένη*, den Gattungen, stehen die Arten, *εἶδη* (1921CD). Man erhält ihren Begriff — „sie entstehen“, könnte man auch sagen im Sinn unsers Verf. wie im Sinn des Aristoteles —, wenn zu dem Genus die *εἰδοποιοὶ διαφοραί*, die spezifischen Differenzen, hinzutreten (1301D). Unter diesen *εἰδοποιοὶ διαφοραί* versteht Aristoteles (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2, 3. Aufl. 1879. S. 206 Anm. 1) solche *ποιότητες*, die nicht Accidenzen sind d. h. nicht in der Weise einem Subject anhaften, dass dasselbe auch ohne sie seinem Wesen nach bliebe, was es ist, mithin solche Eigenschaften, die selbst das Wesen konstituieren (vgl. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie I. 1846, S. 56 ff.). Als Beispiele nennt Aristoteles, *Kategoriae* p. 1^b, 18 (Bekker) bei Waitz, *Aristotelis Organon* I, p. 83: *τὸ πεζόν, τὸ δίπουν, τὸ πτηνόν, τὸ ἔνδρον*, Johannes Damascenus (*Dialectica* c. 12, opp. ed. Lequien, I, p. 28) als Beispiel für die

Species Mensch, τὸ λογικόν. Dieser Begriff der εἰδοποιοὶ διαφοραὶ ist, wie das Folgende beweisen wird (vgl. auch 1928D), auch bei unserm Verf. zu constatieren; ihm entsprechend bezeichnet er die εἰδοποιοὶ διαφοραὶ als die ποιότητες οὐσιώδεις (1277D) oder als ποιότητες οὐσιωδῶς κατ' αὐτῶν (i. e. κατὰ τῶν οὐσιῶν) κατηγορούμεναι (1280B)*). Da nun das Wort für das Wesen des εἶδος γένος ist oder οὐσία im engern Sinne (vgl. unten), so wird die γένος charakterisiert durch die Eigentümlichkeiten des γένος und durch die διαφοραὶ. Diese**) sind daher συστατικὰ τῆς οὐσίας (1945B), sind οὐσιοποιοὶ ιδιότητες, τὴν γένειν τοῦ ὑποκειμένου δηλοῦντες (1928C). Die γένος oder οὐσία des Menschen beispielsweise wird charakterisiert durch das ζῶον εἶναι — dies ist eine κοινότης des Genus ζῶον — und durch das λογικόν und θνητὸν εἶναι, die spezifischen Differenzen, durch welche die Species Mensch sich von andern Species des Genus ζῶον unterscheidet (1945B).

Die spezifischen Differenzen führen erst bis zu den Species. Zu den Individuen (ἄτομα 1917A) gelangt man von den Species in ganz ähnlicher Weise wie zu diesen von den εἶδη: den δια-

*) Die Gleichsetzung von εἰδοποιοὶ διαφοραὶ und ποιότητες οὐσιώδεις ist in den beiden Schriften, die wir bis jetzt vor uns haben, allerdings nicht direct ausgesprochen. Es ist das Zufall, denn sie ist selbstverständlich. Man überzeugt sich leicht davon, wenn man die Gedanken unseres Verf. mit den indirect zu Grunde liegenden aristotelischen einerseits (vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 46), andererseits mit denen Johann's von Damascus vergleicht (Dialect. c. 5 und c. 12, Lequien, I, p. 12 und 25). Das Fragment des Leontius Migne 86, 2 col. 2009 CD, von dem unten zu reden sein wird, spricht sie ausdrücklich aus.

**) Der Verf. der Epilysis unterscheidet in diesem Zusammenhang nicht zwischen den das Genus bildenden διαφοραὶ wie ζῶον εἶναι, γντὸν εἶναι u. a. und den διαφοραὶ εἰδοποιοί. Hinter dem Begriff des εἶδος tritt der des γένος überhaupt zurück, nicht weil der Verf. ihn nicht kannte (vgl. oben und 1921C), sondern weil dem Individuum gegenüber γένος und εἶδος zusammen das κοινόν bilden, weil das γένος im εἶδος enthalten ist. Darin ist es auch begründet, dass auch von unserm Verf. gilt, was Johann von Damascus von den ἅγιοι πατέρες sagt: die heidnischen Philosophen (οἱ μὲν ἔξω φιλόσοφοι) hätten einen Unterschied statuiert zwischen οὐσία [dem Wesen des γένος] und γένος [dem Wesen des εἶδος], die heiligen Väter aber hätten beide Begriffe als gleichbedeutend gebraucht (Dialect. c. 30, Lequien, I, p. 36). Unser Verf. setzt beide Begriffe ausdrücklich gleich 1309A.

φορὰ εἰδοποιοί entsprechen hier die *ιδιώματα ἀφοριστικά* (1917 C). Unser Verfasser nennt diese, ebenso wie Aristoteles, sämtlich *συμβεβηκότα*, denn ihre Anwesenheit oder Abwesenheit übt auf die *φύσις*, auf die *οὐσία* der Individuen keinen ändernden Einfluss aus, denn alle Individuen eines *εἶδος* sind *ὁμοούσιοι* (12S0 A). Doch scheidet unser Verf. zwischen den *συμβεβηκότα χωριστά* und *ἀχώριστα* (1945 B). Letzterer Begriff scheint eine *contradictio in adjecto* zu enthalten, doch schwindet dieser Schein, wenn man in den Gedankenkreis jener Zeit sich versetzt. Vergleicht man nämlich einerseits die Ausführungen des Aristoteles, an welche die Unterscheidung unsers Verf. indirect anknüpft, die Ausführungen über das *ἴδιον* und das *συμβεβηκός* im eigentlichsten Sinne (Top. 1, 5, fol. 102^a, 18 ff. [Bekker] Waitz a. a. O. II, S3), andererseits des Johann von Damascus Definitionen der *συμβεβηκότα χωριστά* und *ἀχώριστα* (Dialect. c. 13, Lequien I, p. 29), so ergibt sich, dass unter den *συμβεβηκότα ἀχώριστα* bleibende Eigentümlichkeiten des Individuums zu verstehen sind, die zwar die *φύσις* desselben nicht besondern — denn *φύσις εἶδος λόγον ἐπέχει* (12S0 A) — und deshalb *συμβεβηκότα* sind, durch welche aber das Individuum von andern Individuen derselben Gattung sich stets unterscheidet, z. B. stumpfnäsiger, blauäugiger u. s. w. Die *συμβεβηκότα χωριστά* dagegen sind solche *συμβεβηκότα*, die an demselben Individuum bald vorhanden sind, bald nicht, das Individuum von heute von dem Individuum von gestern unterscheiden, z. B. gesund, krank u. s. w. Die *συμβεβηκότα ἀχώριστα* sind die *ἀφοριστικά σημεῖα καὶ ιδιώματα* (1928 C), das *ἴδιον* oder *ιδιοποιόν* im eigentlichsten Sinne (1928 CD vgl. 1917 C), sie sind für das Individuum das, was die *εἰδοποιοὶ διαφοραὶ* für die Species sind. Doch muss bemerkt werden, dass diese logisch schärfste Fassung des *ἴδιον* und *ιδίωμα* nicht immer festgehalten wird. Da auch die spezifischen Differenzen dem *κοινόν* der *ὁμογενῆ* gegenüber ein *ἴδιον* [des *εἶδος* und also auch] des Individuum sind, so werden unter *ιδίωμα* und *ἴδιον* nicht nur die individuellen, sondern auch die speciellen Eigentümlichkeiten des Individuums verstanden (vgl. z. B. 1304 C. 1305 B). — Im Gegensatz zu den *ποιότητες οὐσιώδεις* werden diese *συμβεβηκότα ἀχώριστα* als *ποιότητες ἐπενσιώδεις* bezeichnet und als solche von den *συμβεβηκότα* im eigentlichsten Sinne, den *συμβεβηκότα χωριστά*, unterschieden (1277 D).

Doch wie hängt dies alles mit der Theologie zusammen? Wir werden das erkennen, wenn wir der Erörterung der Begriffe uns zuwenden, welche für die Theologie jener Zeiten am fundamentalsten waren. *Τὸν περὶ ὑποστάσεως καὶ οὐσίας λόγον ἡγὼν προσώπου καὶ φύσεως*, so nennt unser Verfasser selbst (1273 A) die nestorianisch-eutychianische Frage. *Ἰπόστασις* und *πρόσωπον* einerseits, *οὐσία* und *γένεσις* andererseits erklärt er unter Berufung auf die Kappadokier ausdrücklich für identische Begriffe (1309 AB vgl. 1273 A, wo natürlich das *οὐ* zu streichen ist). *Φύσις* und *ὑπόστασις* sind die gebräuchlicheren termini. Was *φύσις* bezeichnet, ist schon im Vorangehenden gelegentlich bemerkt. *Φύσις* und *ὑπόστασις* verhalten sich zu einander wie die Begriffe *εἶδος* und *ἄτομον*: *ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται· ἡ δὲ ὑπόστασις καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι καὶ ἡ μὲν εἶδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ τοῦ τινός ἐστιν δηλωτική. Καὶ ἡ μὲν καθολικοῦ πράγματος χαρακτηῖρα δηλοῖ· ἡ δὲ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται* (1280 A vgl. 1915 A).

Φύσις ist also das gemeinsame Wesen der Gattung. Diese Annahme ist nicht neu; neu aber ist, wenn die herrschende Tradition über den Platonismus der Kirchenväter richtig ist, die aristotelische Auffassung dieser Annahme: *Οὐκ ἔστι φύσις ἀνεπόστατος*, das giebt der Verfasser als etwas Selbstverständliches zu; *ἀνεπόστατος μὲν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ* (1280 A). Das Allgemeine besteht nur im Individuellen, diese Annahme ist der gemeinsame Boden, auf dem unser Verf. und seine Gegner stehen. Ich will hier nicht weiter verfolgen, von welcher Bedeutung dies für das Verständnis des tritheistischen Streites ist, für den Johannes Philoponus ganz mit Unrecht allein verantwortlich gemacht wird. Unser Verfasser selbst würde bei tritheistischen Consequenzen ankommen, wenn er der Anwendung seiner philosophischen Gedanken auf die Trinitätslehre noch genauer nachginge. Er fasst das Verhältnis der drei göttlichen *ὑποστάσεις* zu dem *ζωόν* der göttlichen *οὐσία* nicht anders auf, als das Verhältnis menschlicher Individuen zu dem *ζωόν* der menschlichen *οὐσία* (1917 CD). Es wird später (§ 17) Gelegenheit sein, hierauf noch einmal zurückzuweisen.

Hier bleiben wir bei der Christologie. Die menschliche *γένεσις* wird, wie schon gesagt (vgl. 1945 B) charakterisiert durch das *ζῶον εἶναι* [die *διαφορὰ γενεῆς*] und durch die specifischen Differenzen,

von denen das *λογικὸν εἶναι* und *θνητὸν εἶναι* genannt werden. Von hier aus schon widerlegt sich dem Verfasser der Monophysitismus. Ist Christus wirklich Mensch geworden — und den Ausdruck hielten auch die Julianisten fest —, so muss er dieselbe menschliche *γένεσις* gehabt haben wie wir, muss *θνητός* gewesen sein. Wo nicht, so ist sein Leiden, ist seine Menschheit nur Schein: die Julianisten sind Aphthartodoketen.

War Christus wirklich *θνητός*, *παθητός* und *φθαράτος* einerseits, andererseits *ἀφθαράτος* und *ἀθάνατος* — und das gab Severus zu —, dann waren die *διαφορέ* und die *ιδιότητες* einer jeden der beiden Naturen zugegeben, und es war nach Ansicht unseres Verfassers nur unbegreifliche Thorheit, dann nicht die Zweiheit der Naturen zugeben zu wollen (1317D). Diese Zweiheit der Naturen vor der *ἐνωσις* behaupten zu wollen, durch die *ἐνωσις* sie für aufgehoben erachten, das ist vollends Thorheit. Denn, da das Allgemeine nur im Besondern besteht, so hat die menschliche Natur Christi vor der Menschwerdung überhaupt nicht existiert (1933BC*). Auch das vielgerühmte Beispiel vom Menschen rechtfertigt es nicht, inbezug auf Christus von einer *μία γένεσις* zu sprechen. Denn auch der Mensch besteht aus zwei unvermischten Naturen, aus Seele und Leib, und wenn wir trotzdem von einer *γένεσις* des Menschen sprechen, so hat dies darin seinen Grund, dass hiemit von dem Individuum etwas ausgesagt wird, was von der Gattung gilt (12S9D—1292C). Denn wie alle Unterabteilungen teilhaben an dem Wesen des Ganzen, so kann auch, was von dem Ganzen gilt, ausgesagt werden von den Unterabteilungen (12S9D und 1921C**). Nun kann die Species Mensch eine *μία γένεσις* genannt werden, weil innerhalb derselben nichts *ἐτεροούσιον* ist, weil jeder *τις ἄνθρωπος*, d. i. jedes menschliche Individuum, *ὁμοούσιος* ist dem *καθόλου ἄνθρωπος* (1292A). Da nun aber von einem *εἶδος Χριστῶν* nicht geredet werden kann, so kann Jesus Christus in dieser Hinsicht nicht *μία γένεσις* genannt werden. Man kann überhaupt nur in drei

*) Diese Stelle ist für eine Vergleichung unsers Verf. mit Cyrill instructiv.

***) Es liegt hier 1921CD in dem *κατηγοροῦνται δὲ καὶ τὰ γένη καὶ αἱ διαφοραὶ τιλ.* ein beinahe wörtliches Citat aus Aristoteles vor (Kateg. fol. 3^a, 35 ff. [Bekker], Waitz a. a. O. I S. 87 f.), doch ist dasselbe schwerlich direct aus Aristoteles entnommen.

Fällen von *μία φύσις* sprechen: 1) inbezug auf die Species, 2) inbezug auf das Individuum, sofern es an der Species teilhat und Benennung von ihr erhält, 3) da, wo durch Mischung zweier ungleichartigen Teile ein beiden ungleichartiges Drittes entsteht (*ἕξ ἑτεροειδῶν ἑτεροειδὲς ἀποτετέλεσται*); — keiner dieser Fälle aber passt auf Christus (1292B). —

Hier sieht man deutlich die Verschiedenheit der philosophisch-terminologischen Voraussetzungen der Severianer und des Vertreters des Chalcedonense. Die Severianer gebrauchen das Wort *φύσις* bald für die Natur der Species, für die allgemeine Menschennatur, bald aber völlig gleichbedeutend mit *ἑπόστασις*, für Einzelwesen, und sie rechtfertigen dies ausdrücklich gegenüber der anerkanntermassen abweichenden Terminologie in der Trinitätslehre: *εἰ γὰρ τὰς φύσεις ἐκαινοτόμησεν τὸ καινοπρεπὲς τοῦ μυστηρίου* [scil. *τῆς ἐνσαρκώσεως*] *κατὰ τὸν θεῖον Γρηγόριον, καινοτομήσει οἶμα. καὶ τὰς προσηγορίας* (1921B), vgl. den fast gleichlautenden Ausspruch des Severus selbst bei Mai, *Script. vet. nov. coll. VII, p. 71^a*. Die Inconsequenz auf Seiten der Severianer liegt hier deutlich am Tage. Unser Verfasser dagegen macht mit seiner Terminologie den vollsten Ernst: *φύσις εἶδος λόγον ἐπέχει* (1250A).

Doch gelingt es unserm Verfasser auch, die severianischen Einwendungen zu beseitigen?

Die Annahme zweier Naturen, zweier *ἐνέργεια* führe, so behauptet Severus, notwendig zur Annahme zweier Hypostasen in Christo, führe zum Nestorianismus. Vermag unser Verfasser dieser Consequenz auszuweichen? Er versucht es durch die bei ihm zuerst nachweisbare, an Cyrill anknüpfende Theorie von der Enhypostasie der menschlichen Natur Christi. Die menschliche Natur in Christo ist nicht *ἀνεπόστατος*, nicht selbst *ἑπόστασις*, sondern *ἐνεπόστατος* (1277Dff.), d. h. sie hat ihr *ἑποστήριον ἐν τῷ λόγῳ* (1944C)*). Was versteht nun unser Verfasser unter

*) Die oben angeführte Stelle hat etwas Rätselhaftes und wird erst unten (§ 19) in andern Zusammenhänge verständlicher werden. Es wird hier zurückgewiesen: *λέγειν, διὰ τὸ μὴ προδιαπεπλάσθαι, μηδὲ προῦφιστᾶναι τὴν τοῦ κυρίου ἀνθρωπότητα, μηδὲ τελείαν προσειληγῆθαι, ἀλλ' ἐν τῷ λόγῳ ἑποστήριον, διὰ τοῦτο μίαν ἐπόστασιν ἐμφοτέρων ποιεῖν*. Man würde diese Stelle gänzlich missverstehen, wenn man auch das *ἐν τῷ λόγῳ ἑποστήριον* für abgewiesen hielte. Wie der Verfasser in den

diesem *ἐνυπόστατον εἶναι*? welcher Art ist das durch diese Annahme gesetzte Verhältnis zwischen dem Logos, der schon vor seiner Menschwerdung Hypostase war, und der menschlichen Natur? Wir sind im Stande, dieser Frage wenigstens etwas nachzugehen, denn unser Verfasser hält das *ἐνυπόστατον εἶναι* der menschlichen Natur Christi nicht für etwas völlig Singuläres, ein *ἐνυπόστατον εἶναι* kommt auch sonst vor. Ausdrücklich nämlich wird 1277 D ausgeführt, dass inbezug auf *πᾶσα αἰ ποιότητες, αἶ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλούμεναι*, das *ἐνυπόστατον εἶναι* gelte, weil sie weder *συμβεβηκότα* seien (im engern Sinne vgl. oben) noch *πράγματα ἕφεστῶτα**), weil sie vielmehr mit der *οὐσία*, zu der sie als *συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας* hinzugehören, *τῆρ τοῦ εἶναι κοινωνίαν* haben. Unter völlig gleichen Bedingungen steht das *ἐνυπόστατον εἶναι* dieser *ποιότητες* und das der menschlichen Natur Christi freilich nicht. Jene

folgenden Erörterungen das *μὴ προῦφαστᾶναι* zugiebt, ebenso ist auch das *ἐν τῷ λόγῳ ἕπαστῆναι* gemeinsame Annahme unseres Verfassers und der von ihm zurückgewiesenen Leute. Diese Zurückgewiesenen sind nach dem Context offenbar Anhänger des Chalcedonense, aber solche, deren dogmatische Begründung der chalcedonensischen Formeln unser Verfasser abzuweisen für nötig hält, Leute, die Wahres und Falsches verbinden. Anstößig ist dem Verfasser das in dem Citat gesperrt Gedruckte. Dass die Zurückweisung eine geschickte sei, kann man freilich nicht behaupten. Ebenso wenig aber kann man sich über die Mängel dieser Ausführung wundern. Der Verfasser polemisiert gegen solche, welche die menschliche Natur Christi für *ἀνυπόστατος* halten, dem Cyrill noch näher stehen als unser Verfasser selbst. Von der Anhypostasie in der Anschauung dieser Leute unterscheidet sich die Enhypostasie bei unserm Verfasser nur terminologisch. Jene fassten wahrscheinlich, wie auch Cyrill es gethan hatte, *γένεις* nicht nur als Wesensbezeichnung der Species, sondern zugleich als individualisierte Natur. Unser Verfasser aber bedarf nach seinen philosophischen Voraussetzungen den Begriff der *ἵπόστασις*, um die menschliche *γένεις* in Christo zu individualisieren, deshalb unterscheidet er zwischen *ἀνυπόστατος* und *ἐνυπόστατος*, ohne, auch oben wird sich das zeigen, einen wirklichen Unterschied zwischen dem, was er meint, und dem, was die Vertreter des *ἀνυπόστατος* wollen, herauszubringen. In diesen Verhältnissen ist es wohl zum Teil begründet, dass die Ausführungen 194 C ff. uns ungenügend und missverständlich erscheinen. Weitere Aufklärung werden wir später erhalten.

*) Unser Verfasser sagt: *ὅν οὐδετέρω ἐστὶν οὐσία, τοτέστι πρᾶγμα ἕφεστός*. Da ist einmal die genuin aristotelische Definition der *οὐσία* gegeben, die sonst beseitigt ist. Inconsequenzen derart sind häufig.

ποιότητες können überhaupt nicht selbständig bestehen, die menschliche Natur aber existiert ausser in der Person Christi tausendfach selbständig in den menschlichen Individuen. Doch aber bleibt es dieselbe Art des Seins — die des *ἐνυπόστατον εἶναι* —, die uns bei jenen *ποιότητες* und bei der menschlichen Natur Christi entgegentritt; und nicht nur hier, denn die *ἔνωσις* in Christo ist nur ein Specialfall unter andern Fällen der Zusammensetzung. Von Zusammensetzung redet man nämlich überall da, wo verschiedene *φύσεις* (*ἑτεροειδῆ*) durch Identität ihrer Hypostasen verbunden werden (1301D—1304A)*).

Eine *ἔνωσις* dieser Art kann zwiefacher Natur sein. Entweder nämlich gleichen sich die Gegensätze der *ἐνούμενα* durch Mischung und Alteration aus, — in diesem Falle entsteht ein neues *εἶδος* (1304 B und 1305 B); oder sie behalten *τὸν ἴδιον ὑπόκειντος λόγον*, d. h. ihre eigne, ihrem *εἶδος* entsprechende *φύσις*, bilden aber eine numerische Einheit (1304 BC). So ist's bei dem aus Seele und Leib zusammengesetzten Menschen, so, um ein Beispiel aus dem Gebiet der *φυσικὰ σώματα* zu geben, bei einer brennenden Fackel. Im letztern Falle findet zwar eine *ἀντίθεσις τῶν ιδιωμάτων* statt, doch bleibt jede *φύσις* als solche in ihrer *ιδιότητι* (1304 C). Dies ist der Fall, in welchem bei Zusammensetzungen ein *ἐνυπόστατον εἶναι* vorkommt. Welcher der beiden Teile des Zusammengesetzten das *ἐνυπόστατον* ist, welcher in seine Hypostase auch die *φύσις* des andern aufnimmt, sagt der Verfasser hier nicht. Genau passen beide Beispiele nicht.

*) Den oben citierten Absatz vermag ich im vorliegenden Texte nicht zu verstehen, doch glaube ich ihn richtig deuten zu können, wenn ich 1304 A, Z. 1 u. 2 die gesperrt gedruckten Worte für ausgefallen ansehe: καὶ τῶν ἠνωμένων μὲν τοῖς εἶδεσι, διηρημένων δὲ ταῖς ἐποστάσεσι καὶ τῶν ἠνωμένων ταῖς ἐποστάσεσι, διηρημένων δὲ τοῖς εἶδεσι τὰ μὲν ἀπλῆρ ἔχει τὴν ἔνωσιν τε καὶ τὴν διάκρισιν, τὰ δὲ σύνθετον. Der Ausfall dieser Worte ist bei ihrer Ähnlichkeit mit den vorangehenden nicht auffällig. Der ziemlich simple Sinn der stelzbeinigen Sätze ist alsdann: *Ἐνωσις* und *διάκρισις* kommt in zwiefacher Art vor: 1. *ἔνωσις* τοῖς εἶδεσι, *διαίρεσις* ταῖς ἐποστάσεσι, 2. *ἔνωσις* ταῖς ἐποστάσεσι, *διαίρεσις* τοῖς εἶδεσι. Im erstern Fall ist die *διττὴ σχέση*, d. h. das Verhältnis der *ἔνωσις* und der *διάκρισις*, ein einfaches, im letztern Falle entstehen *σχέσεις* der Zusammensetzung, entsteht eine *σύνθεσις*, *συμπλοχὴ*, ἢ *κρῆσις*. ἢ *ἔνωσις*, ἢ ὅπως ποτὲ γίλον καλεῖν τὰς οὐσιώδεις τῶν ἑτεροειδῶν *σχέσεις* (1304 A).

man ist genötigt, daran zu erinnern, dass unser Verfasser bei ähnlicher Gelegenheit sagt: *οὐ γὰρ ἔτι ἂν εἴη παράδειγμα, εἰ μὴ καὶ τὸ ἀπεικὸς ἔχοι* (12S0D). Dennoch kann nach dem Bisherigen der Begriff des *ἐνυπόστατον εἶναι* analysirt werden. Factisch ist das *ἐνυπόστατον εἶναι* bei Zusammensetzungen ein prädicatives Sein von sonst selbständigen *φύσεις* oder *οὐσίαι*. Sonst selbständige *φύσεις* nehmen eine Stellung ein ähnlich der der *ποιότητες οὐσιώδεις* und *ἔποισιώδεις*. Dieser Begriff prädicativer Substanzen — *ἐνυπόστατοι οὐσίαι* — ist nach aristotelischer Terminologie ein Nonsens, denn es ist eben das Wesen der *οὐσία*, dass sie nicht Prädicat ist (Zeller, a. a. O. S. 305, Trendelenburg, S. 54f.). Doch lässt sich nicht verkennen, dass ein Anknüpfungspunkt für unseres Verfassers Terminologie bei Aristoteles vorliegt. Aristoteles bezeichnet einmal (Kateg. c. 5, fol. 2^a, 15ff. [Bekker] Waitz I, 84*) die *εἶδη* als *δεύτεραι οὐσίαι* und führt aus (vgl. Trendelenburg S. 55), dass diese *δεύτεραι οὐσίαι* von den *πρώται οὐσίαι*, den Einzelsubstanzen, ausgesagt würden, z. B. *ὁ ἄνθρωπος καθ' ἑποικιμένον λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου* (a. a. O. Z. 22). Da nun das, was in diesem Falle von dem *τις ἄνθρωπος* ausgesagt wird, das Genus und die Differenzen sind, d. h. die *ποιότητες οὐσιώδεις*, so wird hier offenbar, dass schon bei Aristoteles die *ποιότητες οὐσιώδεις* eine Mittelstellung einnehmen zwischen den Substanzen und Qualitäten. Dass diese unsichere Stellung der Gattungsbegriffe bei Aristoteles ein aus platonischen Einflüssen stammender Fehler ist, hat Zeller nachgewiesen (II, 2. S. 309 ff.). An diesen Fehler knüpft die Theologie unseres Verfassers an: sein Begriff der *φύσις* oder *οὐσία* ist der der aristotelischen *δευτέρα οὐσία*, dem aristotelischen *πρώτη οὐσία* entspricht der Begriff der *ὑπόστασις*. Gleichwie bei Aristoteles das Genus und die *διαφοραί*, welche die *δευτέρα οὐσία* constituieren, individualisiert werden durch das *εἶναι ἐν τῇ οὐσίᾳ*, so wird bei unserm Verfasser die menschliche Natur in Christo individualisiert durch das *εἶναι ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ λόγου*, durch das *ὑποστῆναι ἐν τῷ λόγῳ*.

Eine Unmenge von Widersprüchen liesse sich von unsern Anschauungen aus dieser Construction nachweisen, doch muss

* Nach Zeller II, 2, S. 307, Anm. 1 kommt der Ausdruck *δεύτεραι οὐσίαι* nur hier vor.

man anerkennen, dass sie vor der Philosophie jener Zeit bestehen konnte. Auch die *δύο ἐνέργειαι* konnte man ohne Schwierigkeit in dies Gedankengefüge aufnehmen. Es kam nur darauf an, den Begriff der *ἐνέργεια* dementsprechend aufzufassen. Als Leo der Grosse schrieb: „agit utraque natura cum alterius communione, quod proprium est“, hatte er gewiss nicht darüber reflectiert, ob das agere, von dem er sprach, als etwas der Natur im Allgemeinen Anhaftendes, oder als eine Lebensäusserung einer individualisierten Natur aufgefasst werden sollte. Trotzdem lässt sich, sobald man in Leo's Formeln eine metaphysische Theorie sucht, die sie ursprünglich nicht enthalten, nur von der ersteren Auffassung aus Einheit in die Formeln bringen. Diese Auffassung genügte auch völlig dem Interesse, das man an den *δύο ἐνέργειαι* hatte. Nicht darauf kam es an, die Besonderheiten hervorzuheben, durch welche das Sterben Christi sich von dem andrer Menschen, die Wunder Christi von denen Gottes, des Vaters, sich unterschieden haben, vielmehr darauf, zu constatieren, dass sein Sterben der Art nach gleich gewesen mit dem andrer Menschen, seine Wunder Zeichen göttlicher Natur. Wurden dementsprechend die *ἐνέργειαι* aufgefasst als zu den *φύσεις* als solchen gehörig, als *φύσιζαὶ ἐνέργειαι* — diesen Ausdruck fand schon Severus bei seinen Gegnern vor, s. Mai, Vet. script. nov. coll. VII, p. 71 (*δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ καὶ δύο τούτων φύσιζαὶ ἐνεργείας*) —, so war die Annahme solcher *δύο φύσιζαὶ ἐνέργειαι* mit der Annahme einer Hypostase sehr wohl verträglich. Der menschlichen Natur eine *ἐνέργεια* zuschreiben, hiess dann nicht mehr, als die *ιδιότητες* derselben noch wirklich vorhanden denken (vgl. Severus bei Mai, a. a. O., p. 73: *καὶ τούτου ἐνεργείας ἢ ιδιότητας*). Die *δύο ἐνέργειαι* waren dann nicht mehr als die in Actualität oder, noch genauer, in der Möglichkeit einer Actualität gedachten *ιδιώματα* der Naturen. Es war nicht ausgeschlossen, den *εἰς Χριστός* als den intellectuellen Urheber dieser Actualität zu denken, ein einheitliches Subject trotz der *δύο ἐνέργειαι* anzunehmen. Diese rein physische Auffassung der *ἐνέργειαι* entsprach auch entschieden der griechisch-philosophischen Tradition (vgl. Zeller II, 2, S. 344 ff.), und die Zweiheit der *ἐνέργειαι* hatte, wenn einmal die Abweisung einer *μίξις* feststand, an Aristoteles eine Stütze, denn nach Aristoteles (vgl. Zeller, a. a. O., S. 421) ist es ein Characteristicum der Mischung,

dass die gemischten Stoffe nur noch *δυνάμει*, nicht mehr *ἐνεργείᾳ* vorhanden sind.

Ich musste diese Ausführungen zunächst ohne Rücksicht auf unsern Verfasser geben, weil eine eingehende Erörterung der Frage bei ihm sich nicht findet, während es doch den Anschein hat, als ob er über die Frage sich klar sei. Dass in Christo zwei *ἐρέργεια* vorhanden seien (1320 AB), dass die *φύσεις ἐνεργείᾳ* beständen (1932 C), erkennt er an, und zwar ohne zu ver raten, dass ihm diese Anerkennung irgendwelche Schwierigkeiten mache. Dies erklärt sich eben daraus, dass auch ihm die *ἐρέργεια* nicht mehr bedeuten als die wirklich (*ἐνεργείᾳ*) vorhandenen *ιδιώματα*. Deutlich zeigt sich dies 1320 AB. In dieser zu Cyrill zurücklenkenden Auffassung der auch antiochenischer Deutung fähigen berühmten Stelle des *τόμος Ἀέοντος* zeigt sich deutlich, dass wir es hier mit einer cyrillischen Interpretation des Chalcedonense zu thun haben. Eine *διαίρεσις κατ' ἐρέργειαν* weist unser Verf. weit ab (1932 C. 1933 B). Eine solche hatte auch Leo nicht behauptet (*agit utraque natura cum alterius communione*), selbst die Nestorianer lehrten eine *ἕνωσις κατ' ἐρέργειαν*. Der Begriff der *ἐρέργεια*, der in diesen Ausdrücken „*ἕνωσις κατ' ἐρέργειαν*“ und „*διαίρεσις κατ' ἐρέργειαν*“ vorliegt, ist ein völlig anderer als der der *φύσιν καὶ ἐρέργεια*. So beachtenswert es nun auch ist, dass auch auf diesem Punkte der terminologische Wirrwarr gross ist, so würde doch dieser wahrlich nicht seltene Umstand keine Veranlassung dazu sein, auf die Abweisung der *διαίρεσις κατ' ἐρέργειαν* einzugehen. Doch sind diese Ausführungen aus andern Gründen wichtig, und deshalb mögen sie uns den Weg zu den Schlussbemerkungen bahnen. Unser Verf. polemisiert hier gegen das severianische *τὰς φύσεις μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ θεωροῦμεν. Ἐπίνοια*, so führt er aus, ist entweder eine auf Wahrnehmungen ruhende, oder eine phantastische Vorstellung, der in der Wirklichkeit nichts entspricht, wie z. B. *ἡ τῶν ἰπποζενταύρων μυθοπλαστία* 1932 B. In beiden Fällen ist das *ἐπινοίᾳ μόνῃ τὰς φύσεις θεωρεῖν* irrig. Denn, um vom zweiten Falle zu schweigen, im ersteren würde Christus nicht aus Naturen, sondern aus Wahrnehmungen bestehen. Das ist sophistisch und braucht uns nicht aufzuhalten, beachtenswert aber ist, dass gelegentlich dieser Ausführungen zugegeben wird, die Naturen seien zwar *ἐνεργείᾳ* vorhanden, da

aber eine *διαίρεσις κατ' ἐνέργειαν* abzuweisen sei, so sei der von den Vätern gebrauchte Ausdruck *τὴν τῶν φύσεων διαίρεσιν κατ' ἐπίνοιαν λαμβάνειν* an sich tadellos (1932C vgl. 1937C): eine Trennung der Naturen vollziehen wir nur in unserer Vorstellung, die Naturen waren verschieden und blieben in ihrer Verschiedenheit, getrennt aber waren sie nicht, — sie hatten nur eine, nicht zwei Hypostasen, eine Trennung vollzieht nur unser Denken. Auch hier also wieder dieselbe Thatsache: unser Verf. vertritt eine möglichst zur alexandrinischen Theologie zurücklenkende Orthodoxy. Das ist der bleibende Eindruck, den all seine Ausführungen hinterlassen.

Verstärkt wird dieser Eindruck durch zwei kurz erwähnte, aber erst in diesem Zusammenhang recht zu wertende Momente. Das erste derselben ist die Polemik gegen Diodor und Theodor. Beide waren von Cyrill bekämpft, dennoch zu Chalcedon unverurteilt geblieben, ihr Schüler Theodoret hatte dort sogar restituirt werden können. Diese ausdrückliche Anerkennung Theodoret's ist es gewiss gewesen, die ihn bei unserm Verfasser geschützt hat; gegen Diodor und Theodor eröffnet er die entschiedenste Polemik. Der nestorianische Sanerteig soll ausgefegt werden, allen denen, die unter Anerkennung des Chalcedonense nestorianisierende Gedanken einführen wollen, erklärt das dritte der Bücher *adv. Nestorianos et Eutychianos* den Krieg. — Das zweite der die cyrillische Farbe der Anschauungen unsers Verf. ganz besonders bedingenden Momente ist der von unserm Verf. für die orthodoxe Anschauung stets gebrauchte terminus *ἔνωσις κατ' οὐσίαν* oder *ἔνωσις οὐσιώδης*. Für ihn eintretend, weist unser Verf. die nestorianische *ἔνωσις κατ' ἐνέργειαν* und — ebenso richtig wäre „oder“ — *ἔνωσις κατὰ γλώσσην* zurück (1297D), und während er 1940C allerdings die *ἔνωσις συγγετικὴ* als eine besondere, irrige Art der Auffassung der *ἔνωσις* neben der *διαίρετικὴ* oder *σχετικὴ* und der von ihm gewollten *ἔνωτικὴ* namhaft macht, fasst er 1297Df. und 1304B die eigentlich monophysitische Anschauung als irrige Unterart der richtigen *ἔνωσις κατ' οὐσίαν*; eine *ἔνωσις οὐσιώδης*, wie die Väter sie lehrten, will auch er vertreten gegenüber der nestorianischen *ἔνωσις σχετικὴ* oder *γλωσσικὴ* (1380D). Nun entspricht aber dieser Begriff der *ἔνωσις κατ' οὐσίαν* dem, was unser Verfasser wirklich will, eigentlich nicht. Deun da *οὐσία*

und *φύσις* als Synonyma bezeichnet werden (1309 A), so ist die *ἐνωσις κατ' οὐσίαν* oder *ἐνωσις οὐσιώδης* dasselbe wie *ἐνωσις φυσική*. Die *ἐνωσις* aber, welche unser Verf. vertritt, ist eine *ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν*, und sofern er, um das Factum der *ἐνωσις* zu beschreiben, nur von *κοινωνία* und *ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων* redet (oft, z. B. 1305 D), ist seine *ἐνωσις* eigentlich selbst eine *σχετική*, ja er selbst giebt (1304 A) als die Sache, welche durch die Ausdrücke *σύνθεσις*, *ἐνωσις*, *κοῦσις*, *συμπλοκή* bezeichnet werde, *οὐσιώδεις τῶν ἑτεροειδῶν σχέσεις* an. Dennoch bleibt der fast stets gebrauchte terminus *ἐνωσις κατ' οὐσίαν*. Und weshalb? Er entspricht der cyrillischen Tradition. Aber auch hier bleibt unser Verfasser in den Grenzen chalcedonensischer Orthodoxie, denn, wie oben schon erwähnt wurde, war jener terminus *ἐνωσις φυσική* mitsamt den Anathematismen Cyrill's, die ihn enthalten, indirect vom Chalcedonense recipiert. Freilich war auch Theodoret's Gegenschrift unverurteilt geblieben, doch eben dies Schwanken zwischen Alexandrien, Antiochien und Rom war ein Mangel, eine Unvollständigkeit der chalcedonensischen Entscheidung. Hier aber haben wir eine klare Anschauung: eine zweifellos cyrillische Auffassung des Chalcedonense. Selbst das *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* erscheint unserm Verfasser — und wie wir sahen (oben S. 46) nicht mit Unrecht — einer dyophysitischen Deutung fähig (1277 A. 1936 BC).

Doch bei allem Zurücklenken zu Cyrill bleibt unser Verfasser, wie schon oft bemerkt, innerhalb der Grenzen der chalcedonensischen Orthodoxie. Ja, das specifisch chalcedonensische Element in seiner Anschauung ist ein sehr beträchtliches und verdient zum Schluss besonders hervorgehoben zu werden. Es zeigt sich in dem Begriff der *ὑπόστασις*.

ὑπόστασις wird mit *ἄτομον* identificiert, wie wir sahen, scheint also zunächst ein rein physischer Begriff zu sein. Allein man erkennt bald, dass dem nicht so ist. Nach 1304 B ist die *θηραλλίς*, das Holz der Fackel, Hypostase. Doch aber ist dies Holz ein *μέρος ἀτελές* eines Baumes. Hier ist also mit dem Begriff des *ἄτομον* mehr Ernst gemacht, die eine Hypostase des Baumes ist — allerdings ziehen erst wir diese Consequenzen — teilbar in mehrere Hypostasen. Weshalb ist dies bei dem Menschen nicht der Fall? Weiter wird gesagt, *ὑπόστασις* bezeichne das numerisch Eine (1304 B). Ist ein Haus eine nu-

merische Einheit? sind die einzelnen Steine Hypostasen geblieben oder sind sie *ἐνυπόστατοι*? Wenn Ersteres der Fall ist, — weshalb ist dann der Mensch nur eine Hypostase? Ist Letzteres der Fall, dann ist offenbar auch ein Steinhaufen eine Hypostase. Bedingt aber das räumliche Nebeneinander das Enhypostatisch-Werden früherer Hypostasen, so wäre nur das *ὄν* Hypostase. alles einzelne Seiende in ihm enhypostatisch. Man sieht, die Gleichsetzung von *ὑπόστασις* und *ἄτομον* ist undurchführbar. Und wenn nun auch zweifellos unser Verfasser von seiner Gesamtanschauung aus manche der oben hervorgehobenen Consequenzen würde abweisen können, so bliebe doch, wenn *ὑπόστασις* wirklich nur ein physischer Begriff wäre, die Haltlosigkeit der Auffassung unseres Verfassers unbegreiflich. Das ist aber auch nicht der Fall. Weshalb ist der Mensch — die Frage nehme ich wieder auf — eine Hypostase? weshalb ist er *ἄτομον*? Man wird nur antworten können: weil er sich als einer weiss. Der Begriff der Hypostase, den unser Verf. handhabt, ist beeinflusst von dem abendländisch-chalcedonensischen Begriff der Persönlichkeit. Ohne in endlose Widersprüche zu geraten, kann man ihn auf die unbelebte Natur nicht anwenden, ja schon ausserhalb des *γένος ζῶον* wird er unbrauchbar. Dass unser Verf. ihn auch auf die *φυσικά σώματα* anwendet, beweist nur, wie tief die griechische Theologie in physischen Vorstellungen befangen ist. Doch zeigt sich selbst hier eine Einwirkung des abendländischen Begriffs. Weshalb erscheint eine brennende Fackel unserm Verf. als eine Hypostase? weshalb würde er wahrscheinlich von einem brennenden Holzstoss dasselbe annehmen, während ein nicht brennender Holzstoss ihm nach seinen sonstigen Voraussetzungen ein *ἄθροισμα* von Hypostasen sein müsste? Offenbar deshalb, weil eine brennende Fackel einheitlich auf uns wirkt. Dies einheitliche Wirken ist ein Analogon der Persönlichkeit.

In diesen Verhältnissen liegt der Schlüssel zum vollen Verständnis der Theologie unsers Verfassers. Innerhalb der rein physischen Auffassung giebt es zwischen dem Monophysitismus und Nestorianismus kein Mittelding; man muss entweder physisch einen, und das geht trotz aller Gegenargumente der Antimonophysiten nur durch *μίξις*, oder man bleibt stets bei einem Nebeneinander, und gelangt von den eigenen Anschauungen aus ebenso wenig zur

Bewusstseinseinheit, als der moderne Materialismus es vermag. Der Begriff der lebendigen Persönlichkeit liegt über das Gebiet des Physischen hinaus. Indem man ihn recipiert, steht man über dem alexandrinisch-antiochenischen Gegensatz. Hierauf beruht es, dass unser Verfasser nach beiden Seiten hin, adversus Nestorianos und adv. Eutychianos polemisieren, beiden aber auch Zugeständnisse machen kann, ohne sich in die Netze ihrer Consequenzen einfangen zu lassen. Mit Hülfe der *ἀντιδοσις τῶν ιδιωμάτων* kann er von der einen Persönlichkeit (*ἑξόστασις*) Christi fast alles aussagen, was die Monophysiten von ihrer *μία φύσις* aussagten; andererseits hindert ihn nichts, die Zweiheit der Naturen im Sinne des *ἐν δύο φύσεσιν* zu behaupten: er bleibt stets unwiderlegbar, denn der Begriff der Persönlichkeit ist mit physischen Begriffen überhaupt nicht messbar (vgl. 194B). Dies Rechnen mit einem incommensurablen Begriff ist die Stärke und zugleich die Schwäche der Ausführungen unsers Verfassers. Doch diese Schwäche störte nicht. Die Formeln thaten ihren Dienst, indem sie gestatteten, dem Chalcedonense und zugleich der alexandrinischen Tradition gerecht zu werden. — Hätte man den Begriff der persona nur mit dem des *πρόσωπον* identificiert, von *ἑξόστασις* aber geschieden, so wäre eine factisch ganz ähnliche, in den Formeln sehr abweichende Christologie herausgekommen. Theodoret's Christologie wäre solcher Entwicklung fähig gewesen. Doch die bisherige Entwicklung hatte über den künftigen Verlauf schon entschieden. Nach dem Ephesinum von 431 konnte das Chalcedonense Cyrill nicht als Lehrer der Orthodoxie verschmähen, und folglich war nur auf Grund cyrillischer Interpretation des Chalcedonense ein Definitivum zu schaffen. Dies ist in Justinian's Zeit geschehen. Unser Verfasser hat daran mitgearbeitet. Ob irgendwie auch so, dass er eingriff in die practische Kirchenpolitik seiner Zeit, — diese Frage wird erst später erwogen werden können. Hier genügt es uns, die dogmatische Stellung unsers Verfassers soweit charakterisiert zu haben, als es zur Beurteilung der weiteren ihm vielleicht angehörigen Schriften nötig ist.

§ 5. Die triginta capita adversus Severum.

Die in den bisherigen Paragraphen besprochenen Schriften der alten Sammlung von opera Leontii, die Bücher adversus

Nestorianos et Eutychianos und die *ἐπίλυσες*, gehören, wie wir sahen, unzweifelhaft demselben Verfasser an. Sehen wir uns nun nach den übrigen Schriften der Sammlung um, so bietet sich uns zunächst die in dem Index des codex Turrian. (vgl. oben S. 19) neben den behandelten Schriften allein noch genannte Schrift dar, die jetzt unter dem Titel *τριάζοντα κεφάλαια κατὰ Σεβήρου* vorliegt (Migne 86, 2 col. 1901—1916), während, wie schon oben (S. 19) gezeigt ist, der handschriftliche Titel bis jetzt nur in der lateinischen Übersetzung bekannt ist: *Dubitationes hypotheticae et definientes contra eos, qui negant esse in Christo post unionem duas veras naturas*. Übrigens ist der Titel *τριάζοντα κεφάλαια κατὰ Σεβήρου* dem Inhalt ganz entsprechend, denn die Schrift besteht, so wie sie jetzt vorliegt, aus 30 antiseverianischen Thesen, deren kürzeste wenige Zeilen umfassen, deren längste eine Halbseite bei Migne füllt. Ob der Verfasser schon die Teilung in gerade diese dreissig Thesen vorgenommen hat, oder ob etwa im Lauf der handschriftlichen Überlieferung Thesen, die der Verfasser unter eine Nummer stellte, getrennt, andre irrig verbunden sind, das lässt sich nicht sagen. Denn wenn auch die Anordnung der Schrift in *τριάζοντα κεφάλαια* sehr alt ist — die Sammlung, aus der dieser Titel stammt, ist, wie sich später zeigen wird, im 7. Jahrh. entstanden —, so ist doch der Titel *τριάζοντα κεφάλαια* nicht ursprünglich. Und wenn auch andererseits manche der *κεφάλαια* den Eindruck machen, als seien sie auseinandergerissene Teile eines Ganzen, so 1 und 2, 3 und 4, 5 und 6, u. a., so ist doch zu bedenken, dass uns in diesen *τριάζοντα κεφάλαια* nach des Verfassers eigener Aussage (1916 A) keine wohldisponierte Schrift vorliegt, sondern kurzer Hand aufgezeichnete Sätze, die der Verfasser mehr als Materialiensammlung denn als ein Buch angesehen wissen will. Ebendeshalb ist auch schwer zu entscheiden, wie die unleugbaren Wiederholungen zu beurteilen sind, die in dem Schriftchen sich finden (vgl. 6 und 28, 10 und 22, 2 und 21). Sind sie Beweise dafür, dass die trig. cap. eine Bearbeitung einer älteren Grundlage sind? oder weisen sie wenigstens auf Interpolationen hin, denen Schriftstücke dieser Art besonders ausgesetzt sind? oder sind sie nur eine Folge davon, dass der Verfasser schriftstellerische Mühe auf das Schriftchen nicht verwendet hat? Das Alter der handschriftlichen Überlieferung

und der Umstand, dass eine dieser Wiederholungen ausdrücklich als solche anerkannt ist (vgl. 28 und 6), begünstigen die letztere Annahme, doch sind wir nicht imstande, die Unwirklichkeit der ersteren Möglichkeiten zu erweisen*). Von nennenswerter Bedeutung für die Kenntniss der Vergangenheit sind die *τριάζοντα κεφάλαια* nicht, denn severianische Citate finden sich in ihnen nicht, und die Polemik des Verf. ist nicht geeignet, von der Anschauung seiner Gegner eine deutliche Vorstellung zu geben, weil der Verf. stets nur von seinem Standpunkte aus operiert und auch einige Male seine Gegner missversteht. Zur Charakteristik der Anschauung des Verf. der bisher behandelten Schriften vermögen die *τριάζοντα κεφάλαια*, wenn auch sie von ihm herrühren, gleichfalls nicht viel Neues beizutragen. Dennoch müssen wir etwas genauer auf den Inhalt des Schriftchens eingehen, weil eben die Frage, ob die *τριάζοντα κεφάλαια* von dem Verf. der bisher behandelten Schriften herrühren, für das Ganze unserer Untersuchung von besondrer Wichtigkeit ist.

Die Persönlichkeit des Verf. tritt nur am Schluss in undeutlichen Umrissen auf. *Ἡμεῖς*, so schliesst das Büchlein, *ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις τῷ θεῷ εὐχαριστήσαντες, αὐτοῦ ποῦ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐπαπορήσεων στήσωμεν· οὐ λογογραφῆν, ἀγορομῆν δὲ καὶ σπέσμα τοῖς γιλοπονωτέροις καὶ τελειοτέρας ἐπεξεργασίας καταλιπεῖν πάσῃ δυνάμει προσεδουμήθημεν.* Dieser Satz könnte dazu verleiten, in dem Verfasser einen in der Schriftstellerei ungebübten Mann zu sehen und deshalb seine Identität mit dem Verfasser der Bücher *adv. Nest. et Eut.* zu bezweifeln, oder, falls andre Argumente sie wahrscheinlich machen sollten, in den *trig. cap.* ein Jugendwerk jenes Mannes zu vermuten. Allein eine andre Erklärung liegt näher. *Φιλοπονώτεροι* sind nicht nur die „Eifrigeren“, sondern auch die, welche zu grösserer litterarischer Arbeit Lust, weil Musse haben. Wer sich schmeichelt, andren, die mehr Musse zu ruhiger Thätigkeit haben, die Materialien geben zu können, der kann nicht mehr zu den Anfängern gehören. Von hier aus sind die Schlussworte der *triginta capita* im Munde des Verfassers der Bücher *adv. Nest. et Eut.* sehr wohl denkbar. Auch sonst passen die Bemerkungen am Schluss auf den Verf. der Bücher *adv. Nest. et Eut.* Denn dieser war (vgl. 126SB und die Über-

*) Weiteres s. unten § 14.

setzung oben S. 23) ein beliebter Disputator. Auf Disputationen aber weist auch der Ausdruck *ἐπαπορήσεις* hin (col. 1916A), und die ganze Art der Polemik in den *τριάχορτα κεφάλαια* passt ausgezeichnet für jemanden, der die Haarspalterei und Klopffechtereı dogmatischer Disputationen kannte und übte. Entscheidend für die Identität der Verfasser ist der Inhalt. Freilich wären viele Parallelen in den positiven und in den antihäretischen Ausführungen auch aus der Gleichheit des Stoffes zu erklären. Hier aber geht die Verwandtschaft, ohne je in wörtlicher Übereinstimmung sich zu zeigen, so weit, dass an ihrer Beweiskraft nicht im geringsten gezweifelt werden kann. Ich lege das Material vor, indem ich die beweisendsten Parallelen in die Inhaltsübersicht einfüge. Diese gebe ich genauer als bei den übrigen Schriften, um die Lectüre des schwerverständlichen und oft corrumpten Textes zu erleichtern bzw. überflüssig zu machen:

1. Das durchaus Gleiche nur ist *μῶς φύσεως*. Wie können Christi Gottheit und Menschheit *μῶς φύσεως* sein?

2. Was eine *φύσις* hat, ist begrifflich gleich [*τούτων κοινὸς ὁ λόγος**], alles begrifflich Gleiche ist *ὁμοούσιον*. Also müssten Gottheit und Menschheit in Christo *ὁμοούσια* sein. Vgl. Migne 86, col. 1250 AB.

3. Weil Christus aus Gottheit und Menschheit bestehe, lassen sie ihn *ἐκ δύο φύσεων* bestehen. Da sie nun zugeben, dass Christus nach der *ἐνωσίς* in Gottheit und Menschheit besteht, wie können sie das *ἐν δύο φύσεσιν* leugnen?

4. Leugnen sie das *ἐν δύο φύσεσιν*, so müssten sie consequenterweise auch das Vorhandensein von Gottheit und Menschheit nach der *ἐνωσίς* bestreiten.

5. Wenn das, was geeint wird, in der *ἐνωσίς* nicht vermischt wird, dann muss man es auch nach der *ἐνωσίς* als unvermischt vorhanden anerkennen, und kann und muss dann auch die Zweizahl benutzen.

6. Ist das, woraus Christus besteht, nach der *ἐνωσίς* nicht in ihm, in wem soll es denn sein?

7. Das *μία φύσις* bezeichnet die *ταὐτότης* der *ὁμοούσια*,

*) Der Begriff (*λόγος*) ist correlat dem *εἶδος* [und der *φύσις*], nicht dem Einzelwesen, auch bei Aristoteles s. Zeller II, 2, S. 207 ff., besonders 212, Anm. 5.

das *δύο* mithin das *διάφορον* der *ἐτεροουσία*, nicht aber die Trennung. Vgl. col. 1921 AB.

8. Wenn der Gebrauch der Zahlen die Trennung mit sich bringt, dann läge die trennende Kraft in der Zahl, dann dürfte man geeinte Dinge nie zählen oder gezählte nie einen. Vgl. col. 1920 A—D.

9. *Ἐνωσις* und *ἡνωμένα* sind Correlata [*τῶν πρὸς τι*] und gehören als solche zusammen. Sind die *ἡνωμένα* nicht mehr vorhanden, so hat auch die *ἔνωσις* aufgehört. Vgl. col. 1937 D.

10. Wenn die Zahl trennt, so trennen auch die Severianer, da sie von mehreren *ιδιότητες* sprechen*).

11. Wenn es nach Gregor v. Nazianz mit der heil. *τριὰς* sich umgekehrt verhält, wie mit der *οἰκονομία κατὰ τὸν σωτηῆρα*, so müssen hier zwei Naturen und eine Hypostase sein, wie dort drei Hypostasen und eine Natur. Vgl. col. 1920 D—1921 B, 1924 AB, 1937 A, 1276 C.

12. Wie in der Trinität das *ἄλλος καὶ ἄλλος* stets bleibt und stets auf die Verschiedenheit der Hypostasen hinweist, so bleibt in der *οἰκονομία* stets das *ἄλλο καὶ ἄλλο* und weist stets auf eine Verschiedenheit, eine Zweiheit der Naturen hin

13. Wenn dem [*ἄλλο καὶ*] *ἄλλο* eine *ἄλλη φύσις* entspricht, so kann, wie von einem *ἄλλο*, stets auch von einer *ἄλλῃ φύσις* gesprochen werden.

14. Da *ἅπλῃ φύσις* etwas anderes ist als *σύνθετος φύσις*, die *ἅπλῃ φύσις τοῦ λόγου* aber *μία* ist, so kann die severianische *φύσις σύνθετος* keine *μία φύσις* sein. Wenn doch, so ist zwischen der *ἅπλῃ φύσις τοῦ λόγου* und der *σύνθετος φύσις Χριστοῦ* kein Unterschied.

15. Es giebt Wörter pluraler Form, die eine Einheit bedeuten (z. B. *Ἀθηναίαι*), aber auch Wörter singularer Form, die eine Mehrheit einschliessen (*ὄμιλος, πόλις* u. a.). Ist das *φύσις σύνθετος* im letztern Sinne gemeint, dann ist das hinzugesetzte *μία* ein Unsinn**), ist aber unter der *μία φύσις σύνθετος* eine Einheit gedacht [die *μία φύσις τοῦ λόγου*], dann ist dasselbe ge-

*) Geschiedene *ιδιότητες* hat Severus trotz dieser Voraussetzung unsers Verfassers nicht zugegeben, vgl. bei Mai, *Script. vet.* VII, p. 73.

**) Diese Folgerung klingt thörichter als sie ist. Sie scheint thöricht zu sein, weil man doch auch von *μία πόλις* sprechen kann. Um die Folgerung zu verstehen, muss man beachten, dass *φύσις* dem Verfasser

meint, was auch unter *μία φύσις ἀσύνθετος* zu verstehen wäre; ist keins von beiden der Fall, dann ist die *φύσις σύνθετος* ein Mischproduct wie die der Maulesel und der mythologischen Doppelgestalten. Vgl. zu Letzterem col. 1932B und 1292B fin.

16. Wenn das *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* dem Dyophysitismus widerspricht, dann ist entweder die *σάρξ* jener *φύσις σεσαρκωμένη* nicht *φύσις* oder die *φύσις σεσαρκωμένη* hat keine *σάρξ*. Vgl. col. 1277A, 1936BC.

17. Der Ausdruck *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* kann in dreifacher Weise verstanden werden: 1. *κατ' ἀντιστροφῆν**), d. h. so, dass man annimmt, auch als *σεσαρκωμένη* sei die *μία φύσις τοῦ λόγου* eine *μία* geblieben, wie sie vorher es war, habe also keinen Körper gehabt. Beispiel: *μία φύσις χαλκοῦ ἐσηματισμένη*. 2. *κατὰ τροπὴν οὐσίας*, d. h. so, dass man in Christo eine zu Fleisch gewordene Logosnatur sieht. Beispiel: *μία φύσις ὕδατος ἀπολιθωθεῖσα*. 3. so, dass man in dem *σεσαρκωμένη* den Hinweis darauf findet, dass die *μία φύσις τοῦ λόγου* Fleisch angenommen hat. Die beiden ersten Deutungen sind offenbar gottlos, die dritte nötigt zur Anerkennung zweier Naturen.

18. Reine Gegensätze schliessen sich gegenseitig aus. *Μία φύσις* und *δύο φύσεις* sind reine Gegensätze**). Wenn sie nun dem *μία φύσις* noch etwas hinzufügen [*σεσαρκωμένη* scheint gemeint], so können sie das *μία φύσις* nicht als reinen Gegensatz zu dem *δύο* auffassen, sondern ihre ganze Ausdrucksweise muss als Umschreibung verstanden werden. Dann aber macht sich auch bei ihnen das Bekenntnis der zwei Naturen geltend, be-

Gattungsbegriff ist, *μία* erhält daher teilweise den Sinn des einfachen, denn dieselbe *φύσις* kann ja nicht im Plural vorkommen, mehrere *φύσεις* sind zugleich verschiedene *φύσεις*.

*) Dieses *κατ' ἀντιστροφῆν* hat Turrianus m. E. richtig mit „secundum reciproca-tionem“ übersetzt, denn diese Übersetzung entspricht dem aristotelischen t. t. *τὰ ἀντιστρέφοντα* (= Correlata, Reciproca), den auch unser Verfasser kennt (s. No. 18, col. 1908A). Man muss sich dann in der Erklärung nach Cicero de divinatione I, 6 richten: ista [Götter und Weissagung] sic reciprocantur, ut et, si divinatio sit, dii sint, et, si dii sint, sit divinatio (nach Scheller's lat. Lexicon sub voc. reciproco). Es ist dann zu erklären: 1. nach reciprokem Verständnis, sodass die *μία φύσις* als incarnierte, und die incarnierte als dieselbe *μία* anzusehen wäre.

**) Vgl. die Anm. zu c. 15.

stehend aus der Subjectsbezeichnung (*ὄνομα*) der Logosnatur und aus der prädicativen Näherbestimmung (*ἄρως*) beseelten Fleisches. Diese Näherbestimmung aber ist die Definition der menschlichen Natur. Wie können sie dann vernünftigerweise sich weigern, von zwei Naturen zu sprechen?*)

19. Die *ἀπλή γένσις* ist nicht *ὁμοούσιος* der *ἐνθρονον*, also ist Christus nicht *ὁμοούσιος* dem Vater. Oder wenn es doch so ist, dass die *ἐνθρονον γένσις* Christi dem Vater und uns *ὁμοούσιος* ist, so sind wir *ὁμοούσιοι* dem Vater, oder eine Hälfte Christi ist dem Vater *ὁμοούσιος*, die andre Hälfte uns. Auch letztere Annahme ist irrig, denn sie zerlegt die *μία γένσις* in Teilstücke**), und das ist Apollinarismus und, sofern damit die vollkommene Gottheit Christi geleugnet wird, Arianismus.

20. Wenn Christus auch *μετὰ τὴν ἐνωσην* Gott und Mensch ist, wie sie zugeben, so folgt daraus das *δύο φύσεις*.

21. Aus dem doppelten *ὁμοούσιος* folgt das *δύο φύσεις*.

22. Wenn sie *δύο ιδιότητες* annehmen***) auch nach der Menschwerdung, so folgt daraus das *δύο φύσεις*, denn die *ιδιότητες* haften an den *γένσις*.

23. Aus der *διαφορὰ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος* folgt das *δύο φύσεις*, denn als *ὄνστατικά διαφορὰ τὰ ὄνσιωδῶς διαφέροντα διακρίνουσιν*. Vgl. zu 20—23 col. 1317 D ff.

24. *Φύσεις* und *ἐπόστασις* verhalten sich wie *ζωινόν* und *ἴδιον*, *μία γένσις* hat also Christus mit dem Vater, nicht mit seiner *σάρξ*.

25. Als Hypostase unterscheidet sich Christus von dem Vater, nicht aber auch zugleich von seiner *σάρξ*. Dieser gegenüber

*) Ich bin nicht sicher, ob meine der Inhaltsangabe dieses Capitels zugrundeliegende Übersetzung richtig ist. Der eventuelle technische Sinn von *περίφρασις* ist mir unbekannt. Über *ὄνομα* s. Aristot. de interpret. 19^b, 11f. Waitz I, 133, über *ἄρως* Waitz im Commentar zu Analyt. prior. 24^b, 16, I, p. 370 und Zeller II, 2 S. 209f., Anm. 1.

**) Statt des sinnlosen *μερίξιν.. εἰς πρὸς τῆ μοίρα* (in Mai's Codex in margine: *τημορία*) τῶν συμπληρούντων αὐτοῖς τὴν μίαν τοῦ Χριστοῦ γένσιν muss *εἰς ποστημόρια* gelesen werden. *Ποστημόριον* in der leicht erklärlichen Bedeutung „Teilstück“ ist auch sonst (contra Nest. et Eut. 1277A) bei Leontius nachweisbar.

***) Diese Voraussetzung ist in dieser scharfen Form allerdings nicht zutreffend, vgl. Anm. zu c. 10.

kann er sich nur durch das *διάφορον* der *φύσις* unterscheiden. Vgl. zu 24 und 25 col. 1288 A—C und 1293 AB.

26. Die *ἁμοούσια* werden durch die *φύσις* verbunden, *ἕτεροούσια* durch *ἕνωσις*. *Ἐνωσις* und *φύσις* sind aber etwas Verschiedenes, verschieden also auch das *ἕνώσει ἔν* und *φύσει ἔν*. Im letztern Falle redet man von *μία φύσις*, im erstern zwar von *μία ὑπόστασις*, aber nicht von *μία φύσις*. Vgl. 1301 D—1304 A.

27. Das Wort „Mensch“ bezeichnet die *φύσις*, die Namen Petrus und Paulus [Namen individueller Menschen, *τινῶν ἀνθρώπων*] die Hypostase. Das Wort „Christus“ ist nach Cyrill nicht Naturbezeichnung. Also passt das Beispiel vom Menschen nicht auf Christus. Nur mit dem *τις ἀνθρώπος* kann Christus verglichen werden. Ein *τις ἀνθρώπος* aber ist Hypostase und besteht aus zwei Naturen. Vgl. 1280 CD, 1292 AB.

28. Das *ἐξ δύο φύσεων* könnte gesagt sein entweder in bezug auf den Ursprung Christi, oder in bezug auf die Teile, die geeint wurden. Im erstern Falle wäre vielmehr *ἐξ ὑποστάσεων* zu sagen, da Christus seinen Ursprung hat vom Vater und von der Maria. Jedenfalls aber muss Christus, obwohl nicht identisch mit beiden, doch dasselbe sein, was sie sind. Im letztern Falle müssen die Teile bleiben, wie schon oben [in c. 6] gesagt ist.

29. Das *ποσόν* [das „Zusammengesetztsein“ kann man vielleicht übersetzen entsprechend der Bedeutung der aristotelischen Kategorie und zugleich dem Context dieser These] wird nicht nur durch bestimmte Zahlen angezeigt, sondern auch durch unbestimmte Zahlwörter — viele, wenige — oder durch Proportionsbegriffe — mehr, weniger — oder durch Demonstrativa — dieses und jenes [nach dieser Seite und nach jener Seite]* — oder durch Begriffe zeitlicher Ordnung — vor diesem, nach jenem u. a. — oder vielleicht noch auf andere Weise. Wenn all diese Bezeichnungen trennende Kraft haben, dann trennen die Severianer auch, da auch sie von *ἄλλο καὶ ἄλλο* u. dergl. reden. Oder

*) Das an sich schwierige Verständnis wird durch Verschiedenheit des lateinischen und griechischen Textes (cod. Turr. und cod. Vat.) erschwert, und ich bin zweifelhaft, ob ich das Richtige getroffen habe. Mit dem *ἀπὸ τῆς δευτεῆς φωνῆς* des griechischen Textes (vgl. Mai, Script. vet. nov. coll. VII, p. 44) ist schwerlich etwas zu machen, obwohl *τὸ δευτερόν* ein aristotelischer t. t. ist (Waitz, a. a. O. I, 290 zu 4^a, 11). Der lateinische Text: „a voce quae vocatur indicativa“ weist auf *δευτερικῆς*.

hat etwa nur die bestimmte Zahl δύο diese furchtbare Kraft, zu trennen?*)

30. Wenn jede Zusammensetzung den Gebrauch von Zahlen verbietet, so sind wir Menschen nicht zusammengesetzt, oder man darf in bezug auf den Menschen keine Zahlen gebrauchen. Die heilige Schrift thut jedoch das Letztere und der Herr selbst scheidet (Mt. 10, 28) zwischen Sterblichem und Unsterblichem im Menschen.

Die aufgewiesenen Parallelen, die sich vermehren liessen, obgleich ich die bezeichnendsten genannt zu haben glaube, sind allein schon beweisend dafür, dass die trig. capita ihrem wesentlichen Inhalt nach von dem Verfasser der Bücher adv. Nest. et Eut. und der Epilysis herrühren. Doch kommt zu ihnen noch hinzu die schwer mit einzelnen Citaten belegbare Gleichheit der philosophischen Voraussetzungen. So kurz die *τριάκοντα κεφάλαια* sind, diese Gleichheit zeigen sie doch, wie schon meine Inhaltsangabe aufweisen kann, durchaus deutlich. Darüber freilich, ob die trig. cap. auch in ihrer jetzigen Anordnung und Form auf den Verfasser der in § 2 und 3 behandelten Schriften zurückgehen, darüber erhalten wir auch hier keine Antwort. Wir müssen uns daran genügen lassen, zu wissen, dass die trig. cap. ihrem wesentlichen Inhalt nach von demselben Manne herrühren, der die tres libri adv. Nest. et Eut. und die Epilysis geschrieben hat.

§ 6. Die Schrift adversus fraudes Apollinaristarum.

Wir kommen nun zu der letzten der in der alten Sammlung enthaltenen Schriften, der Schrift *πρὸς τοὺς προφύροντας ἡμῖν τινα τῶν Ἀπολλιναρίου ψευδῶς ἐπιγεγραμμένα εἰς ὄνομα τῶν ἑγῶν πατέρων*, kurz „adversus fraudes Apollinaristarum“ genannt, Migne S6, 2, col. 1947—1976. Die Schrift fehlt zwar im cod. Laudianus und auch im Index des cod. Turrian., doch ist oben S. 20f. wahrscheinlich gemacht, dass sie schon vor dem Jahre 1000 p. Chr. in der Sammlung gestanden hat.

*) Dieses Capitel beweist, was auch sonst sich zeigt, dass unser Verfasser die aristotelische Philosophie nur durch Vermittlungen kennt. Denn es klingen hier zwar aristotelische Formeln durch, aber wie fernes Glockengeläut, halb verstanden, halb übertönt von dem Lärm der Nähe.

Das kleine Schriftchen verdient einen hervorragenden Platz in der altkirchlichen Litteratur. Nicht deshalb, weil es wertvolle Fragmente häretischer Schriftsteller uns erhalten hat — das Verdienst haben viele antihäretische Schriften —, wohl aber deshalb, weil es weiter nichts ist und weiter nichts sein will als eine kritische Untersuchung. Die Frage nach der Echtheit der Juliusbriefe, der *κατὰ μέρος πίστις* und der athanasianischen Schrift *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* hat bis in die neueste Zeit die Forschung beschäftigt. Der Verfasser unserer Schrift spielt bei diesen Verhandlungen eine grosse Rolle, und nicht nur als Quelle, sondern als einer der ersten Kritiker. Die abschliessenden Untersuchungen von Caspari (Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols. 1879, S. 65—124) sind zu eben dem Resultat gekommen, für das unser Verfasser schon eintrat, und nicht nur das: noch interessanter ist, dass die Argumente Caspari's, wie er selbst hervorhebt (S. 91, Anm. 42), wesentlich dieselben sind, die schon unser Verfasser geltend gemacht hat. Fast einzigartig ist deshalb die Stellung unseres Schriftchens innerhalb der altkirchlichen Litteratur.

Etwas Eigenartiges hat dies Schriftchen auch, wenn man es allein für sich betrachtet: nur die Einleitung, der Schluss und einige Zeilen in der Mitte, in Summa etwa ein Zwölftel des Ganzen rührt von dem Verfasser selbst her, zu elf Zwölfteln besteht das Schriftchen aus Citaten.

Nach der Einleitung (col. 1947 und 1948AB) will der Verfasser beweisen, dass mehrere „von den Apollinaristen oder Euty-chianern oder Anhängern Dioscur's“, den Anhängern des Chalcedonense oft vorgehaltene Zeugnisse des Gregorius Thaumaturgos, des Athanasius und des Julius nichts weiter seien als fälschlich jenen ehrwürdigen Vätern zugeschriebene Schriften des Apollinarios. Es handelt sich dabei, wie ausdrücklich gesagt wird, 1) um die dem Gregorius Thaumaturgos zugeschriebene sogen. *κατὰ μέρος πίστις* (griechisch zuerst bei Mai, *Script. vet. nov. coll. VII, 170—176*, nachgedruckt u. a. von Lagarde, *Tit. Bostrensis quae ex opere contra Manichaeos . . . servata sunt*. 1859, Append. S. 103—113), 2) um einige dem Julius von Rom zugeschriebene Briefe*). 3) um die *περὶ σαρκώσεως λόγοι*, die

*) Wir kennen heute — zum Teil nur fragmentarisch — noch 5 hier in Betracht kommende Juliusbriefe. Sie liegen gesammelt vor, wie ich

dem Athanasius zugeschrieben würden, speciell um den *λόγος*, der unter dem Titel *ἔκθρεσις συμφωνοῦσα τῇ τῶν τινῶν* verbreitet werde. Es ist dies die das berühmte *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγους σεσαρκωμένη* enthaltende kleine Schrift *περὶ τῆς σαρκώσεως* (kritisch ediert von Caspari, Ungedruckte . . . Quellen u. s. w. I. 1866, S. 151—156).

Um den apollinaristischen Ursprung dieser Stücke zu beweisen, bringt unser Verfasser eine Menge von Citaten bei, und zwar:

1) col. 1948 B—1952 A aus den *κεφάλαια ἀπολογίας Οὐαλεντίνου Ἀπολλινάριστοῦ*. Dies Citat besteht aus einer durch zwei Athanasiuscitate eingeleiteten Reihe von Apollinariosciten Valentin's. Die Mehrzahl derselben sollte nach unseres Verfassers Absicht wohl dazu dienen, des Apollinarios Lehrmeinung und Ausdrucksweise zu belegen. Besondere Beachtung aber verdienen (vgl. Caspari, Alte und neue Quellen S. 105 ff.) die beiden Citate aus einem Brief des Apollinarios an Dionysius ἡς ἀρχῆς θαυμάζω (col. 1949B). Die citierten Sätze finden sich nämlich in dem ersten der unten genannten Juliusbriefe (Lagarde, 114, 3—5; 115, 38—116, 4). Auch das Incip. und die Adresse beider Briefe sind gleich. Der Apollinarist Valentin kannte also den ersten der Juliusbriefe noch als einen Brief des Apollinarios.

glaube, nur in den Lagarde'schen Nachdrucken (Titus Bostrensis etc. S. 114—124). Es sind folgende:

1) ep. ad Dionysium, ed. princeps Muratori, anecdota graeca, 1709, p. 341—346. Coustant, ep. roman. pontif., 1721, app. p. 62—70, Lagarde, S. 114—116, 30. Incip.: *θαυμάζω περὶ θαυμάσιους*.

2) ep. ad Prosdocium, durch Coustant und Ehrlich publiciert (vgl. oben S. 14), bei Lagarde, S. 116, 31—118, 12. Incip.: *τὸ φρόνημα ἡμῶν κατὰ τὴν ἀποστολικήν*.

3) *Ἐγκύκλιον*, ed. princ. Mai, Script. vet. nov. coll. VII, p. 168, Lagarde, S. 118, 12—36. Incip.: *πέπαισμα μὲν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί*.

4) *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνόστητος*, ed. princ. Mai, a. a. O., p. 165—168, Lagarde, S. 118, 37—122, 25. Incip.: *ἕγιον ἐξ ἀρχῆς γέννημα καλῶς ὁμολογεῖται*.

5) *πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους*, ed. princ. Mai, a. a. O., p. 168—169, Lagarde, S. 122, 26—124, 14.

Nicht alle diese Briefe sind als von unserm Verfasser gemeint nachzuweisen. Ebenso wenig kann geleugnet werden, dass unser Verfasser auch nicht mehr erhaltene Briefe in Gedanken gehabt haben kann, denn von mindestens acht unechten Juliusbriefen hören wir in dem später zu behandelnden Werk de sectis Migne, P. G. 86, 1, col. 1253 D.

2) folgt ein zweites Valentincitat, wohl aus demselben Werke V.'s; in ihm a) ein Bekenntnis V.'s, welches er als Bekenntnis des Apollinarios und seiner eignen Freunde bezeichnet [*Ἀπολλινάριος καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ τὰδε γρογοῦμεν*], col. 1952 AB*), b) ein mit a zusammenhängendes (vgl. Caspari, a. a. O., S. 92, Anm. 43) Bekenntnis des Apollinaristen Jobios, col. 1952 CD. Die Gedankenverwandtschaft beider Stücke mit den fraglichen Schriften des Gregor, Athanasius und Julius ist eine sehr enge (vgl. Caspari, Alte und neue Quellen. S. 91ff. und für b besonders S. 98), speciell berührt sich a aufs engste mit dem zweiten der Juliusbriefe, der ep. ad Prosdocium, Lagarde, 117,30—118, 2

3) schliesst sich an (col. 1953 A—1960 A) ein Fragment aus einer polemischen Schrift Valentin's gegen den Apollinaristen Timotheus, einen Schüler des Polemo, der aber nach Ansicht unsers Verfassers (col. 1974 C und 1976 A) ebenso wie Valentin den Apollinarios selbst noch gekannt hatte. Streitig war zwischen den beiden Apollinaristen die Frage, ob Christi Fleisch dem unsern völlig *ὁμοούσιος* gewesen sei [Valentin], oder nicht [Timotheus]. Die Bedeutung dieses Citates an dieser Stelle ist mir nicht ganz deutlich. Soll es nur in den Gedankenkreis der Apollinaristen uns einführen? oder war es unserm Verfasser wichtig, darauf hinzuweisen, dass Valentin dem Timotheus und den Seinen Fälschungen an den Schriften des Apollinarios vorwirft (col. 1956 C)? Es scheint das Letztere der Fall zu sein, vgl. col. 1974 D fin. Möglich ist aber auch, dass in diesem Fragment beweisende Parallelen sich fanden zu jetzt verlorenen Juliusbriefen, vgl. oben S. 84, Anm.

4) reiht sich an (col. 1960 A—1969 A, Z. 5) ein Fragment eines Briefes des bereits erwähnten Apollinaristen Timotheus an

*) Caspari S. 91ff., vgl. besonders S. 92, Anm. 43, sieht in dem Bekenntnis ein Bekenntnis des Apollinarios selbst und der bei ihm versammelten Bischöfe. Mir scheint, dann müsste die Überschrift lauten entweder: *Ἐγὼ Ἀπ. καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ τὰδε γρογοῦμεν*. oder: *Ἀπ. καὶ οἱ σὺν αὐτῷ τὰδε γρογοῦσα*. Dass der Inhalt zum grössten Teil von Apollinarios selbst herrührt, bleibt anzunehmen, auch wenn meine Erklärung die richtige ist. Beachtenswert ist, wenn darüber entschieden werden soll, dass vor diesem Bekenntnis unser Verfasser mit dem *καὶ πάλιν ὁ αὐτός* wieder auf Valentin zurückweist. Dies *πάλιν ὁ αὐτός* wäre überflüssig, wenn Caspari's Auffassung richtig wäre; Caspari hat es auch unbeachtet gelassen.

den Homonios. Timotheus versucht in demselben, den Homonios durch Mitteilung vieler Apollinarioscitate für seine Beurteilung der *σάρξ* Christi zu gewinnen. Diese Citate haben hier dieselbe Bedeutung wie die sub Nr. 1 angeführten, und im besondern ist hier ähnlich wie bei 1 beachtenswert, dass auch Timotheus einen der Juliusbriefe, den S. 84, Anm. unter Nr. 4 aufgeführten, als Brief des Apollinarios citiert. Schon Caspari (a. a. O., S. 167, Anm. 36) hat dies bemerkt, obgleich der Mai'sche Druck (Spicileg. X, p. 139 und mit ihm Migne, col. 1961 A, Z. 7 bis B, 11), von Turrianus falsch beeinflusst (Canisius-Basnage I, p. 604), den Thatbestand verhüllt. Teilweise ist auch Caspari noch getäuscht, denn nur zwei Citate liegen hier vor, nicht drei, wie Caspari nach dem Druck annimmt. Es ist nämlich von col. 1961 A, Z. 7 an zu lesen:

ἔφη γὰρ ἐν τῷ λόγῳ, οὐ ἡ ἀρχή· „Ἁγίον ἐξ ἀρχῆς καλῶς ὁμολογεῖται κατὰ τὸ σῶμα ὁ Χριστός“ οὕτως πῶς:

Καὶ οὐκ ἔστιν ἰδίως τίσιμα κτλ. . . συνῆπται (Lagarde S. 119, Z. 9—12).

Καὶ μεθ' ἕτερα.

Οὕτω καὶ θεῶν ὁμοούσιος κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἄόρατον, συμπεριλαμβανομένης τῆς ὀνόματι καὶ τῆς σαρκός, ὅτι πρὸς τὸν θεὸν ὁμοούσιον ἦγρωται, καὶ πάλιν ἀνθρώποις ὁμοούσιος κτλ. . . ὁμοουσίον σαρκός (Lagarde S. 120, 16—25).

Bei col. 1969, Z. 5 hinter *ἡγούμενοι* schliesst, was Mai nicht bemerkt hat, und Migne trotz der richtigen Abteilung bei Canisius gleichfalls verhüllt, der erste Hauptabschnitt unserer Schrift. Der Verfasser selbst nimmt das Wort und sagt:

„Denen, die nicht allzu unverständlich sind, zeigt dies hinreichend deutlich, dass die unter dem Namen des Julius circulierenden Briefe dem Apollinarios angehören mit Ausnahme der Briefe, welche Athanasius und die Historiker als Juliusbriefe erwähnen. Denn die eignen Schüler des Apollinarios sind älter als alle die, welche die Briefe [als Briefe des Julius] gebrauchen, älter nicht nur als die Häretiker, welche, wie zu vermuten ist, den Briefen die falsche Überschrift der Juliusbriefe gegeben haben*), sondern älter auch als diejenigen der Orthodoxen, die,

*) *τῶν ἀποσχησῶν τῶν Ἰουλίον, ὡς εἰκόξ, ταύτας ἐπιγραφάντων* lautet der griechische Text. *Ἰουλίον* ist offenbar abhängig von einem zu

durch die Überschrift getäuscht, wahrscheinlich wegen des Ansehens des Julius ruhig angenommen haben (*ἡνεσχέθησαν*), dass der Sinn und die Worte dieser Briefe orthodox seien, da es doch sonst den Orthodoxen, und ihnen mehr als allen, geziemt, die Worte des eignen Lehrers anzuerkennen*). Damit wir aber nicht nur auf Grund des Zeugnisses der Schüler des Apollinarios seine Worte als die seinigen anerkennen, auch wenn sie fälschlich dem Julius, Gregor und Athanasius zugeschrieben werden, sondern auch aus der Verwandtschaft der Lehrmeinung und der Ausdrucksweise (*ἐκ τῆς συγγενείας τῶν λόγων καὶ τοῦ χαρακ-*

ergänzenden *ἐπιστολάς*; die lateinische Übersetzung, welche den Genitiv von *ἀποστολῶν* abhängig macht: „qui a Iulio per schisma discesserunt“ kann ich, obwohl Caspari, S. 117, Anm. 81 ihr folgt, doch nur für irrig halten.

*) Griechisch: *ἄλλως τε καὶ πάντων μᾶλλον τῶν ὀρθοδόξων ἐκείνους εἰκόσ τοὺς λόγους τοῦ ἰδίου ἐπιστασθαι διδασκαλον*. Wer ist der *ἴδιος διδάσκαλος*? Ist das *ἴδιος* an *ὀρθοδόξων* anzuknüpfen? und ist, wie oben in der Übersetzung, infolgedessen bei dem *ἴδιος διδάσκαλος* an Julius von Rom zu denken? oder muss das *ἴδιος* aus dem vorangehenden *τοὺς λόγους* erklärt werden, sodass der Sinn des Satzes wäre: während es doch sonst Pflicht der Orthodoxen ist, jene [apollinaristischen] Schriften als Schriften ihres eigentlichen Lehrers, d. h. des Apollinarios, zu erkennen? Diese letztere, grammatisch schwer denkbare Übersetzung hat an dem unmittelbaren folgenden *ἵνα δὲ μὴ μόνον ἐκ τῆς μαρτυρίας τῶν μαθητῶν τοὺς αὐτοῦ* [scil. *Ἀπολλιναρίου*] *ἐπιγινώσκομεν λόγους* eine energische Empfehlung. Apollinarios wird — im Deutschen ist das gar nicht nachzumachen — im Folgenden gar nicht mehr genannt, und die Ergänzung dieses Namens ist entschieden leichter, wenn Apollinarios unter dem *ἴδιος διδάσκαλος* zu verstehen ist. Doch entscheidend ist dies nicht, und entschieden gegen diese Übersetzung spricht 1) dass eine Entschuldigung der getäuschten Orthodoxen weit mehr am Platze ist als eine Anklage derselben, 2) das *πάντων μᾶλλον*, dem nur bei der oben befolgten Übersetzung ein Sinn abzugewinnen ist, 3) das *ἴδιος διδάσκαλος*, denn die logische Anknüpfung des *ἴδιος* an *ἐκείνους τοὺς λόγους* ist sehr unwahrscheinlich. Dass bei meiner Übersetzung das *ἐκείνους* störend ist, gebe ich zu. Ich hätte es übersetzen können: „da es doch unter andern Umständen den Orthodoxen und ihnen vor allen geziemt hätte, jene Worte als Worte des eignen Lehrers anzuerkennen“, oder, da man, wenn der Schriftsteller dies sagen wollte, statt *ἐκείνους τοὺς λόγους* eher *ἐκείνας τὰς ἐπιστολάς* erwarten müsste, besser mit kleiner Änderung: . . . jenes Worte (*ἐκείνον . . . τοὺς λόγους*) als Worte des eignen Lehrers u. s. w. Allein ich glaubte, bei einer Übersetzung — bei einer Textrecension wäre freilich anders zu verfahren — das *ἐκείνους* ausfallen lassen zu dürfen, weil ohne das-

τῆροσ), will ich den Citaten aus Äusserungen*) des Apollinarios, welche seine vorher genannten Schüler beigebracht haben, unverkürzte und vollständige Äusserungen desselben anschliessen, damit die wahrheitsuchenden Leser völlig überzeugt werden von der Übereinstimmung derselben mit den Pseudepigraphen*.

Darauf folgt nun 1) col. 1969C—1972A ein Bruchstück aus einem Brief des Apollinarios an [ägyptische, in der Verbannung lebende] Bischöfe in Diocaesarea (vgl. Caspari, a. a. O., S. 93 ff.), entnommen einer alten Handschrift in der Bibliothek des Bischofs Andreas von Sidon, der um 518 nachweisbar ist (Caspari, a. a. O., Mansi, VIII, 1082);

2) und 3) col. 1972A—1973A zwei Citate aus der κατὰ μέροσ πίστις, nämlich Lagarde, Tit. Bostr., S. 110, 9—28 und 109, 25—110, 9 (mit nicht unbedeutenden Varianten, vgl. Caspari, a. a. O., S. 18f.). Die Citate sind von unserm Verfasser [nicht in der alten Handschrift; sie enthielt nur Nr. 1, s. Caspari, a. a. O., S. 78 ff.] mit τοῦ αὐτοῦ [sc. Ἀπολλιναρίου] ἐκ τῆσ κατὰ μέροσ πίστιωσ und καὶ ἐν τῷ προῦ αὐτοῦ κεφαλαίω überschrieben;

4) endlich col. 1973AB ein kurzes Citat aus einer Taufpredigt des Apollinarios.

Daran reihen sich kurze Schlussbemerkungen unsern Verfassers selbst (col. 1973Cff.). Er glaubt, dass auf Grund des Mitgetheilten jeder, der nicht streitsüchtig sei, zugeben müsse, dass die unter den irrigen Namen des Julius, Gregor und Athanasius circulierenden ἐπιστολά ἦτοι περὶ σαρκώσεωσ λόγοι von Apollinarios herrühren, und schliesst mit einigen Bemerkungen über den Streit zwischen den Apollinaristen Valentin und Timotheus.

Ehe wir der Frage nach dem Verfasser nahe treten, drängt sich eine andere auf. Liegt uns die Schrift noch so vor, wie der Verfasser sie schrieb? Aus dem Zurücktreten des Autors hinter den von ihm gebrachten und ohne Zwischenbemerkungen aneinandergereihten Citaten darf man nicht das Gegenteil schliessen, denn die Bemerkungen in der Mitte und am Schluss beweisen die Ursprünglichkeit dieser stillschweigenden Argumentation. Der zweite Teil aber erscheint eben in der Mitteilung des Materials un-

selbe Sinn und Construction des Satzes verständlicher wird, und weil eine Entstehung des ἐκτρονσ aus dem ἐκλόσ nicht undenkbar wäre.

*) λόγος ist hier unübersetzbar, „Äusserungen“ passt vielleicht hier und im Folgenden am besten.

vollständig und hat schon Caspari Not gemacht (vgl. a. a. O. 79, Anm. 25). Der Verfasser will „ὄλοτελεῖς αὐτοῦ [scil. des Apollinarios] καὶ ὄλοζλήρους λόγους“ beibringen, damit der Leser die Gleichheit dieser, d. i. der vollständig beigebrachten λόγοι und der Pseudepigraphen, d. i. der κατὰ μέρος πίστις, der Juliusbriefe und der pseudoathanasianischen ἔκθεσις περὶ σαρκώσεως erkennen könne. Man erwartet daher eine reichliche Mitteilung umfangreicherer Äusserungen des Apollinarios und daneben etwa ebenso reichliche Anführungen aus den Pseudepigraphen. Statt dessen erhält man zwei ganze Apollinariositate und zwei Citate aus der κατὰ μέρος πίστις. Allerdings sind die beiden Apollinariosstellen in hervorragendem Masse beweisend (vgl. zu dem ersten Caspari, a. a. O., S. 94ff., und mit dem letztern die pseudoathanasianische ἔκθεσις), und auch die Citate aus der κατὰ μέρος πίστις sind geschickt ausgehoben. Dennoch scheint das Gegebene hinter dem Versprochenen so weit zurückzubleiben, dass der Gedanke an eine unvollständige Überlieferung der Schrift nicht ganz beiseit zu schieben ist. Unsere älteste Handschrift, der cod. Laudianus, enthält die Schrift überhaupt nicht. Aber er bietet innerhalb des Ganzen der opera Leontii den vollständigen Text des zweiten der obengenannten unechten Juliusbriefe, die ep. ad Prosdocium. Die Vermutung, dass dieser Brief an dieser Stelle ein Hinweis sein könnte auf eine ursprünglich grössere Vollständigkeit des zweiten Teiles der Schrift adv. fraudes Apollinaristarum, lässt sich unter diesen Umständen nicht ganz zurückweisen (vgl. oben S. 21), aber freilich auch ebensowenig beweisen. Die Frage nach der Integrität unseres Schriftchens muss deshalb in suspenso bleiben.

Nicht günstiger steht es mit der Möglichkeit einer Entscheidung der Frage nach dem Verfasser. Eine wahrscheinlich alte handschriftliche Überlieferung verknüpft freilich die Schrift adv. fraudes Apollinaristarum mit den bisher behandelten drei Schriften (vgl. oben S. 20), doch fehlt uns bis jetzt fast alles Material, um die Richtigkeit dieser Überlieferung zu prüfen.

Zuzutrauen wäre die Schrift adv. fraudes Apollinaristarum dem Verfasser der drei bisher besprochenen Schriften sehr wohl. Die schweigsame, mit Citaten operierende Argumentation der Schrift adversus fraudes Apollinaristarum hat eine frappante Parallele an dem dritten Buch adversus Nestorianos et Euty-

chianos, insbesondere an der Art, wie dort in den *χοήσεις* durch Citate aus Theodor von Mopsueste und Diodor von Tarsus einerseits, Paul von Samosata andererseits die Verwandtschaft des Nestorianismus und des Samosatenismus erwiesen wird. Dort (col. 1396 A) wie hier (col. 1973 C) folgt den Citaten ein mit *οἴμαι* eingeleitetes Schlusswort des Verfassers. Überdies ist es nachweisbar, dass der Verfasser der Bücher *adv. Nest. et Eut.* (vgl. col. 1377 C) die Kirchengeschichte des Apollinaristen Timotheus gekannt hat, über dessen Lehrweise der Verfasser der Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum* aus eignen Schriften desselben unterrichtet ist.

Auch die Zeit der Schrift *adv. fraudes* scheint für die Richtigkeit der handschriftlichen Überlieferung zu zeugen. Da col. 1969 B *τοῦ τῆς Σιδωνίων θεοφιλεστάτου επισκόπου Ἀνδρέα* Erwähnung geschieht, und da dieser sonst gänzlich unbekannter Mann (Lequien, *Oriens christianus* II, p. 813) 518 auf der Synode von Tyrus nachweisbar ist (Mansi VIII, 1082), so kann die Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum* auf keinen Fall lange vor 518 geschrieben sein. Nach der andern Seite weit über 518 hinauszugehen, hindert ein Doppeltes. Zunächst scheint aus dem Epitheton des Andreas „*θεοφιλεστάτου επισκόπου*“ und aus der ganzen Art seiner Erwähnung [*ἐκ παλαιῦ ἀντιγράφου εὐρεθέντος ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ τῆς Σιδωνίων θ. ἐ. Α.*] gefolgert werden zu dürfen, dass Bischof Andreas von Sidon zu der Zeit, als die Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum* entstand, noch am Leben war, denn andernfalls wäre wohl *τοῦ μακαρίου επισκόπου* oder *τοῦ τῆς θεοφιλοῦς μνήμης επισκόπου* geschrieben, wahrscheinlich auch der jetzige Besitzer der Handschrift genannt. Sodann ist beachtenswert, dass mit keinem Wort der Severianer gedacht wird, die doch von den apollinaristischen Fälschungen sehr reichlichen Gebrauch gemacht haben (vgl. die *Collatio cum Severianis anni 531*, Mansi VIII, 820 sq.). Im Eingang werden als *προσφέροντες ἡμῖν τινα τῶν Ἀπολλιναρίου ψευδῶς ἐπιγεγραμμένα* nur *τινὲς τῶν τὰ Ἀπολλιναρίου νοσούντων ἦτοι τὰ Εὐτυχοῦς ἢ τῶν ἀπὸ Μισσόρου* genannt, und am Schluss, wo gelegentlich der Angaben über den Streit zwischen den Apollinaristen Valentin und Timotheus nach 520 eine Erwähnung der severianisch-julianistischen Controverse sehr nahe gelegen hätte, hören wir nichts derart.

Es scheint mir daher nicht zu kühn, aus diesen Umständen zu folgern, dass die Schrift *adversus fraudes Apollinaristarum* vor 520 geschrieben ist, ehe die „Severianer“ von sich reden machten. Da nun im Herbst 511, als in Sidon eine monophysitische Synode gehalten wurde (Mansi VIII, 371), schwerlich schon Andreas, der Feind des Severus (Mansi VIII, 1082), Bischof von Sidon gewesen ist, so würde die Zeit zwischen 511 und 520 als wahrscheinliche Abfassungszeit der Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum* zu gelten haben. Da nun die Schrift *adv. Nest. et Eut.* zwischen 529 und 544 geschrieben ist, so würde, so scheint es, die Abfassungszeit der Schrift *adv. fraudes* der Annahme der Identität der Verfasser keine Schwierigkeiten machen.

Und doch lässt sich ein Bedenken nicht zurückdrängen. Die Schrift *adv. Nest. et Eut.* bringt unter den dem ersten Buche angehängten *ζηήσεις*, in die der Verfasser, wie er ausdrücklich bemerkt (col. 1308 B), nichts Zweifelhaftes aufnehmen wollte, (bei Canisius-Basnage I, p. 552) auch ein Citat aus dem vierten der unechten Juliusbriefe (= Lagarde, S. 122, 20—25), der *adv. fraudes Apollin.* col. 1961 AB (vgl. oben S. 86) als ein Brief des Apollinarios erwiesen ist. Kann unter diesen Umständen die Schrift *adv. fraud. Apollinarist.* ein älteres Werk des Verfassers der *tres libri adv. Nest. et Eut.* sein? Die Antwort braucht nicht so unbedingt verneinend zu lauten, als es zunächst nötig scheint. Denn da in der Schrift *adv. Nest. et Eut.* das Julius-citat von Cyrill herübergenommen ist, überdies der betreffende Juliusbrief nicht weiter bezeichnet wird, so konnte es dem Verfasser entgehen, dass jenes Citat dem unechten Juliusbriefe entnommen war. Hierbei würde man sich beruhigen können, wenn in den drei bisher besprochenen Schriften an andern Stellen eine Einsicht in die apollinaristischen Fälschungen sich verriete. Da das nicht der Fall ist, so bleibt der Umstand, dass die Schrift *adv. fraudes Apollin.* anscheinend vor den Büchern *adv. Nest. et Eut.* und also auch vor der *Epilysis* und nicht minder auch vor den *τρίαζοντα κεφάλαια κατὰ Σεγήρον* geschrieben ist, eine Schwierigkeit, welche das Vertrauen auf die Richtigkeit der handschriftlichen Überschrift erschwert.

Endlich ist auch das nicht ganz ausser Acht zu lassen, dass die *adv. fraudes Apollin.* col. 1969 A für die Monophysiten gebrauchte Bezeichnung der *ἀποσχίσται* zwar in Syrien und Pa-

lästina häufig vorkommt (Mansi VIII, 1087 acclamationes populi Tyriorum anni 518: *Σενῆρον, τὸν ἀκέγαλον, καὶ ἀποσχίστην*; Cyrillus Scythopolitanus, vita Sabae (bei Cotelerius, ecclesiae graecae monumenta III) z. B. p. 319. 344; Johannes Scythopolitanus *κατὰ τῶν ἀποσχιστῶν*, Photius cod. 95), dagegen in den tres libri adv. Nest. et Eut., in der Epilysis und den *τριάκοντα κεφάλαια*, wenn ich nicht irre, nicht nachweisbar ist.

Nach alle diesem kann man weder die Richtigkeit der handschriftlichen Überlieferung inbezug auf den Verfasser der Schrift adv. fraudes Apollinaristarum zuversichtlich behaupten, noch auch ihre Unrichtigkeit nachweisen. Auch die Verfasserfrage muss deshalb noch in suspenso bleiben.

Zweites Capitel.

Spuren der Sammlung der opera Leontii vor dem Jahre 1000 p. Chr. Der Schriftsteller Leontius von Byzanz und seine Werke in der byzantinischen Tradition.

§ 7. Die sogen. „Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione“.

Schon vor dem Jahre 1000 p. Chr. existierte, so haben wir gesehen, eine Sammlung mehrerer, einem Mönch Leontius zugeschriebener Schriften. Von den in dieser Sammlung vereinigten Schriften ergaben sich uns die drei Bücher adv. Nest. et Eut., die Epilysis und wenigstens ihrem wesentlichen Gehalt nach auch die triginta capita als Werke eines Verfassers, eines Mannes, der in der Zeit zwischen ca. 520 und 544 geschrieben haben muss. Ob die mit den genannten Büchern wahrscheinlich schon vor dem Jahre 1000 p. Chr. in der Sammlung der opera Leontii zusammengeschlossene Schrift adv. fraudes Apollinaristarum, die anscheinend schon zwischen 511 und 520 entstanden ist, wirklich von demselben Verfasser herrührt, oder nicht, das liess sich bis jetzt nicht entscheiden.

Ist die in den besprochenen Handschriften vorliegende Tradition, dass der Verfasser der durch sie uns erhaltenen Schriften ein Mönch Leontius gewesen sei, die allgemeine? Kann sie über

das Jahr 1000 p. Chr. zurückverfolgt werden? Zeigen sich Spuren einer Sammlung der opera Leontii schon vor diesem Zeitraum? Diese Fragen müssen uns zunächst beschäftigen. Ihre Beantwortung hat mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen. Denn da die besprochenen Handschriften uns nur bis zum Jahre 1000 p. Chr. hinaufführen, da andre Handschriften, welche dieselben Schriften unter andern Verfassernamen böten, soviel man weiss, nicht existieren, so ist man ausschliesslich auf die Litteratur nach ca. 544 angewiesen. Wie aber kann man sich vertrauensvoll hinauswagen auf dies offene Meer, wenn man weiss (vgl. oben S. 3), dass die Schwierigkeit unserer Untersuchung eben darin besteht, dass die Gefahr naheliegt, den Verfasser der bisher besprochenen Schriften mit „einem oder mehreren gleichnamigen zu verwechseln“? Ein Scheitern an dieser Klippe wird vermieden werden können, wenn man nicht gleich hinauszufahren sucht auf die Höhe einer Übersicht der „testimonia veterum de Leontio“, sondern sich bemüht, von dem festen Boden aus, den wir in Cap. 1 gewonnen haben, allmählich die Höhe zu gewinnen.

Es fehlt solchem Bemühen der Ausgangspunkt nicht. Gelegentlich erfuhren wir — oben S. 9 —, dass die sog. triginta capita ihrem ganzen Umfange nach in einer Sammlung patristischer Excerpte citiert werden (Mai, Scriptor. vet. nov. coll. VII, p. 40—45), die nach dem Urteile ihres Herausgebers lange vor dem Jahre 1000 p. Chr. zusammengestellt ist. Schlägt man diese Sammlung resp. die Bruchstücke aus ihr, die Mai publiciert hat, auf, so bemerkt man in dem von Mai dem betreffenden Bande vorangestellten Index auctorum sofort, dass die Sammlung ausser den triginta capita nach Mai's Angabe (p. VIII) noch vier andre Citate aus Leontius enthält (p. 53 und 54, 57, 62 und 63, 64), und gewahrt ein langes fünftes Citat, das Mai nach zwei Vaticanhandschriften unter dem Text der erwähnten Sammlung abdruckt. Alle fünf Citate sieht der Herausgeber der Werke des Leontius in Migne's Patrologie als Citate aus verlorenen Werken des Leontius an, denn die „Leontii Byzantini Fragmenta“, die er 86, 2 col. 2003—2016 zum Abdruck bringt, sind nichts andres als jene fünf von Mai, Scriptor. vet. nov. coll. VII zuerst publicierten Citate. Da nun die triginta capita, welche von derselben Sammlung citiert werden, wenigstens ihrem wesentlichen Inhalt nach von dem Verfasser der tres libri adv. Nest. et Eut.

herrühren, so dürfen wir den übrigen Citaten mit dem Vertrauen entgegenkommen, aus ihnen in zuverlässiger Weise eine Erweiterung unseres Wissens von der schriftstellerischen Thätigkeit des Leontius entnehmen zu können. Und für das unter dem Text von Mai publicierte Fragment wird ein günstiges Vorurteil durch den Umstand erweckt, dass Mai zur Veröffentlichung dieses Fragments an dieser Stelle durch die Gedankenverwandtschaft veranlasst wurde, welche er zwischen dem im Text mitgeteilten Leontiusfragment und dem jetzt unter dem Texte gedruckten beobachtete.

Auf die „Fragmenta Leontii“ also sehen wir uns hingewiesen. Doch ehe wir auf diese eingehen, wird es nötig sein, die Sammlung selbst, der sie fast sämtlich entnommen sind, genauer anzusehen. Im nächsten Paragraphen werden wir dann zu den Fragmenten zurückkehren.

Hätte Cardinal Mai die Pflichten, die sonst für einen Herausgeber gelten, auch für sich anerkannt, so hätte er freilich nicht eine solche Ummenge von Publicationen vollenden können, wie wir sie jetzt ihm verdanken, aber er würde den neugefundenen Stoff wenigstens zu weiterer Verarbeitung geeignet gemacht haben. Auch der Sammlung gegenüber, die uns jetzt beschäftigen soll — „Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione“ hat sie Mai genannt [„Doctrina“ citiere ich im Folgenden] —, empfindet man das Fehlen fast aller Editorenarbeit sehr unangenehm. Mai hat die Bruchstücke dieser Schrift, die er zu publicieren für gut befand, ohne jeden weitem Commentar und ohne genügende Angaben über die Handschriften auf den Markt geworfen. Die 13 Zeilen der Vorrede, die sich auf die Doctrina beziehen, sind mehr geeignet, Fragen anzuregen als zu lösen.

Mai druckt nach einem „antiquus cod. vat. olim columnensis“ mit gelegentlicher Hinzuziehung eines andern cod. Vat., der dasselbe Werk enthält. „imperfectum tamen“. Nach welchem Massstab misst Mai die Integrität? Man hat Veranlassung so zu fragen, da Mai selbst einen grossen Teil seines cod. Column. ungedruckt lässt, obwohl der handschriftliche Index operis (Mai p. 1—5) auch auf diesen Teil des Codex Rücksicht nimmt. „Hactenus“, so erklärt Mai p. 73, „codicem vaticano-columnensem typis committere libuit, cetera enim, quae in praevio indiculo promittuntur neque ejusdem auctoris neque paris pretii visa sunt“.

Man muss das auf Treu und Glauben hinnehmen. — Weiter sind die Angaben über die concurrierenden Arbeiten ältrer Forscher unglaublich ungenügend. „Auctoris nomen in utroque codice desideratur; sed eum esse Anastasium presbyterum, dicit saepe in variis scholiis Sirmondus, qui in codice Jesuitarum claromontano id opus legerat. Quin adeo Labbaeus in conspectu operum S. Joh. damasceni summaria capitum, cum auctorum laudatorum nominibus edidit. Harduinus quoque in opusc. select. p. 239 et 243, nec non Muratorius in dissert. de epist. Julii papae, aliique aliquot ut memini auctores, hanc Anastasii lucubrationem, seu *χορήσεων ἐκλογήν* commemorant; non quia sit edita, sed quia particulas aliquot in Sirmondi scholiis observarunt.“ Das ist Alles. Wo finden sich Sirmond's Scholien? Wie verhält sich sein cod. Claromont. zu denen Mai's? Wo veröffentlicht Labbé die summaria capitum? Und aus welchem Codex? Wer ist Anastasius presbyter? Ist Anastasius Sinaita gemeint, an den Lequien denkt (Opp. Jo. Damasc. I, Diss. Damasc. p. XXXIV)? Die zwei einzigen erkennbaren Citate sind die aus Muratori und Harduin. Muratori's Hinweis auf „Anastasius presbyter in Eclog. *χορήσεων*“ (s. den Abdruck der Diss. bei Migne, P. L. S. col. 949D und 950B) hilft nicht weiter, Harduin, opera selecta. Amsterdam 1709, p. 243 giebt neue Rätsel auf. Die von Labbé „in conspectu novae editionis opp. Jo. Damasc. p. 51“ besprochene Sammlung des cod. Claromont., ein Werk des Anastasius presbyter — was Labbé noch nicht bemerkt habe —, sei dieselbe, die allerdings in weit kürzerer Gestalt, Canisius in einer Übersetzung des Turrianus publiciert habe [Canisius-Basnage II, p. 250—260]; — so hören wir von Harduin. Von jener Sammlung bei Canisius sagt Mai nichts, obwohl er gelegentlich auf einige der parallelen Stellen in den Noten hinweist (s. p. 12 sqq.). Und weiter: Benutzte Labbé denselben Codex wie Sirmond und Harduin, wie konnte es ihm entgehen, dass Anastasius presbyter der Verfasser ist? oder woher wissen es Sirmond und Harduin, wenn im cod. Clarom. nichts davon steht? Schlägt man ferner die von Harduin bezeichneten Collectanea incerti auctoris contra Severianos bei Canisius-Basnage auf, so wird die Verwirrung noch grösser: Ist dies 10 Seiten unfassende Werk, das nirgends als Auszug bezeichnet ist, identisch mit der *ἐκλογή*

χρήσεων des cod. Claromont., wie kann dann die *ἐκλογή* im cod. Vat.-Column., aus der Mai auf 73 Seiten nur die Citate aus verlorenen Werken der Patres mitteilt, dieselbe sein wie die des cod. Clarom.? Und wenn ferner die collectanea bei Canisius, wie Basnage ausdrücklich hervorhebt (a. a. O. p. 250), und jeder Leser schon im Text bei Canisius sehen konnte, gelegentlich (a. a. O. p. 259) auf Joh. Damasc. verweisen, wie konnte man denken (Lequien, a. a. O.), dass Anastasius Sinaita der Verfasser sei? — Doch ich will die Aufzählung der von Mai nicht gelösten Fragen nicht weiter fortsetzen.

Als das nötigste Hilfsmittel bei dem Versuche, hier etwas Licht zu schaffen, erscheint nach Obigem Philipp Labbé's *conspectus novae editionis omnium operum S. Joannis Damasceni monachi etc.* Paris 1652. 67 S. 4^o, doch dies Buch wird auf den meisten deutschen Bibliotheken fehlen. Auch in Göttingen ist es nicht vorhanden. — Der gütigen Vermittlung meines Freundes und Collegen Lic. Dr. Gregory und der bereitwilligen Hülfe des Herrn Dr. Gundermann, d. Z. in Paris, verdanke ich ausführliche Mitteilungen aus dem Pariser Exemplar des Labbé'schen Büchleins, und mit Hülfe derselben vermag ich wenigstens einiges von dem zu geben, was Mai seiner Ausgabe des *Doctrina* hätte voranschicken müssen.

Im Anhang des genannten Büchleins (p. 39 sqq.) erörtert Labbé, der damals eine Ausgabe der *opera Joannis Damasceni* plante, die Frage: *quid ad hanc editionem adjumenti conferre possint Claromontani mss. codices.* Bei der Beantwortung dieser Frage kommt p. 40 sub Nr. 10 die Rede auf den cod. Claromont., der unsere Sammlung enthält. „Exstat denique“, sagt Labbé, „*Logicae compendium non vulgare, ex ejusdem Joannis Damasceni prolixioribus capitibus in angustiora spatia contractum, cui altera lucubratio subjungitur auro contra non cara, [d. h. „nicht mit Gold zu bezahlen“.* vgl. Plautus, *Epid.* III, 40: *non carus est auro contra;* nach Scheller's lateinischem *Lexicon* sub voc. *contra*] *ex sanctorum patrum ecclesiasticorum tractatorum auctoritatibus variis testimoniiisque insignioribus compacta atque in capita 41 distributa*“.

Die Titel dieser 41 Capitel werden dann nach dem handschriftlichen Index mitgeteilt (bis p. 47). Die 40 ersten Titel

decken sich mit den bei Mai, a. a. O. p. 1—3 unter den gleichen Nummern (α — μ) gedruckten, der 41^{ste} und letzte lautet: *διάφοροι ἀποδείξεις καὶ μαρτυρίαι τῶν ἁγίων πατέρων περὶ εἰκότων*. An diese Inhaltsübersicht schliesst Labbé p. 47—54 ein offenbar erst von ihm selbst nach den Überschriften der einzelnen Citate zusammengestelltes Verzeichnis der in der Sammlung citierten Schriftsteller und Schriften. Den Namen sind die Titel ihrer angeführten Werke kurz hinzugefügt, und ferner ist nach den Nummern der Capitel der Ort angegeben, an welchem in der Sammlung die betr. Citate sich finden. Ich teile im Folgenden nur die Namen mit:

- 1) *Ἀθανασίου ἐπ. Ἀλεξανδρείας*. 2) *Ἀμβροσίου ἐπ. Μεδιολάνων*. 3) *Ἀμφιλοχίου ἐπ. Ἰζορίου*. 4) *Ἀντοστασίου ἐπ. Ἀντιοχείας* [† 598, vgl. Dictionary of christian biography, ed. by Smith and Wace, I. 1877, p. 109^b, 1]. 5) *Ἀπολλιναρίου ἐπ. Λαοδικείας*. 6) *Ἀππιζοῦ ἐπ. Κωνσταντινουπόλεως* [† 426, Dictionary, I p. 207]. 7) *Ἀετίου Ἀρειαροῦ*. 8) *Βασιλείου μεγάλου ἐπ. Καισαρείας*. 9) *Γελασίου ἐπ. Καισαρείας Παλαιστίνης* [senior, † vor 395, Dictionary II. 1880, p. 621, vgl. Canisius-Basnage I, p. 554]. 10) *Γρηγορίου θανατοροῦ*. 11) *Γρηγορίου Ναζιανζηνῦ τοῦ θεολόγου*. 12) *Γρηγορίου ἐπ. Νύσσης*. 13) *Διαδόχου ἐπ. Φωτικῆς Ἠπείρου* [ca. 450, Dictionary I, S23]. 14) *Ιωαννοῦ ἐπ. Ἀθηνῶν Ἀρειοπαγίτου*. 15) *Ἐιρηναίου Ἀρπάσου* [ca. 500, Dictionary III. 1882, p. 252 Nr. 11]. 16) *Ἐπιφανίου Κύπρου*. 17) *Ἐνναγίου τοῦ ἐπιζαταρίτου* [der im sechsten Jahrhundert vielfach genannte Origenist muss gemeint sein, der Zeitgenosse des Hieronymus: vgl. über ihm R.-E.² IV, 421 f.]. 18) *Ἐὐβίωρος* [in der Doctrina, p. 68 unter dem Gesamttitel *χρήσεις θεοστιγῶν αἰρετικῶν* richtig: *Ἐβίωρος*]*). 19) *Ἐὐ-*

*) Auf diese Citate legt Hilgenfeld grosses Gewicht bei seinem Versuche, den mythischen Ebion zu einer geschichtlichen Grösse zu machen (Ketzergeschichte, 437 sqq., vgl. Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1886, Heft 4, S. 415). Ich kann dieselben doch nur für Fälschungen oder für falsch überschriebene Stücke ansehen, die orthodoxerseite dem alten Ketzler untergeschoben sind, um „unter seinem Namen den Monotheletismus abscheulich zu machen“ (vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 435). Sehr beachtenswert ist, dass dies Urteil über die Ebioncitate auch die Zuverlässigkeit der wichtigen Citate verdächtigt, welche die Doctrina angeblich aus Paul von Samosata beibringt (vgl. Harnack, R.-E.² X, 194 ff.).

βούλου ἐπ. *Λύργων* [wohl ein Lesefehler Labbé's für *Λυστροῶν*, vgl. *Doctrina*, p. 31; Eubulus von Lystra lebte ca. 621, vgl. *Dictionary* II, p. 243 Nr. 5]. 20) *Εὐδοξίου ἐπ. Κωνσταντινουπόλεως Ἀρειανῶν*. 21) *Εὐλόγιου ἐπ. Ἀλεξανδρείας* [† 607, vgl. *Dictionary* II, 283 Nr. 14]. 22) *Εὐνομίου ἐπ. Βερόλης* [*Βεροῖης Doctrina*, p. 71] *Θράκης* [lebte zwischen 370 und 451, ein Apollinarist, vgl. *Dictionary* II, p. 290 Nr. 5]. 23) *Εὐσταθίου ἐπ. Ἀντιοχείας*. 24) *Εὐσταθίου ἐπ. Βηρυτοῦ* [ca. 450, vgl. *Dictionary* II, p. 388, Nr. 22]. 25) *Ἰλίου φιλοσόφου* [cf. Fabricius-Harles XI, 616, Zeit unbekannt, doch nach 300]. 26) *Ἰρακλειανῶ* [B. von Chalcedon, von Maximus confess. citiert, *Dictionary* II, 901 Nr. 6; Canisius-Basnage II, 254: anno 599]. 27) *Θεμιστίου ἀγροῦτοῦ*. 28) *Θεοδότου ἐπ. Ἀγκύρας* [saec. V, Fabricius-Harles X, 512]. 29) *Θεοδότου ἐπ. Ἀντιοχείας* [saec. V, Fabricius-Harles X, 515]. 30) *Θεοδώριτου*. 31) *Θεοδώρου ἐπ. Μοψουεστίας*. 32) *Θεοδώρου Πέρσου Νεστοριανῶ* [?]. 33) *Θεοδώρου Ραιθοῦς* [saec. VII med., Fabricius-Harles X, p. 430sq.]. 34) *Θεοφίλου ἐπ. Ἀλεξανδρείας*. 35) *Ἰγνατίου τοῦ θεολόγου*. 36) *Ἰπολύττου ἐπ. τοῦ Πόρτου ἡγρον τοῦ λιμένος Ρώμης καὶ μάρτυρος*. 37) *Ἰουλιανῶ τοῦ Ἀλιζαρινασέως*. 38) *Ἰουλιανῶ μαθητοῦ Ἀπολλινάριου* [ein Zeitgenosse des Polemo, saec. IV ex., vgl. *Doctrina*, p. 70]. 39) *Ἰουλίτου ἐπ. Ρώμης* [ep. ad Prosdoc. als πρὸς Ἀκάκιον citiert, cf. Muratori bei Migne P. L. 8, col. 949]. 40) *Ἰουστινιανῶ ἰδικτοῦ*. 41) *Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος*. 42) *Ἰσιδώρου πρεσβυτέρου* [= *Dictionary* III, p. 320 Nr. 34 oder 42?]. 43) *Ἰωάννου Χρυσόστομου*. 44) *Ἰωάννου ἐπ. Ἀντιοχείας* [der Zeitgenosse Cyrill's von Alexandrien]. 45) *Ἰωάννου γραμματικοῦ* [Philoponus, saec. VI]. 46) *Ἰωάννου ἐπ. Σκυθοπόλεως* [*Dictionary* III, p. 494 Nr. 363, saec. VI in., vgl. unten § 18]. 47) *Κλήμεντος τοῦ Στρωματιῶς*. 48) *Κλημένια Πέρσου τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων ἐκ τῶν Κλημεντίων* (sic!). 49) *Κολλούθου τοῦ ἀρετικῶ* [Monophysit, vor 649, vgl. *Dictionary* I, 596 Colluthus Nr. 3]. 50) *Κυρίλλου ἀρχιεπ. Ἀλεξ.* 51) *Κυρίλλου ἐπ. Ἱεροσολέμων*. 52) *Κύρου ἐπ. Θανάων* [Monophysit, cf. *Doctrina*, p. 72, saec. V vel VI]. 53) *Λεοντίου μοναχοῦ τοῦ Βυζαντίου*. 54) *Λέοντος ἐπ. Ρώμης*. 55) *Λουζίου Ἀλεξανδρέως Ἀρειανῶ* [Arianischer B. v. Alex. bis 378, vgl. *Dictionary* III, p. 753 Nr. 11]. 56) *Μαξίμου μοναχοῦ ἢ ἀββᾶ ὁμολογητοῦ* [† 13. Aug. 662]. 57) *Μαίου τοῦ μυσάρου Πέρσου*

[Manes ist gemeint, *Μαροῦ* ist zu lesen, vgl. *Doctrina*, p. 17: *Μαρέντος τοῦ μνσαροῦ* und p. 69: *Μαροῦ Πέρσου* *κτλ.*]. 58) *Μάρκου ἀσκητοῦ* [ὁ πολυθρόνλλητος ἀσκητής nach Niceph. Call., saec. V, vgl. *Dictionary* III, p. 526 Nr. 14]. 59) *Μεθοδίου ἐπ. Πατέρων*. 60) *Μορταροῦ*. 61) *Νεστορίου ἐπ. Κωνσταντιν.* 62) *Παμφίλου* [B. v. Abydene, saec. V, cf. *Canisius-Basnage* II, p. 253 not.]. 63) *Παύλου Σαμοσατέως*. 64) *Πολέμωνος τοῦ δεσσεβοῦς μαθητοῦ Ἀπολλιναρίου* [saec. IV]. 65) *Πρόζλου ἀρχιεπ. Κωνσταντιν.* [† 447]. 66) *Σεβηριανοῦ ἐπ. Γαβάλων* [Zeitgenosse des Chrysostomus, *Fabricius-Harles* X, p. 507]. 67) *Σεβήρον τοῦ δεσσεβοῦς*. 68) *Στεφάνου τοῦ φιλοσόφου* [Peripatetiker, vgl. *Doctrina*, p. 58, anscheinend Zeitgenosse des sub Nr. 25 erwähnten Elias, cf. *Fabricius-Harles* III, p. 505]. 69) *Σύνοδος ἐν Ἐφέσῳ*. 70) *Σύνοδος τετάρτη*. 71) *Ἐκθέσις τῶν τῆ ἀρίων πατέρων τῶν ἐν Νιζαίᾳ κατὰ Παύλου Σαμοσατέως* [von Mai, *vet. Script. nov. coll.* VII, p. 162 „ex antiquo codice vaticano“ publiciert: offenbar eine apollinaristische Fälschung]. 72) *Ἐκθέσις πίστεως τῶν ὀν ἀρίων πατέρων* [cf. *Harnack R.-E.*² VIII, 212 ff.]. 73) *Ὅρος τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου*. 74) *Τιμοθέου τοῦ Ἀλούρου*.

Hinter diesem Autorenverzeichnis bemerkt Labbé endlich noch, dass er den Johannes Damascenus als Autor der besprochenen Sammlung nicht ausgeben möge, da seine Handschrift nirgends den Namen des Damasceners trage (*codex . . . Damasceni nomen nullibi adscriptum habet*).

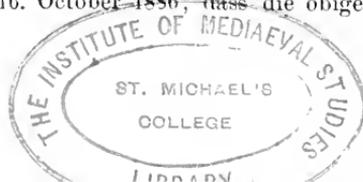
Aus diesen Angaben Labbé's erhellt sogleich ein Doppeltes: 1) die *ἐκλογή χορήσεων* Labbé's ist allerdings mit derjenigen, die Mai in seinen *codd. Column.* und *Vatic.* fand, nahezu identisch, jedoch ist 2) Labbé's *cod. Claromont.* von den Mai'schen *codd.* verschieden. Letzteres folgt daraus, dass von den 41 *Capp.* des *cod. Claromont.* nur die ersten 40 im *cod. Column.* sich wiederfinden, während andererseits dem, was auf *cap. 40* im *cod. Column.* folgt, im *Claromont.* nichts entspricht. Der zweite *cod. Vat.*, der Mai zu Gebote stand, enthält offenbar nicht einmal 40 *Capp.*, kam also keinesfalls mit dem *Claromont.* identisch sein.

Wir haben also drei *codd.* der *Doctrina patrum*, den *Vatic.-Column.*, den *Vatic.* und den *Claromontanus*. — Aber haben wir letzteren wirklich noch?

Die reiche Bibliothek des Collegium Claromontanum der

Pariser Jesuiten ist mit getroffen von den Schlägen, die den Jesuitenorden im vorigen Jahrhundert trafen. Als der Orden durch Parlamentsbeschluss vom 6. August 1762, den ein königliches Decret vom December 1764 zwar formell cassierte, aber inhaltlich bestätigte (R.-E.² VI, 632), in Frankreich aufgehoben war, ist die Bibliotheca Claromontana, nachdem noch im Jahre 1764 ein Auctionskatalog ausgegeben war [dessen ich nicht habhaft werden konnte], nach mehreren Seiten hin zerstreut. Einen grossen Teil wertvoller Manuscripte kaufte (vgl. für das Folgende Cras, Elogium Johannis Meermannii. Amsterdam und Haag 1817) ein reicher und gelehrter niederländischer Jurist, der 1769 von Joseph II. geadelte Gerard Meerman († 1771). Dessen Sohn, der in Deutschland gebildete, durch sein gelehrtes Interesse, seine Reisen und seine Bibliothek mehr noch als durch seine eignen Bücher in ganz Europa s. Z. bei den Gelehrten bekannte Johann Meerman, „Heer van Dalem en Vuren“ († 1815), hat seines Vaters Bücherschätze noch vermehrt. Doch er starb kinderlos. Ein vierbändiger Auctionskatalog (Bibliotheca Meermanniana sive catalogus librorum impressorum et codicum manuscriptorum, quos etc., Leyden und Haag, sine anno) kündigte den Verkauf der Bibliothek an auf den 8. Juni bis 3. Juli 1824. Bei dieser Auction ist auch die Bibliotheca Meermanniana nicht beisammen geblieben. Einen grossen Teil der Handschriften kaufte aus zweiter Hand der gelehrte Sir Thomas Phillipps in Middlehill, dessen Bibliothek jetzt in den Besitz des Herrn John E. A. Fenwick, Esq., in Cheltenham, übergegangen ist. Ein Gesamtkatalog dieser Bibliotheca Phillipptica ist nicht vorhanden. Eine Übersicht nur giebt Haenel in *Catalogi librorum mss., qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae . . . asservantur.* 1830, p. 803 sqq. sub voce Middlehill. Doch existieren eine Reihe kleinerer, von Sir Thomas Phillipps herausgegebener Kataloge, die im British Museum in einem Sammelbände vereinigt sind. An zweiter Stelle, mit Vorrede von 1829, findet sich der Katalog der „Codices manuscripti ex Bibliotheca | Meermannii | Hagae comitis | olim ex Bibliotheca collegii societatis Jesu | Claromontani, Parisiis | quorum pars | ex celeberrimo monasterio Corbeiensi prope Ambianos nunc in Bibliotheca Phillipptica etc.*).

*) Erst bei der Correctur ersehe ich aus der „Theologischen Literaturzeitung“ vom 16. October 1886, dass die obigen Ausführungen inzwi-



Ein andrer Teil der Meerman'schen Handschriften hat in Oxford eine bleibende Stätte gefunden. Bei denjenigen Handschriften der Bodleiana, welche im Katalog als früher Meerman'sche bezeichnet werden, ist deshalb eine Herkunft aus dem Collegium Claromontanum möglich. Eine solche Handschrift ist der cod. miscellaneus 184 (Meerman, Auct. T. 1, 6), membranac. in fol., ff. 191, saec. XIII ineuntis; bene scriptus et conservatus. Der cod. enthält nach Coxe, catalogi codd. mss. Bibliothecae Bodleianae I, p. 738 sq. Folgendes:

1) f. 1 sqq.: Dialectica quaedam, praecipue ut videntur, ex Joanne Damasceno confecta.

2) fol. 18 sqq.: Theologica ex eodem de fide orthodoxa partim desumpta.

3) fol. 33-fin. *λόγοι ἁγίων πατέρων, ἡγουν ἐκλογὰ καὶ χρήσεων δι' ὧν τὴν ὅλην τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας δόξαν σαφῶς διδασκόμεθα, τό τε τῆς θεολογίας φημι κήρυγμα καὶ τῆς θείας οἰκονομίας τῶν λόγων* [lies: τὸν λόγον] *καὶ τῶν ἄλλων ὁρθῶν τῆς ἐκκλησίας δογματικῶν τὴν ἀκριβείαν.*

Es ist dies derselbe Codex, der in der Bibliotheca Meermanniana, tom. IV [sive catal. codicum manuscriptorum] p. 14 sq.

schen einen Teil ihrer Bedeutung verloren haben. Deshalb nämlich bin ich oben auf das Geschick der Claromontana genauer eingegangen, als es zunächst nötig war, weil wir im zweiten Buche bei der Kritik des „*Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερῶν βιβλίων*“ (vgl. oben S. 11) noch einmal der Frage gegenüber gestellt werden, wo ein cod. Claromontanus, der berühmte cod. Rupefucaldinus der Parallelen des Johannes von Damascus, geblieben sei. Auch dieser Codex ist von Meerman gekauft; ausdrücklich als einstiges Geschenk des Cardinals Rochefoucault (Rupefucaldus) bezeichnet, wird er in dem Katalog der Meermanniana, tom IV, p. 13 unweit des Codex, um den es oben sich handelt, sub Nr. 94 aufgeführt. Da nun Sir Thomas Phillipps und ebenso Haenel bei den früher Meerman'schen Mss. der Philippica stets die Signatur der Meermanniana angeben, so ist selbst bei Haenel, p. 592 ersichtlich, dass der cod. Rupefucaldinus in dem cod. Philippicus 1450 in Cheltenham zu suchen ist. Eben dies nun hat, wie ich sehe, Harris, Fragments of Philo Judaeus, Cambridge. 1886, inzwischen festgestellt. Ich kann mich des nur freuen. Denn, als ich Ostern 1884 selbst in Cheltenham war, wusste ich von dem cod. Rupefucaldinus noch nichts; mein jetziges Wissen um den Verbleib des Codex war deshalb ebenso unfruchtbar, als Harris' Mitteilungen lehrreich sind.

sub Nr. 109 als „Collectio philosophica et theologica, ex variis auctoribus ac de diversis argumentis“ aufgeführt wird: „In membr. saec. XII, fol. 191: in fine nonnulla perierunt; ligat. antiqua.“ Der Titel sub 3 ist bis auf zwei variae lectiones (*ἐκλογαὶ* für *ἐκλογή*, *τῶν λόγων* für *τὸν λόγον*) identisch mit dem Titel der Mai'schen *Doctrina patrum*. Auch einen Index operis enthält der cod., gleichwie der Vatic.-Columnensis: „Titulos capitulum, sagt der Katalog, evulgavit Angelus Majus in Script.“ etc. Doch findet sich hier alles das nicht, was bei Mai nach Titel 40 folgt, dagegen ein Cap. 41: *διάφοροι ἀποδείξεις καὶ μαρτυρίαι τῶν ἁγίων πατέρων περὶ εἰκότων*, welches, wie oben schon bemerkt, in Mai's *Doctrina* fehlt. Dies Alles scheint zu der Annahme zu nötigen, dass wir hier Labbé's cod. vor uns haben. Dass Labbé fol. 1—33 der Handschrift zusammengefasst haben müsste, steht der Annahme nicht im Wege. Dagegen stimmt das Autorenverzeichnis, das Coxe zusammengestellt hat, nicht völlig mit dem Labbé's. Von den 67 Namen, die Coxe nennt, fehlen bei Labbé: Eusebius, Felix [papa Rom.] und Sophronius, dagegen finden sich bei Labbé mehr: 1) Ebion (oben 18), 2) Ignatius (oben 35), 3) Julian, der Apollinarist (oben 38), 4) Cyrill von Alex., 5) Montanus, 6) — 10) die oben unter Nr. 69—73 genannten Synodalbeschlüsse. Die übrigen 64 Namen sind identisch. Scheinbare Abweichungen beruhen auf Versehen: der Gregorius Magnus bei Coxe entspricht zweifellos dem Gregorius Thaumaturgos bei Labbé, der Petrus Coryphaeus den wunderbaren Angaben oben unter 48. Die erstgenannten Abweichungen — Bodleian. = 64 + 3 x, Claromont. = 64 + 10 y — würden genügen, die Verschiedenheit der codd. Clarom. und Bodleian. festzustellen, wenn sie selbst mit Sicherheit constatiert wären. Allein so gewiss die 5 Synoden von Coxe nur aus formellen Gründen nicht genannt sein werden, und so gewiss Cyrill von Alexandrien lediglich vergessen sein muss, so gewiss können die drei andern Auslassungen nichts beweisen. Und dass auch bei Labbé drei Namen unbeachtet geblieben seien, wird niemand für unglaublich halten, der selbst einmal Verzeichnisse derart zusammengestellt hat. Freilich erledigen lässt sich die Frage nur, wenn man Labbé's Büchlein selbst mit dem cod. Bodl. selbst oder den Katalog der Claromontana von 1764 mit dem der Meermanniana vergleichen kann: als sehr wahrscheinlich aber darf

ich es wohl hinstellen, dass Labbé's cod. Clarom. noch heute im Bodl. misc. 184 uns erhalten ist.

Noch nach einem vierten, schon gedruckten Codex haben wir uns umzusehen, ehe wir nach der Zeit und nach dem Verfasser der Doctrina fragen, nach dem Codex, aus welchem Turrianus die bei Canisius-Basnage II, 1, p. 250—260 publicierten Collectanea übersetzt hat. Alle Angaben über den Codex fehlen; ob das Gebotene eine vollständige Übersetzung der in der Handschrift vorhandenen Sammlung ist, oder ein Auszug aus derselben, wird nicht gesagt. Nur von Harduin (opera selecta p. 239, not. 5 und p. 243) hören wir, jene Sammlung des Turrianus sei identisch mit der des cod. Claromont. Wir sind deshalb genötigt, die Sammlung des Turrianus selbst nach ihrem Verhältniss zu der *ἐκλογία* der codd. Vatt. und Clarom. zu fragen.

Der Titel p. 253: „Collectanea quaedam incerti auctoris contra Severianos et Acephalos“ findet sich in keinem der andern codd. Das „*quaedam*“, welches in dem vor der Vorrede Basnage's befindlichen Titel p. 250 fehlt, weist darauf hin, dass der Titel von Turrianus herrühre. Auch die Nennung der Acephali neben den Severiani macht dies wahrscheinlich, denn mit dem ältern Namen der Acephali wurden von den Alten die Severianer selbst bezeichnet (vgl. die oben besprochene *ἐπίλωσις* bei Migne, P. G. 86, 2, col. 1915 ff.: der severianische Collocutor wird stets als *ἀκέφαλος* eingeführt).

Das erste Citat des Textes: „Severus in libro contra Caesareum“ deckt sich mit dem in Mai's Doctrina, p. 12^b, Z. 7 v. u. bis p. 13^a gedruckten. Auch bei Canisius folgt dann das Citat aus Pamphilus, darauf der Abschnitt *περὶ διαφορῶν οὐσίας καὶ φύσεως*, endlich das Pamphiluscitat *περὶ ἐποστάσεως*; kurz alles bei Mai bis zum Schluss von cap. VI (p. 14^b) Gedruckte. Dem schliesst sich bei Canisius das Citat an, welches bei Mai dem ersten des Canisius vorangeht (Mai. p. 12^a, Z. 4 v. u. bis zu der auf p. 12^b von Mai bezeichneten Stelle).

Sodann beginnt bei Canisius ein neuer Abschnitt, dem diesmal eine besondere Überschrift vorangesetzt ist. Diese Überschrift ist identisch mit den ersten 6 Zeilen des Titels von cap. IX der Mai'schen Doctrina (s. den Index. Mai. p. 1). Dabei ist zu beachten, dass nach Labbé, *conspectus novae editionis etc.*, p. 47 im cod. Clarom. die Lemmata des Index im Texte rot

wiederholt waren. Von dem, was unter diesem Titel bei Canisius folgt, ist nur das erste, zweizeilige Citat aus Gregor von Nazianz — es ist mehr ein Referat als ein Citat: „Greg. Naz. de spiritu sancto probat commentitium esse unam naturam ex divinitate et creatura compositam esse“ — bei Mai nicht zu finden; Mai giebt eben nur die Teile der Doctrina, „quae ad perdita patrum opera pertinent“ (Vorrede p. V): alles Übrige, was bei Canisius auf p. 255 und 256 folgt, steht in derselben Reihenfolge bei Mai, p. 15^b bis p. 18^a, Z. 12 v. o.; nur sind die beiden ersten Citate aus Cyrill und Ambrosius bei Canisius teils länger [Cyrillcitāt], teils kürzer [Ambrosiuscitāt] als bei Mai.

Es folgt dann bei Canisius (vgl. 255^b*) der Titel von cap. X der Mai'schen Doctrina. Von den ersten 3 Citaten steht das erste vollständiger, das dritte aus Cyrill unvollständiger bei Mai an der gleichen Stelle (p. 18), von dem zweiten (Chrysostomus ad Caesarium) wissen wir aus Harduin, a. a. O., p. 239, dass es im cod. Clarom. stand.

Die beiden bei Canisius folgenden Abschnitte sind geeignet, uns über die Natur dieser Collectanea des Turrianus aufzuklären. Der zweitfolgende Abschnitt nämlich, „Ex Eulogio Alexandrino“, findet sich genau so im elften Cap. der Doctrina (Mai, p. 18 sq.). Was zwischen dem letzten aus dem zehnten Cap. erwähnten Citat [„Cyrillus de fide“] und diesem Eulogiuscitāt sich findet, der Abschnitt, über welchem „Ejusdem ad Orientales“ als Überschrift steht, ist nur in den ersten beiden Zeilen ein Citat aus dem angezeigten Briefe Cyrill's (ep. XXXIX ol. XXXIV, Migne, P. G. 77, col. 180B). Das Übrige rührt von Turrianus her (vgl. das „a nobis excussum“ in der drittletzten Zeile), und ist ein kurzes Referat über den Rest des zehnten Cap., ein Referat, in welchem Turrianus zugleich den Übergang macht zu cap. XI, dessen Titel (s. Mai, p. 1) durch die Worte des Turrianus hindurchklingt. Gleichzeitig zeigt der Abschnitt, mit welchem geringem Mass von Sorgfalt und Überlegung Canisius die ihm übergebenen schedulae des Turrianus abgedruckt hat: den letzten Satz des Abschnitts kann auch Canisius nicht verstanden haben,

*) In der Paginierung sind hier bei Canisius einige Irrtümer entstanden: p. 251 und 252 fehlen, 255 und 256 finden sich doppelt, ohne dass im Text Auslassungen oder Wiederholungen sich finden.

aber er hat drucken lassen, was er entziffert zu haben meinte: „Ejusdem circa finem, ejusdem cap. has nos communes, et unitas τῆς ὁλότητος, id est, universitatis etc.“ (sic!).

Bedenkt man nun, dass Turrianus († 1584), der noch in späterem Lebensalter selbst Jesuit wurde, dem 1561 gegründeten Collegium Claromontanum der Pariser Jesuiten (vgl. R.-E.² VI, 624) nahe stand, bedenkt man weiter, dass Harduin, welcher die Identität der Sammlung des Claromont. und der des Turrian behauptet, selbst ein Pariser Jesuit war, mithin über die Herkunft des cod. Claromont. Bescheid wissen konnte, so scheint die Identität des von Turrianus benutzten Codex und des cod. Claromont. nach allem bisher Ausgeführten so wahrscheinlich, dass die Wahrscheinlichkeit fast zur Gewissheit wird. Das wenigstens ist gewiss, dass die Collectanea des Turrianus ein Auszug aus einer Handschrift sind, welche, soweit nach dem zu urteilen ist, was Turrianus mitteilt, ihrem Inhalt nach mit dem Clarom. sich deckte.

Von dem, was auf die letzterwähnte Eulogiusstelle bei Canisius noch folgt, ist freilich nur ein Teil bei Mai in der Doctrina nachweisbar: p. 256 „contra particularem“ etc. = der zweiten Hälfte der ἀντιθesis Mai, p. 19 sq.; p. 257: „Eusthatii ep. Beryti“ = Mai, p. 25; p. 258 sq. der Abschnitt „Quod in creaturis“ etc. bis „Anastasius contra διατητήν“ (excl. = Mai, cap. XXVI, p. 51 bis „οὐσία“, p. 52 vor cap. XXVII; der Rest bei Canisius ist ohne Parallele bei Mai. Doch da auch Mai nur einen Auszug giebt, und überdies Scholien, wie das zweite auf p. 259, im cod. Clarom. gestanden haben können, auch wenn sie im Vatic.-Column. fehlen, so kann dieser Umstand nichts beweisen. Im Gegentheil machen die letzterwähnten Parallelen auch aus dem 26. Cap. der Doctrina, sowie die Identität des ersten Scholion auf p. 259 mit dem, welches bei Mai p. 52 die Auszüge aus dem 26. Cap. abschliesst, die Identität des cod. Turriani und des Claromontanus zu einer fast notwendigen Annahme. Die Collectanea des Turrianus können daher nur als Mitteilungen über den cod. Claromont. künftig noch Wert haben; selbständige Bedeutung haben sie nicht.

Wenden wir uns nun zu der Verfasserfrage, so ist dieselbe bald erledigt. Die uns beschäftigende ἐκλογὴ χορήσεων trägt in keiner der Handschriften einen Verfasseramen (s. über die

beiden codd. Vatt. Mai, praef. p. V; über den cod. Claromont. Labbé, conspectus etc. p. 54, Canisius - Basnage, p. 250, Coxe, Catalogi etc. I, p. 738). Wenn Mai nun darin Recht hat, dass die Ansicht, ein „Anastasius presbyter“ sei der Verfasser, auf Sirmond's „*varia scholia*“ zurückgeht, so ist diese Ansicht wertlos. Sirmond erwähnt, wenn man sich auf die Indices der fünf Folianten umfassenden Sammlung seiner *opera varia* (Paris 1696) verlassen kann, die *ἐκλογὴ χρήσεων* des cod. Clarom. nur in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe des *Facundus pro defensione trium capit.*, tom. II der *opp. varia* p. 429, 430, 512, 655, 656, 696, 738, 751, 763, 777. An allen diesen Stellen citiert Sirmond die *ἐκλογὴ χρήσεων* als „Anastasius (presb.) in ecloge“, ohne je eine Bemerkung darüber zu machen, woher er den Verf. kennt. Harduin macht es, wie schon erwähnt, ebenso. Es ist ja möglich, dass beide einen von anderen geführten Beweis kannten, den sie anzuführen vergassen; aber ebenso möglich ist, dass ursprünglich eine Verwechslung oder sonst irgend ein Irrtum die Quelle dieser von dem einen Forscher dem andern entnommenen neuen Erkenntnis ist. Solange diese letztere Möglichkeit nicht als unwirklich erwiesen ist, muss die *Doctrina patrum* als ein anonymes Werk gelten.

Mit der Zeitfrage sind wir also lediglich auf den Inhalt der *ἐκλογὴ* angewiesen, und aus ihm ist auch die Zeit des Verfassers sehr wohl zu erkennen. Der jüngste der citierten Autoren ist Maximus Confessor († 662); die Zeit der monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten spiegelt sich deutlich in dem Index der ersten 40 Capp. und in dem, was Mai aus dem Texte selbst mitteilt. Weiteres ergibt sich aus einer Vergleichung des cod. Vatic.-Column. und des Claromont. (Bodleianus). Umfasst die Sammlung im cod. Clarom. 41 Capp., nämlich die 40 Capp., welche den cod. Vatic.-Column. eröffnen, und ausserdem das auf die Bilderverehrung Rücksicht nehmende 41. Cap., welches bei Mai fehlt, so ergibt sich hieraus:

1) Was bei Mai auf cap. 40 folgt, ist, wie Mai schon behauptete, ausser allem Zusammenhang mit der *Doctrina*.

2) Cap. 41 des cod. Clarom. gehört gleichfalls nicht in das ursprüngliche Werk. Die Sammlung ist, das beweist auch das Fehlen aller *χρήσεις* aus Johannes Damascenus, vor den Bilderstreitigkeiten entstanden; doch liegt sie im cod. Clarom.

in einer zur Zeit der Bilderstreitigkeiten erweiterten Gestalt uns vor.

Ausgezeichnet passt hierzu, dass ein Scholion des cod. Claramont. (in Turrianus' Collectanea p. 259) auf Johannes Damascenus, wie es scheint, als auf eine unter die *ἅγιοι πατέρες* noch nicht aufgenommene Autorität der Gegenwart hinweist. Sollte dies Scholion auch im Vatic.-Column. sich finden, so läge der eigentümliche Zufall vor, dass im cod. Vatic.-Column., der dann auch als ein Zeuge der erweiterten Gestalt der Sammlung zu gelten hätte, eben das Capitel (cap. 41) zufällig verloren gieng, welches zweifellos ein späterer Zusatz zu einem ältern Ganzen ist. Doch wird man Mai zutrauen dürfen, dass er auf p. 52^b hinter dem Basiliuscitat das Scholion über Johannes von Damascus, das im cod. Claram. an eben dieser Stelle sich findet, erwähnt haben würde, wenn sein Codex es enthielte.

In der von Mai teilweise gedruckten *ἐκλογὴ* des cod. Column. dürfen wir deshalb wahrscheinlich die aus der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts stammende ursprüngliche Recension der *Doctrina patrum* erblicken. Da das Symbol der sechsten Synode und der Brief Agatho's von Rom nicht erwähnt wird, darf man die Zeit zwischen 662 und 679 als die Entstehungszeit der Sammlung ansehen. Das ist die Zeit, in der auch Anastasius presbyter Sinaita lebte, in dem Lequien den Verf. der Verfasser der Sammlung vermutete*). Doch ist es sehr unwahrscheinlich, dass Anastasius Sinaita der Verfasser der *Doctrina* ist. Man würde, wenn es der Fall wäre, eine grössere Übereinstimmung des Verzeichnisses der bei Anastasius Sinaita citierten Autoren und des Index auctorum der *Doctrina* erwarten dürfen. Überdies fehlt, wie wir gesehen haben, der Annahme,

*) Vgl. das, wie es scheint, ziemlich unbeachtete Buch: Kumpfmüller, de Anastasio Sinaita. Würzburg 1865. Der Verfasser dieses Buches hat sich freilich von der Menge der Fragen, welche der Name Anastasius Sinaita einschliesst, sobald man auf ungedrucktes Material und Handschriftenkataloge Rücksicht nimmt, nur einen ungenügenden Begriff gemacht, hat es auch mit den wissenschaftlichen Beweisen oft etwas leicht genommen, doch bleibt das Buch das Beste, was de Anastasio Sinaita vorliegt. In R.-E.² I, p. 372 wäre sub voce Anastasius Sinaita eine Notiz über dies Buch lehrreicher gewesen, als der dürftige, fehlervolle Text es ist. Auch der sehr gute Artikel des Dictionary of christ. biogr. I, 109 kennt das Buch nicht.

dass ein Anastasius der Verfasser der *Doctrina* sei, jede handschriftliche Grundlage.

Weit wichtiger übrigens als Vermutungen über den Namen des „Verfassers“ ist ein Hinweis darauf, dass der „Verfasser“ offenbar nur Compiler gewesen ist, ein Mann recht untergeordneten Ranges. Der deutlichste Beweis dafür ist der, dass in cap. 24 sich eine umfangreiche Doublette findet, vgl. Mai, p. 37^a (inc.: τῆς συνόδου) bis 39^a (desin.: ἀσπάζονται) mit p. 47^a—49^b. Hier zeigt sich deutlich, dass dem zwischen 662 und 679 lebenden Compiler schon ältere Sammlungen vorlagen. Da nun p. 22 ein *Σχόλιον Σωφρονίου* im Texte sich findet, da ferner zwischen dem Verzeichnis der Schriftsteller, die Photius in der *ἐκλογὴ χρήσεων* citiert fand, welche mit der epistula synodica des Sophronius in einem Codex vereinigt war (Biblioth., cod. 231), viele auffällige Ähnlichkeiten zu beobachten sind, so ist es vielleicht nicht allzu kühn, wenigstens frageweise die Vermutung auszusprechen, dass in jener von Photius gelesenen *ἐκλογὴ χρήσεων* eine der Quellen der *Doctrina*, ein Werk des Sophronius von Jerusalem, zu sehen sei. Dieser Vermutung weiter nachzugehen, ist jedoch hier nicht der Ort.

§ 8. Die *Fragmenta Leontii* bei Migne, P. G. 86, 2, col. 2003sqq.

Die *Doctrina patrum*, so haben wir im vorangehenden Paragraphen gesehen, stammt aus der Zeit zwischen 662 und 679 und ruht auf noch älteren Sammlungen. Dies Resultat unserer Untersuchung giebt den Leontiuscitaten der *Doctrina* eine besondere Bedeutung und rechtfertigt es, dass wir bei der Frage nach Mitteilungen aus und über Leontius in der Litteratur von den Fragmenten bei Migne ausgehen, die zu vier Fünfteln aus Citaten in der *Doctrina* bestehen.

Allem Weiteren schicke ich eine kurze Übersicht über die Fragmente voraus:

Fragment 1: *Ἀπὸ τῶν Λεοντίου*, inc.: *ὅτι οὐ ταῦτὸν ἐπόστασις καὶ ἐνπόστατον*, Migne 86, 2, col. 2003C—2009D; nach Mai, *Script. vet.* VII, 52—54 sub *textu Doctrinae*. Mai erhielt die Fragmente durch „codices vaticani duo“, die er nicht

weiter nennt. Jetzt nach dem Erscheinen des Katalogs der *Codices manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae* (recens. Henricus Stevenson, Rom 1885) kann man die Handschriften wenigstens mit Wahrscheinlichkeit identificieren. Es sind cod. Vat.-Pal. 262, saec. XV. 4^o, fol. 203 (Inscriptio: ἀπὸ τῶν Λεοντίων) und cod. Vat.-Pal. 281, membr. in fol., a Nicolao calligrapho anno 1040 egregie scriptus, fol. 153 (Inscr.: ἀπὸ τῶν Λεοντίων [sic!]). Beide codd. sind Miscellancodd., und zwar, bis auf Kürzungen in cod. 262, identischen Inhalts; doch ist 262 schwerlich Abschrift von 281. — Dies Fragment ist in dogmatisch-polemischen Sammlungen oft zu finden, z. B. cod. Caesar.-Vindob. CLXXIV (v. Nessel, Catalogus [Bd. II], pars IV, p. 96, Lambecius, Comm. ed. Kollar VII, p. 136) fol. 121—125 (Inscr.: ἀπὸ τῶν Λεοντίων) und cod. Escorial. 249, fol. 159 (Miller, Catalogue des mss. grecs de la bibliothèque de l'Escorial, p. 190). Auch das Citat in cod. Bodleian. miscell. 179, ol. Claromont. saec., XVII (Coxe, Catalogus I, p. 730, Nr. 58) scheint auf dies Fragment sich zu beziehen.

Fragment 2: ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου. inc.: ἵστίον ὅτι τὸ ἐνυπόστατον, col. 2009D—2012D: bis „ἀπολογία ποιησθαι“, col. 2012C, 9, aus der *Doctrina*, p. 53. Woher das C, 10—D, 13 Folgende genommen ist, sagt Migne nicht, bemerkt auch nicht, dass die C, 10—D, 13 gedruckten Sätze sich decken mit den B, 1—C, 9 aus der *Doctrina* mitgeteilten. — Man kann nur erraten, woher Migne diese Doublette entnommen habe: sie findet sich nämlich wörtlich bei Lequien, opp. Jo. Damasc. I, p. 45 not., „ex collectaneis MSS. contra Severianos cap. 27“. Aus Lequien wird das Fragment stammen. Und woher hatte es Lequien? welche collectanea MSS. meint er? Der parallele Abschnitt der *Doctrina* steht gleichfalls in cap. 27 derselben, Lequien kennt und benutzt den cod. Claromont. der *Doctrina* (vgl. Diss. Damasc., opp. I, p. XXXIV). Auch dort nennt er die Sammlung des cod. Clarom. „collectanea contra Severianos“. Es kann deshalb keinem Zweifel unterworfen sein, dass wir bei Migne den letzten Abschnitt des Fragment 2 a) nach dem cod. Vatic.-Column., b) nach dem cod. Clarom. der *Doctrina* vor uns haben.

Fragment 3: ἐκ τῶν Λεοντίου μοναχοῦ τοῦ Βυζαντίου, col. 2013 und 2014AB; aus der *Doctrina*, p. 57.

Fragment 4: *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου, συλλογισμὸς συν-
ίγων ὅτι, εἰ μία φύσις ὁ ἄνθρωπος, δύο φύσεις ὁ Χριστός,*
inc.: *ἐπειδήπερ εἶσιν ἄρχαί,* col. 2013B—2015B; aus der Doctrina, p. 62.

Fragment 5: *ἐκ τοῦ Λεοντίου σχολίων περὶ τοῦ ἀριθμοῦ,*
inc.: *ἰστέον πάλιν, ὅτι ὅσπερ,* col. 2015 und 2016BC; aus der Doctrina, p. 64.

Wären nun diese „Fragmente“ das, als was sie in Migne's Ausgabe erscheinen, Fragmente verlornen Schriften des Leontius, so würden wir auf Grund der citierten Stellen von diesen verlornen Werken uns eine Vorstellung bilden müssen, und wären sodann angewiesen, nach weiteren Spuren dieser verlornen Schätze zu suchen. Als ich zu diesem Zweck das erste Fragment zu verstehen suchte, bemerkte ich bald, dass es aus einzelnen zusammenhanglosen Abschnitten besteht, deren manche ich gelesen zu haben mich erinnerte. Ich fand die Abschnitte in adv. Nest. et Eut.. Diese Wahrnehmung lockte zu dem Versuche, möglichst alle Abschnitte wiederzufinden, und der Versuch gelang. Nur ein Abschnitt des Fragment 1 — der Schlussabschnitt — ist, soviel ich gesehen habe, in den gedruckten Werken des Leontius nicht nachweisbar. Während der Arbeit an Fragment 1 entstand ein begreifliches Misstrauen gegen die übrigen „Fragmente“. Auch sie habe ich, von einem Abschnitt abgesehen, in den gedruckten Werken des Leontius aufgefunden, muss aber gleich hier bemerken, dass das Verhältnis der parallelen Texte nicht das völliger Identität zu sein scheint.

Von der Untersuchung der einzelnen Fragmente brauchen hier nur die Resultate gegeben zu werden. Ich gebe sie in folgender tabellarischer Übersicht:

Fragment I.

1. Inc.: οὐ ταῦτὸν ὑπόστα-	} =	Adv. Nest. et Eut., col. 1277C, Z. 13 bis 1280B, Z. 10.
σις, col. 2004C,		
des.: καὶ ὁ λόγος διέφο-		
ρος, 2005B, Z. 9.		

Die Abweichungen beider Texte sind — von den letzten Zeilen abgesehen — unbedeutend, z. B.:

2004C, 6: ὅπερ	1277D, 5: ὅ
„ 9f.: πράγματος	„ 9: πράγμα

2004C, 10: ἀλλ' αἰ

„ 12: ἀληθῶς,

Bedeutender ist die Abweichung in den letzten Zeilen:

2005B, 5ff.:

κατηγορουμένων ὡς
ἢ ἐν σώματι ποιότης, λευκό-
της, μελανότης·

ὅπερ
ἂν τις εὐροι καὶ ἐν ἄλλοις,
μᾶλλον δὲ ἐπὶ ψυχῆς καὶ
σώματος, ὧν κοινὴ μὲν
ὑπόστασις, ἰδίᾳ δὲ ἡ φύσις,
καὶ ὁ λόγος διάφορος.

Der Text des Fragments ist durch die handschriftliche Überlieferung, oder bei der Anführung

2. ὅτι διττὸς ὁ τῆς τελειότη-
τος ὅρος, ὁ μὲν ἀπλῶς λεγόμενος,
ὁ δὲ σχέσει θεωρούμενος
2005B, 9—11.

Abgesehen von einem im Fragment ausgelassenen καὶ sind beide Stücke wörtlich gleich, soweit es bei hier directer, dort obliquen Rede möglich ist.

3. 2005B, 11 ff.:

ὅτι εἰ φύσει παθητὸς ἦν
ὁ λόγος ἢ τῶν ἐνταῦθα ἐδέ-
χαστο περιγραφῆν, ἔσται
τοῖς ἀπὸ Νεστορίου ταῦτα ἐν
αὐτῷ, τὸ φοβεῖσθαι σαρκὶ συν-
άπτειν καὶ ὄλον ἀνθρώπων, ἵνα
μὴ περιγραφῆ (sic!).

εἰ δὲ φύσει
ἄτρεπτος καὶ
χωρὶς σώματος (2005D, 2).

1277D, : ἀλλ' ὁ αἰ

„ 12: ἀληθές.

Adv. Nest. et Eut. col. 12S0B,
3ff.: κατηγορουμένων ποι-
ότητες δὲ αὐταὶ καλοῦνται,
ἀλλ' ὡς τῆς θατέρου φύσεως
καὶ οὐσίας, μὴ καθ' ἐαυτὴν θεω-
ρουμένης, ἀλλὰ μετὰ τῆς συγκει-
μένης καὶ συμπερικυίας. Ὅπερ
ἂν τις εὐροι καὶ ἐφ' ἑτέρων
μὲν πραγμάτων, οὐχ ἥμισθα δὲ
ἐπὶ ψυχῆς καὶ σώματος,
ὧν κοινὴ μὲν ἡ ὑπόστασις,
ἰδίᾳ δὲ ἡ φύσις, καὶ ὁ λόγος
διάφορος.

Der Text des Fragments ist durch die handschriftliche Überlieferung, oder bei der Anführung

Adv. Nest. et Eut., col. 12S1C
10—12: διττὸν εἶναι τὸν τῆς
τελειότητος ὅρον, καὶ τὸν μὲν
ἀπλῶς λέγεσθαι, τὸν δὲ ἐν
σχέσει θεωρεῖσθαι.

Abgesehen von einem im Fragment ausgelassenen καὶ sind beide Stücke wörtlich gleich, soweit es bei hier directer, dort obliquen Rede möglich ist.

Adv. Nest. et Eut. 12S4B, 9ff.:

Εἰ μὲν οὖν φύσει παθητὸς
ὁ λόγος ἢ τὴν ἐν τόπῳ δέχε-
ται περιγραφῆν, ἔσται ταῦ-
τα ἐν αὐτῷ δι' αὐτόν, ἀλλ'
οὐ διὰ τὴν πρὸς τὸ περιγραπ-
τὸν καὶ παθητὸν σῶμα ἔρωςιν·
καὶ ἔσται οὕτως παθητὸς περι-
γραπτὸς, κἄν μὴ πέποιθε μηδὲ
περιγράφεται· εἰ δὲ φύσει
ἄτρεπτος καὶ
χωρὶς σώματος (12S4C, 13).

In dem Abschnitt von εἰ δὲ φύσει ἄτρεπτος an sind die

Abweichungen nur unbedeutende *variae lectiones*, im Anfang aber ist der jetzt auf dem Wege der handschriftlichen Überlieferung sinnlos gewordene erste Satz des Fragments ursprünglich wohl ein den besondern polemischen Zwecken des Anführenden zu Liebe modificiertes Citat des parallelen Satzes aus *adv. Nest. et Eut.* gewesen.

4. Inc.: ὅτι ἄρρήτος ὄντως
 ἐστί, 2005 D, 2, } Adv. Nest. et Eut. 1300 A,
 des.: γρωρίζονται δύο, } S—13.
 2005 D, 7.

Wörtlich gleich bis auf eine unbedeutende *varia lectio* im Schluss und bis auf die durch die Anführung verursachte Auslassung eines γάρ.

5. 2005 D, 7 ff.: ὅτι δεῖ ἀντι- Adv. Nest. et Eut. 1300 B, 11 ff.:
 στήναι, ὡς οἱ τὴν ἐρωσιν Οἱ τὴν ἐρωσιν μὴ κατ' οὐ-
 μὴ κατ' οὐσίαν . . . ψεῦδος σίαν ψεῦδος πο-
 πολυσχιδὲς ὃν ἐμερίσαντο λυσχιδὲς ἂν ἐμερίσαντο,
 ἄλλοις ἄλλην τινὰ μοῖραν ἀ-
 τοῦ παρασπασάμενοι, καὶ εἰς
 ἐν ἀλλήλοις ἐλθόντες τῇ ἀπο-
 τεύξει τῆς ἀληθείας. Ποία

Ποία
 γὰρ ἂν εἴη ταύτη
 συνάψει τὰς
 φύσεις.

ταύξει τῆς ἀληθείας. Ποία
 γὰρ ἂν εἴη αὕτη
 συνάψει καὶ
 τὰς φύσεις: οὐ γὰρ δὴ πάντη
 αὐτὰς χωρίσει τοῦ συνάπτον-
 τος, μὴ πάντη κεχωρισμένον.
 Ὅπόσον γὰρ μετέχουσι τῆς
 ἀξίας, μετέχειν ὀφείλουσι καὶ
 τῆς τοῦ λόγου φύσεως. Εἰ δέ

Εἰ δέ
 τινι (200S A, 15) τινι (1301 A, 1)
 ἐν πρεῦμά ἐστιν (200SB, 4). ἐν πρεῦμά ἐστιν (1301 A, 5).

Von den Anslussungen abgesehen, weicht das Fragment von dem Text *adv. Nest. et Eut.* nur durch unbedeutende *variae lectiones* ab (wie ὄν richtig statt ἂν, ταύτη statt αὕτη).

6. 200S B, 5 ff.: ὅτι, γησίν, Adv. Nest. et Eut. 1301 A, 11 ff.:
 ἔδει τοὺς ἀθέους Νεστορια- ἔδει γὰρ τοὺς ἀθέους εἰδέ-
 νοὺς εἰδέναί πρωτό- ναί πρωτό-
 τυπον νόον (C, 2), ὅτι μία τυπον νόον, καὶ μὴ γρονεῖν
 μὲν ἄλλα, γθρήγεσθαι δὲ ἕτερα.

ἔστιν ἡ φυσικὴ εἰότης. ἐξ ἧς κατὰ μετοχὴν πᾶσα εἰότης· καὶ διὰ τοῦτο ἀνάγκη τὸν ἀποσχεδιασθέντα τοῖς Νεστοριανοῖς ἄνθρωπον ἢ τῆς ἐκ χάριτος γινομένης.

Μιᾶς γὰρ οὔσης τῆς φυσικῆς εἰότητος, ἐξ ἧς κατὰ μετοχὴν πᾶσα εἰότης. ἀνάγκη τὸν ἀποσχεδιασθέντα αὐτοῖς ἄνθρωπον ἢ τῆς φυσικῆς μετέχειν εἰότητος ἢ τῆς ἐκ χάριτος γινομένης.

In den nicht ausgeschriebenen parallelen Satzteilen sind nur geringe Abweichungen, im Schluss zeigt sich neben handschriftlicher Corruption wieder die ändernde Hand des excerpirenden Schriftstellers.

7. 2008C, 4f.: ὅτι τῆς κατ' οὐσίαν ἐνώσεως μεγαλοφώνως κηρυσσέσθω ἢ ἀλήθεια.

Adv. Nest. et Eut. 1301C, 9f.: τῆς κατ' οὐσίαν ἐνώσεως μεγαλοφώνως κηρυσσέσθω ἢ ἀλήθεια.

8. 2008C, 5ff.: ὅτι τῶν ἐνώσεων καὶ τῶν διακρίσεων διττὸς ὁ λόγος· τὰ μὲν γὰρ ἡνῶται τοῖς εἶδεσι, διήρηται δὲ ταῖς ὑποστάσεσι· τὰ δὲ διήρηται μὲν τοῖς εἶδεσι,

Adv. Nest. et Eut. 1301D, 10ff.:

Τῶν δὲ ἐνώσεων καὶ τῶν διακρίσεων διττὸς ὁ λόγος. Τὰ μὲν γὰρ ἡνῶται τοῖς εἶδεσι. διήρηται δὲ ταῖς ὑποστάσεσι. Τὰ δὲ διήρηται τοῖς εἶδεσιν, ἡνῶται δὲ ταῖς ὑποστάσεσι καὶ τῶν ἡνωμένων μὲν τοῖς εἶδεσι διήρημένων δὲ ταῖς ὑποστάσεσι.

διήρημένων δὲ ταῖς ὑποστάσεσι, τὰ μὲν ἀπλῆν ἔχει κατὰ μέρος ἐξ ἀπλωσις (C, 13)

τὰ μὲν ἀπλῆν ἔχει

. . . κατὰ μέρος ἐξ ἀπλωσις (1304A, 6), καὶ ἄλλως τὴν τῶν πολλῶν διαφεύγειν γινώσιν τε καὶ μάθωσιν. Περὶ δὲ τῶν κατὰ σύνθεσιν. τοῦ πρὸς οὐσία (1304B, 15).

Περὶ δὲ τῶν κατὰ σύνθεσιν. τοῦ πρὸς οὐσία (2009A, 5).

Ausser den Auslassungen zeigt das Fragment in den nicht ausgeschriebenen Parallelsätzen unbedeutendere Varianten.

9. 2009A, 6ff.: ὅτι καθ' ὄλον φάναι καὶ οὐ δράσειεν (A, 10).

= Adv. Nest. et Eut. 1305A, 4—8 mit unbedeutenden variae lectiones.

10. 2009A, 10ff.: ὅτι δεῖ τὸ κατὰ τὴν θείαν αἴσθη-

Adv. Nest. et Eut. 1305B, 4—8: τὸ κατὰ τὴν θείαν.

σιν μαρτύρων τὸ μαρτύρων νέφος,
 νέφος ἐποδέξασθαι (A, 14). ἢ γησιν ὁ ἀπόστολος ἐποίσομεν.

Unbedeutende Varianten.

11. 2009 A, 14 bis B. 2:

ὅτι ἀσεβῆς οὐκ αἰδεῖται
 πρόσωπον ἐντίμου, ἀσέ-
 μους δὲ
 καὶ οὐκ ἐγνωσμένας

χρήσεις προζομίζουσι.
 Δειξάτωσαν πρῶτον ὅτι
 μὴ τῶν πατέρων εἶδιν αἱ χρή-
 σεις τῶν ἐγκρίτων, καὶ τότε
 ἐκείνας, ἕς γασί, προαγέτω-
 σαν.

Adv. Nest. et Eut. 1308 C, 11 ff.:

Εἰ δέ τις τὸ τούτων πληθός
 ἢ τῶν προσώπων τὸ ἀξιόπισ-
 τον κατὰ τὸν ἐν τῇ γραφῇ
 ἀσεβῆ οὐκ αἰδεῖται (Ἀσεβῆς
 γὰρ γησιν, ὅς οὐκ ἠδέσθη πρόσ-
 ωπον ἐντίμου) ἀσέμους δὲ
 καὶ οὐκ ἐγνωσμένας, ὡς ἐξ
 αὐτῶν ἢ ἐτέρων, τούτοις ἐναν-

τίας χρήσεις προζομίζουσι,
 δειξάτω πρῶτον, ὅτι μὴ
 αὐταὶ ἐκείνων οὐσαί τε γγά-
 ρουσι, καὶ οὕτως ἐκείνας
 δεξαίμεθα.

Die Varianten scheinen mehr durch die Freiheit des Anschlusses an den citierten Text als durch Textverderbnis verursacht zu sein.

12. 2009 B, 2—6: οὐζοῦν ὁ = Adv. Nest. et Eut. 1309 A,
 τοὺς πατέρας τοῦ 7—10 mit nur einer bedeuten-
 θεοῦ ἀνθέστηξε. = deren Variante: es fehlt A, 9 das
 ἀλλ' ἀντιδιαταττόμενος τού-
 τοις.

13. 2009 B, 6—8: καὶ τί δεῖ wörtlich = Adv. Nest. et Eut.
 λέγειν περὶ τῆς κατ' οὐσίαν καὶ 1350 B, 2—4.
 οὐσιώδους ἐνώσεως, τῆρ τε

μίαν ἐπόστασιν τῶν δύο γέ-
 σεων;

14. 2009 B, 8—10: καὶ ὅτι = Adv. Nest. et Eut. 1350 A,
 τὰ τοιαῦτα τῆς διαγορᾶς ὄντα 8—10: καὶ ὅσα τοιαῦτα πλ.,
 δηλωτικὰ τῶν οὐσιωδῶς ἠρω- wörtlich.
 μέων γέσεων τοῦ Χριστοῦ.

15. 2009 B, 10—14: ὁ τρόπος = Adv. Nest. et Eut. 1350 C,
 δηλαδὴ τῆς ἐνώσεως 1—5 mit unbedeutenden Va-
 μετὰ τῆρ ἐνωσιν. rianten.

16. 2009 B, 14 — C, 4: Ἐπει- = Adv. Nest. et Eut. 1380 D, δήπερ, ὡς ἔφημεν 2—7 mit unbedeutenden Varianten.
ταύτην εἰσάγει.

17. 2009 C, 5 — D, 1: ὅτι εἰδός ἐστιν οἶον ἄνθρωπος, ἵππος, βοῦς· ὁμοίως γὰρ ὁ Σωκράτης κτλ. τοῦ σοποῦ ἢ αἰτία, ἢ ἐπιγραφή.

Fragment II: ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου, aus der Doctrina.

1. 2009 D, 4 — 2012 A, 15: vgl. de sectis, Migne, 86, 1, 1240 C, 12—1241 A, 1: Ἰστέον ὅτι τὸ ἐνυπόστατον διττόν ἐστι· σημαίνει γὰρ τὸ ἀπλῶς ὄν· καθ' ὃ σημαίνοντες οὐ μόνον τὴν οὐσίαν, ἢ*) ἀνυπόστατον οἰπερὶ ταῦτα δεινοὶ ἐπογράφουσιν, ἐνυπόστατον καλοῦμεν δι' αὐτὸ τοῦτο τὸ εἶναι ἀπλῶς καὶ ὑγεσῆναι, ἀλλὰ καὶ τὰ συμβεβηκότα ἐνυπόστατα λέγομεν, καὶ ἐν ἑτέρῳ ἔχουσι**) τὸ εἶναι. τοῦτο ἐστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ· καὶ εἶναι κρυώτερον εἶπεν ἑτεροῦπόστατα· σημαίνει δὲ πάλιν καὶ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν τοῦτο εἶναι***) ἰδιουσιτάτως, καθ' ὃ σημαίνοντες καὶ τὰ ἄτομα ἐνυπόστατα λέγονται. τοῦτο εἶναι***) ὁ Πέτρος ἢ ὁ Ἰωάννης. ἄπερ κρυώως οὐκ ἐνυπόστατα, ἀλλ' ἐποστώσεις μᾶλλον εἰσίν τε καὶ γρωρίζονται†). Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνυπόστατον διτ-

ἦτοι ἢ ἐπόστασις δύο σημαίνει. Σημαίνει γὰρ τὸ ἀπλῶς ὄν· καθ' ὃ σημαίνοντες λέγομεν καὶ τὰ συμβεβηκότα ἐνυπόστατα, εἰ καὶ ἐν ἑτέροις ἔχουσι τὸ εἶναι. Σημαίνει καὶ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν, ὡς τὰ ἄτομα τῶν οὐσιῶν· ὥστε συμβαίνει τὸ καθ' ἑαυτὸ ἐνυπόστατον. διχῶς λέγεσθαι ἐνυπόστατον. Καθ' ὃ ὄν ἐστιν, καὶ καθ' ἑαυτὸ, τοῦτ' ἐστι Πέτρος καὶ Παῦλος.

Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνυπόστατον διττόν.

*) cod. Clarom. (Lequien, Opp. Jo. Dam. I, p. 46 not.) add.: ἀθέ-
πωριον καὶ.

**) cod. Clarom.: ἔχουσι.

***) cod. Clarom.: τιντέστι.

†) Bis hierher das Citat aus dem cod. Clarom. bei Lequien, a. a. O.

τῶς εὐρίσχομεν λεγόμενον λέ-
γεται γὰρ ἀνυπόστατον καὶ
τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, ὡς
τραγέλαφος καὶ ἵπποκέν-
ταυρος· λέγεται πάλιν ἀνυ-
πόστατον οὐ τὸ μηδαμῆ
μηδαμῶς ὄν, ἀλλὰ τὸ ἐν ἐτέ-
ρω ἔχον τὴν ὑπόστασιν, ὅσ-
περ εἶδεν τὰ συμβεβηκότα·
διότι εἰ καὶ ἐφροσθήκασι ἐν
ταῖς οὐσίαις, ἀλλ' ἐπειδὴ καθ'
ἑαυτὰ μὴ ἐφροσθέναι λέγεται,
καὶ τοῦτο τὸ σημαίνονμενον
ἀνυπόστατα.

2. 1212 B, 1 — C, 9 und C, 10
—D, 13: [τὸν ὁμοίον δὲ τρό-
πον καὶ*)] ἢ ὑπόστασις κατὰ
δέο κτλ. . . . ἐνάθεμα ἔστω**).
Ἐἰ οὖν ἡμῶς γινώσκοντες . .
. . . . ἀπολογίας ποιῆσθαι.

Fragment III: ἐκ τῶν *Λεορτίου μοραχοῦ τοῦ Βυζαντίου*,
aus der *Doctrina*.

2013 A, 3—B, 2: *Τὴν ἐπι-* = Epilysis 1932 A, 7—B, 8 mit
ροίαν οἱ πατέρες. unbedeutenden Varianten.
ὡν εἰδωλοποίησεν.

Fragment IV: ἐκ τῶν *σχολίων Λεορτίου*, *σελλογισμὸς συνά-*
γων κτλ. aus der *Doctrina*.

2013 B, 7—2016 B, 5: *Ἐπει-* = de sectis 1248 D, 6—1249 D, 2.
δήπερ εἶδεν ἀρχαὶ τινας. . . .
ὑποστάσεως τοῦ Ἀριστοῦ.

Die Abweichungen beider Texte sind unbedeutend. Den rei-
neren Text bietet das Fragment, vgl. z. B. 2013 C, 5 *ἀνερευνῶν-*
τες anstatt des gewiss durch absichtliche Änderung eingetragene-

*) Nur im cod. Vatic. Column., vielleicht Einführungsformel des Citats.

**) Was folgt scheint im cod. Clarom. zu fehlen, wenigstens teilt es
Lequien nicht mit. Sonst weichen die Texte von einander fast gar nicht ab.

nen ἐν τῇ ἀγία γραφῇ 1249 A, 4. Auch das τὸ περὶ μιᾶς γένσεως 2013 C, 7 ist gewiss das Ursprüngliche.

Fragment V: ἐκ τοῦ Λεοντίου σχολίων περὶ τοῦ ἀριθμοῦ.
ans der Doctrina.

2016 B, 8 — D, 2: Ἰστέον
 πάλιν ὅτι ὡσπερ τὸ ἐν
 τῶν πολλαχῶς λεγομένων
 ἐστίν· λέγεται γὰρ ἐν τῷ
 ἀριθμῷ ὡς τὸ Πέτρος· καὶ
 τῷ εἶδει ὡς τὸ ἄνθρωπος·
 καὶ τῷ γένει ὡς τὸ ζῶον·
 οὕτως καὶ τὰ δύο· λέγεται
 γὰρ δύο τῷ ἀριθμῷ ὡς Πέ-
 τρος καὶ Ἰωάννης· καὶ δύο τῷ
 εἶδει ὡς ἄνθρωπος καὶ ἴπ-
 πος· καὶ δύο τῷ γένει ὡς
 οὐσία καὶ χοῦμα· Ὅταν οὖν
 λέγωμεν τὰ δύο ἐπὶ τοῦ
 Χριστοῦ, οὐ τῷ ἀριθμῷ
 λέγομεν αὐτὸν δύο, ἀλλ' ἔρα
 μὲν τῷ ἀριθμῷ, δύο δὲ τῷ
 εἶδει, τοῦτο ἐστὶν τῇ γένσει·
 ὅτι δὲ δυνάμεθα οὕτως εἰ-
 πεῖν, δηλοῖ καὶ Ἀριστοτέ-
 λης, εἰς ὃν ἐκεῖνοι ἐπερίδου-
 νται, περὶ τῆς ἕλης καὶ τοῦ
 εἶδους εἰπών, ὅτι ταῦτα ἐν
 μὲν ἐστὶν τῷ ἀριθμῷ, δύο
 δὲ τῷ εἶδει, λέγει δὲ καὶ ὁ
 ἅγιος Γρηγόριος περὶ τοῦ
 Χριστοῦ, ὥστε τὸ συναμ-
 φότερον ἐν, οὐ τῇ γένσει,
 τῇ δὲ συνόδῳ (C, 7)· οὐκοῦν
 κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο
 τῇ γένσει δύο (D, 2).

De sectis 1244 B, 12 — C, 13:
 Ἰστέον οὖν ὅτι ὡσπερ τὸ
 ἐν πολλαχῶς λεγόμενόν
 ἐστὶ· λέγεται γὰρ ἐν τῷ
 ἀριθμῷ ὡς ὁ Σωκράτης, καὶ
 ἐν τῷ εἶδει ὡς ἄνθρωπος,
 καὶ ἐν τῷ γένει ὡς τὸ ζῶον·
 Ἀλλὰ καὶ τὰ δύο ὁμοίως· λέ-
 γονται γὰρ δύο τῷ ἀριθμῷ
 ὡς ὁ Σωκράτης καὶ Πλάτων·
 καὶ δύο τῷ εἶδει ὡς ἄνθρω-
 πος καὶ ἵππος· καὶ δύο τῷ
 γένει ὡς οὐσία καὶ λεκόν·
 Τοῦτων οὖν οὕτως ἐχόντων,
 ὅταν ἄπωμεν τὰ δύο ἐπὶ
 τοῦ Χριστοῦ, οὐ τῷ ἀριθ-
 μῷ λέγομεν αὐτὸν δύο, ἀλλ'
 ἔρα μὲν τῷ ἀριθμῷ, δύο δὲ
 τῷ εἶδει· Ὅτι δὲ δυνάμεθα
 οὕτως εἰπεῖν, δηλοῖ καὶ ὁ
 Ἀριστοτέλης
 περὶ τῆς ἕλης καὶ τοῦ εἶ-
 δους γαρεῶς εἰπών, ὅτι
 ταῦτα ἐν μὲν εἰσι τῷ ἀριθ-
 μῷ, δύο δὲ τῷ εἶδει· Ὁ δὲ
 ἅγιος Γρηγόριος περὶ τοῦ
 Χριστοῦ λέγων, ὥστε τὸ
 συναμφότερον ἐν, οὐ τῇ
 γένσει, τῇ δὲ συνόδῳ.

Die Abweichungen sind vielleicht zum Teil eine Folge von Correcturen, doch sind sie nicht bedeutend genug, um dies deutlich zu zeigen, geschweige denn, um eine Entscheidung darüber

zu ermöglichen, wo der reinere Text geboten wird. — Schliesslich könnten als „Fragment VI“ die *τριάζοντα κεφάλαια* genannt werden, die, wie schon oft erwähnt, in der *Doctrina*, p. 40—45, als *Τὰ τριάζοντα κεφάλαια τοῦ μακαρίου Λεοντίου κατὰ Σενήρου* citiert werden.

Nach dieser Übersicht erscheint zunächst das erste, allein nicht aus der *Doctrina* stammende Fragment von geringer Bedeutung zu sein. Denn bis auf ein Stück sind alle Teile dieses zusammengeflochtenen Fragments in der Schrift *adv. Nest. et Eut.* nachgewiesen, und dass diese im Jahre 1040 — aus diesem Jahre stammt ja der *cod. Pal. 281* — einem Leontius zugeschrieben wurde, ist uns nichts Neues. Allein bei näherer Untersuchung gewinnt dies „Fragment I“ eine ganz besondere Wichtigkeit.

Dass dem Cardinal Mai bei seiner Editorenarbeit ungläubliche Flüchtigkeit zugetraut werden kann, das freilich zeigt dies „Fragment I“ deutlich, denn als Ganzes ist es sinnlos. Doch selbst wenn man keine Handschrift kannte, würde man Mai nicht zutrauen dürfen, dass er erst diese schauerliche Mosaik zusammengestellt hätte. Die oben Seite 109 namhaft gemachten Handschriften — unter ihnen auch die von Mai benutzten — entlasten ihn völlig von diesem Verdacht. Das „Fragment“ ist in vielen dogmatisch-polemischen Sammelwerken als ein Ganzes mitgeteilt. Es liessen sich an diese Wahrnehmung recht erbauliche Betrachtungen anknüpfen: man erkennt, wie wenig denen, die ein solches Sammelwerk sich abschrieben, an dogmatischem Verständnis gelegen war; man freute sich über das *Dictum probans* — auch wenn es Unsinn war. Doch Andreu nachzugehen, liegt uns näher. Dies „Fragment I“ ist anscheinend nicht direct aus den Schriften des Leontius zusammengestellt. Die Abweichungen von dem Text in *adv. Nest. et Eut.* besonders in Nr. 3 (additum: *τοῖς ἀπὸ Νεστορίου*), 6 (additum: *Νεστοριανῶς*) und 11 (*δειξάτωσαν* statt *δειξάτω*) und mehr noch das stets wiederholte *ὅτι* der Einführung machen es wahrscheinlich, dass dies „Fragment I“ aus einem antinestorianischen Werke, das den Leontius citiert hatte, zusammengesucht ist. Nun ist die älteste Handschrift, die dies Fragment enthält, im Jahre 1040 geschrieben (vgl. oben S. 109). Schon deshalb muss man es für wahrscheinlich halten, dass die Quelle dieses Codex oder seines Archetypus, jene mutmasslich anzunehmende antinestorianische Schrift,

in das erste Jahrtausend unserer Zeitrechnung gehört. Überdies macht ihr Inhalt dies wahrscheinlich; ja mit einer antinestorianischen Schrift gieng man gern möglichst weit hinauf, denn zwischen Johannes Damascenus und Euthymius Zigabenus kennen wir kaum*) einen griechischen Schriftsteller, der sich mit antinestorianischer Polemik befasste (vgl. Fabricius-Harles X, 540 sq.). Es ist uns also in dem „Fragment I“ vielleicht eine sehr alte Bezeugung der Herkunft der tres libri adv. Nest. et Eut. von „Leontius“ gegeben.

Und nicht nur das. Der Titel des „Fragments“ lehrt noch mehr. Mai's (und Migne's) Text „ἐξ τῶν Λεοντίου“ ist nichts als ein Lesefehler oder eine schlechte Conjectur. Von Mai's Handschriften liest die ältere (anni 1040): ἐξ τῶν Λεοντίων, die jüngere (saec. XV.): ἐξ τῶν Λεοντίων. Letztere Lesart findet sich auch in dem cod. Caes.-Vindob.; der cod. Escur. (vgl. oben S. 109) bietet nach Miller: ἐξ τοῦ Λεοντίου. Wie ist zu lesen? Die Erinnerung an τὰ Κλημένια und die Majorität der Handschriften empfiehlt τῶν Λεοντίων. Die Leontiushandschrift, der die in „Fragment I“ vereinigten Bruchstücke aus Leontius entnommen wurden, trug also den Titel τὰ Λεόντια. Über die Bedeutung dieses Titels könnte man selbst dann kaum zweifelhaft sein, wenn alle im „Fragment I“ vereinigten Abschnitte aus der einen Schrift adv. Nest. et Eut. stammten. Da nun aber das „Fragment“ auch einen Abschnitt enthält — oben Nr. 17 —, der weder in adv. Nest. et Eut., noch in einem andern der gedruckten Werke nachweisbar ist, dessen Herkunft von dem Verfasser der tres libri adv. Nest. et Eut. trotzdem fast unzweifelhaft ist, weil in ihm die philosophischen Voraussetzungen des Verfassers der Bücher adv. Nest. et Eut. sich unverkennbar zeigen**): so wird es zweifellos, dass „Frag-

*) Ich denke an die auch Harles noch unbekannte Schrift des Germanus von Constantinopel „de haeresibus et synodis“ (Migne, P. G. 98), die Mai entdeckt hat. Eigentliche Polemik findet man aber auch hier (col. 61 sqq.) nicht.

**) Auffällig ist, dass neben γένος und διαφορά das εἶδος nicht als das resultierende Dritte, sondern coordiniert genannt wird. Doch scheint dies, wenn nicht eine Textcorruption anzunehmen ist, mehr eine ungeschickte Form für die oben S. 60 dargelegten Gedanken zu sein, als ein gegen die Autorschaft des Verfassers der Bücher adv. Nest. et Eut. sprechendes Missverständnis derselben.

ment I^a uns das Vorhandensein einer τὰ Λεόντια betitelten Sammlung von opera Leontii bezeugt, in der neben den tres libri adv. Nest. et Eut. auch eine jetzt, wenigstens in ursprünglicher Gestalt, nicht mehr vorhandene Schrift sich befand, in welcher der Verfasser von seinen philosophischen Voraussetzungen gehandelt hat. Dies Resultat ist um so wichtiger, je wahrscheinlicher es gemacht werden konnte, dass die Zeit, in der die in „Fragment I^a“ vereinigten Bruchstücke aus Leontius den Schriften des Leontius entnommen wurden, ziemlich weit vor dem Jahre 1000 p. Chr. gesucht werden muss.

Nicht minder wichtig sind die Fragmente 2—6 aus der Doctrina. Die Sammlung von opera Leontii, die wir schon um 1000 p. Chr. nachweisen konnten, scheint allerdings dem Verfasser der Doctrina resp. dem Verfasser seiner Quellen nicht bekannt zu sein. Denn weder die Schrift adv. Nest. et Eut., noch die Schrift adv. fraudes Apollinaristarum ist benutzt. Doch trotzdem ist, was wir erfahren, wichtig genug. Wir sehen nämlich, dass in der Zeit zwischen 662 und 679 als Werke Λεοντίου μοραχοῦ Βυζαντίου galten 1) die ἐπίλυσίς τῶν ὑπὸ Σενήρου κτλ., 2) die τριτάτοια κειράλια, 3) ein „σχόλια Λεοντίου“ betiteltes Werk, das mit den gewöhnlich „de sectis“ genannten Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ γωνῆς Θεοδοῦρου (Migne, S6, 1, col. 1193—126S) identisch oder eng verwandt ist.

Diese letzte sub Nr. 3 genannte Erkenntnis würde uns eine Aufforderung dazu sein müssen, uns zu einer Untersuchung der Schrift „de sectis“ zu wenden, wäre es nicht zweckmässiger, den einmal eingeschlagenen Weg inne zu halten und demgemäss zunächst nach weiteren Spuren der schriftstellerischen Thätigkeit des „Leontius von Byzanz“ in der Litteratur zu suchen.

Die Resultate der beiden letzten Paragraphen werden es uns erleichtern, bei solchem Suchen der Gefahr auszuweichen, einen andern Leontius mit dem zu verwechseln, von dessen Schriften wir bis jetzt gehandelt haben.

§ 9. Der Schriftsteller Leontius von Byzanz in der byzantinischen Tradition.

Dem oben (S. 93) dargelegten Plane gemäss unterlasse ich es, aus der Litteratur nach 541 möglichst alle Stellen zusammen-

zuzusuchen, die von einem Schriftsteller Leontius handeln, den man in das sechste Jahrhundert setzen könnte. Ich suche vielmehr anzuknüpfen an die bisher gewonnenen Resultate.

Zunächst ist man genötigt, die *Doctrina*, in der Mai fünf Citate aus Leontius nachgewiesen hat, selbständig aufs genaueste zu untersuchen. Eine Flüchtigkeit bei Abfassung des *Index autorum* würde bei Mai nicht überraschen. In der That ist solches Durchsuchen nicht fruchtlos. Mai hat die Marginalnote, die er *Doctrina* p. 48 unter dem Texte abdruckt, übersehen. Sie macht uns auf ein weiteres Citat *ἐκ τῶν τοῦ Λεοντίου σχολίων* aufmerksam, das *Doctrina* p. 48^b bei *καὶ ἄλλα δὲ τινα κατὰ τῆς ἀγίας συνόδου* beginnt und anscheinend bis zum Schluss des Cap. 24. bis *ἀσπάζονται* p. 49^b reicht. Ja dies Citat findet sich — auf diese Doublette ist schon oben (S. 108) hingewiesen — noch ein zweites Mal in der *Doctrina*, nämlich p. 38^b, Z. 17 von unten bis p. 39^a, Z. 7 von unten; an letzterer Stelle ohne irgend eine auf Leontius hinweisende Überschrift — wenigstens im Texte Mai's. Zur Würdigung dieses Citates — es enthält ein Bruchstück einer Apologie des Chalcedonense — wird später Gelegenheit sein.

Von der *Doctrina* aus werden wir sodann nach zwei Seiten hin auf neue Fährten gewiesen. Wir sahen (vgl. oben S. 108), dass zu den Quellen der *Doctrina* vielleicht die Sammlung von *χρήσεις τῶν πατέρων* gehört, welche Photius, cod. 231, bespricht. Da nun auch in dieser Leontiuscitate enthalten waren, so ist es wahrscheinlich, dass diese Citate aus den Werken unsers Leontius herrührten. Die Sammlung ist nicht erhalten, soviel man weiss. Der einzige Beitrag, den die Sammlung zur Lösung der uns beschäftigenden Fragen geben kann, ist daher die Einführung des Leontius als *Λεόντιος ὁ τῆν ἐρημιζήν πολιτίαν καὶ τὸν μονάδα βίον ἐλόμενος* (Photius a. a. O., Migne, P. G. 103, col. 1092). Dass diese Einführung von Photius der Handschrift entnommen ist, folgt daraus, dass Photius selbst irgendwelche Kenntnis von unserm Leontius nicht verrät. Etwaige Zweifel daran, dass der Leontius der Sammlung der ist, von dessen Schriften wir sprechen, treten zurück, wenn man beobachtet, wie gut die citierte Einführung des Leontius zu den Titeln passt, die ihm der cod. Laudianus giebt: *Λεοντίου τοῦ ἐρημίτου* — *τοῦ μακαρίου Λεοντίου μονάζοντος* — *μακαρίου Λεοντίου μοναχοῦ καὶ*

μεγάλου ἁσκητοῦ. Der cod. 231 des Photius hat also die Bedeutung, dass er uns in den Stand setzt, die Überlieferung des cod. Laudianus über die Lebensstellung des Leontius bis in eine fast 400 Jahr hinter dem cod. Laud. zurückliegende Zeit zu verfolgen. Die Wichtigkeit dieses Umstandes wird erst später (§ 19) offenbar werden.

Nach der andern Seite hin sehen wir uns von der *Doctrina* auf Johannes Damascenus hingewiesen, denn wir hatten Gelegenheit zu bemerken, dass einige in der *Doctrina* citierte Abschnitte aus Leontius durch Lequien bei Johannes Damascenus aufgefunden sind (vgl. oben S. 109).

Johannes Damascenus steht in einem höchst eigentümlichen Verhältnis zu Leontius. Dass er nicht selten teils die Gedanken, teils auch die Worte von Leontius herübergenommen hat, das haben in einzelnen Fällen schon Turrianus (cf. Lequien, opp. Jo. Damasc. I, p. 396) und Lequien bemerkt. Die Abhängigkeit des Johannes Damascenus ist aber noch grösser, als die Nachweisungen der beiden genannten Gelehrten erkennen lassen. Um so auffälliger ist es, dass Johannes Damascenus, soviel ich sehe, den Leontius nirgends genannt hat.

Zur Einführung am geeignetsten ist die Schrift *contra Jacobitas* (Lequien I, p. 396—427). Dass hier die von Johannes Damascenus entwickelten Gedanken vielfach mit den leontianischen Schriften gegen die Monophysiten, d. i. mit der Schrift *contra Nestorianos et Eutychianos*, der *ἐπίλυσις* und den *τριάζοντα μεγάλα* sich berühren, ist so sehr in der Gleichheit des Stoffes begründet, dass eine Benutzung des Leontius nur aus besonders auffälligen Parallelen und aus wörtlicher Übereinstimmung einzelner Abschnitte erwiesen werden kann. Als besonders auffällige Parallelen nenne ich: cap. 29, Lequien I, p. 404 und *Epilysis* 1932A, 7 ff.; cap. 54, p. 410 und *contra Nest. et Eut.* 1292AB, *triginta capita* 27, col. 1912A f.; cap. 61, p. 411 und *trig. cap.* 6, col. 1904A; cap. 67, p. 412 und *trig. cap.* 17, col. 1905C; cap. 68, p. 412 und *trig. cap.* 18, col. 1908A; cap. 69, p. 412 und *trig. cap.* 26, col. 1909D. Wörtliche oder fast wörtliche Übereinstimmung waltet ob zwischen cap. 11, p. 399 und *contra Nest. et Eut.* 1277D; cap. 47, p. 407 und *Epilysis* 1936A; cap. 50, p. 407 und *Epilysis* 1920A; cap. 58, p. 411 und *trig. cap.* 27, col. 1912B; cap. 63, p. 412 und *trig. cap.* 9, col. 1904B;

cap. 77, p. 414 und trig. cap. 29, col. 1912D. Auch in den *χοήσεις τῶν πατέρων*, welche der Schrift contra Jacobitas angehängt sind, macht sich Johannes Damascenus stillschweigend die Belesenheit des Leontius zu nutz. Allerdings wissen wir, dass schon im sechsten und vollends im achten Jahrhundert Sammlungen von dogmatisch brauchbaren Vätercitateen vorhanden gewesen sind, sodass also durch eine dritte unbekannte Grösse die Verwandtschaft der Citate bei Leontius und bei Johannes Damascenus vermittelt sein könnte. Da aber Johannes Damascenus die Schrift adv. Nest. et Eut. kannte, scheint diese Annahme angesichts der Menge der Parallelen künstlich. Bis zu den Cyrillcitateen (contra Jacob. p. 424) sind von den 22 von Johannes Damascenus angeführten Stellen 14 in der Schrift contra Nest. et Eut. (Canis.-Basn. I, p. 548 sqq.) nachweisbar*). — Dass Johannes Damascenus die Schrift contra Nest. et Eut., die Epilysis und die triginta capita kannte und fleissig benutzte, ist also zweifellos. Unter den übrigen Schriften des Johannes Damascenus ist in Rücksicht auf die eben genannten opera Leontii zunächst noch beachtenswert das Fragment der *ἐπίλοσις πρὸς τοὺς λέγοντας κτλ.* aus der *βίβλος πάνδεκτος* des Johannes (Lequien I, p. 572 sq.): von p. 572C, 3 *δύο φύσεις ἡμεῖς λέγομεν* an bis zum Schluss p. 573A ist hier, wieder ohne Nennung des Namens Leontius, contra Nest. et Eut. col. 1293D, letzte Zeile, bis 1296A, Z. 3 und 1296C, Z. 8 bis 1297B, Z. 1 wörtlich ausgeschrieben.

Auch das Hauptwerk des Johannes Damascenus, die *πληθὴ γνώσεως*, zeigt, wie meist schon Lequien bemerkt hat, mehrfach Entlehnungen aus Leontius. In dem dritten Teile dieses Werkes, der *ἔκδοσις ἀκριβῆς κτλ.* erinnern zwar manche Ausführungen sehr an Leontius (vgl. z. B. p. 237CD mit adv. Nest. et Eut. 1289D sqq. und p. 251CD mit de sectis 1261CD), doch

*) Der Kürze wegen citiere ich nur die Seiten bei Canisius-Basnage in der Reihenfolge der Citate bei Johannes Damascenus: 549, 549, 549, Athanas. contra haer. —, Methodius —, 550, (Pseudo-)Basilius contra Aëtium —, Athanasius ad Epict. —, 548, 551, 551, 548 (selbst das Scholion ist mit dem bei Leontius befindlichen verwandt), 551, Gregorius ex versibus —, Ambrosius de incarnat. —, 552 (selbst die Einführungsformel „quam auctoritatem Cyrillus protulit in Ephesina synodo“ findet sich bei Leontius), 553, 553, 553, Amphilochius ex eadem ep. ad Seleucum —, Gregorius Nyssenus ad Philippum —, 552.

beweisend sind diese Anklänge nicht. Wörtlich herübergenommene Ausführungen finden sich nur in den beiden ersten Teilen, und zwar sind es die in der *Doctrina* uns genannten *σχόλια Λεορτίου* und die *Epilysis*, die Johannes von Damascus hier tacite ausschreibt. Ich nenne die fünf beweisendsten Stellen: 1) *περὶ ἀλγία φιλοσοφικά* cap. 29, p. 35, vgl. das oben in § 8, S. 115 f. unter Nr. II, 1 und 2 angeführte Fragment *ἐκ τῶν σχολίων Λεορτίου* aus der *Doctrina* (Migne S6, 2, col. 2009 D ff.); 2) *ibid.* cap. 42, p. 45, vgl. die zweite Hälfte des bei der vorigen Nummer genannten Fragments (Migne S6, 2, col. 2012 B ff.); 3) *ibid.* cap. 44 und 45, p. 46 f. z. T. wörtlich aus demselben oben S. 115 sub II, 1 genannten Fragment *ἐκ τῶν σχολίων Λεορτίου* in der *Doctrina* (Migne S6, 2, col. 2009 D ff.); 4) *ibid.* cap. 65, p. 67 B. 6—D, 4 fast wörtlich gleich dem aus der *Epilysis* stammenden Fragment III in der *Doctrina* (Migne S6, 2, col. 2013 A), vgl. oben S. 116; 5) *περὶ αἰρέσεων* cap. 84, p. 107, nach Lequien in annot. z. T. wörtlich aus den *σχόλια Λεορτίου*, wie ein Citat der *Eclogé Claromontana* beweise*).

Überblickt man die letztgenannten Entlehnungen aus den *σχόλια Λεορτίου*, so bemerkt man sogleich, dass sie sämtlich auch in der *Doctrina* sich finden. Bei den sub Nr. 1, 2, 3 angeführten können wir diese Thatsache selbst beobachten, bei Nr. 5 sind wir, weil die Mai'schen Mitteilungen aus der *Doctrina* das fragliche Citat aus den *σχόλια Λεορτίου* nicht enthalten, genötigt, erst durch einen Rückschluss von der *Eclogé Claromontana* auf die *Doctrina* die Thatsache festzustellen. Doch ist dieser Schluss nach dem in § 7 über das Verhältnis zwischen der *Eclogé Claromontana* und der *Doctrina* Bemerkten ein völlig sicherer**). Es kann daher nicht entschieden werden, ob Johannes Damascenus ausser den *tres libri adv. Nest. et Eut.*,

*) Diese Angabe ist controlierbar, da, wie Lequien bemerkt, das Citat der *Eclogé Claromontana* sich auch in des Euthymius *Panoplia* tit. 17 (Migne. P. G. 130, col. 1088) findet.

**) Doch vermute ich, dass Lequien sich geirrt hat, wenn er sagt, das betreffende Citat finde sich im 17. Cap. der *Eclogé Claromontana*. Der Titel dieses Cap. (vgl. die Capiteltafel der *Doctrina*, Mai, p. 2 und oben S. 96 f.) lässt dies unwahrscheinlich erscheinen, während cap. 16 (*κατὰ ἀγροϊτῶν . . . καὶ κατὰ ἐκθαρτοδοκῆτων*) als der Ort erscheint, wo jenes Fragment zu suchen ist.

den triginta capita und der Epilysis auch die *σχόλια Λεοντίου* selbst gelesen hat, oder ob ihm letztere nur aus einer Sammlung, wie die *Doctrina* es ist, bekannt waren.

Johannes Damascenus scheint deshalb uns mehr aufgehalten als gefördert zu haben. Allein ein Doppeltes haben wir doch gewonnen. Zunächst sind wir auf ein siebentes Leontiuscitāt in der *Doctrina* hingewiesen, und sodann haben wir erfahren, dass dies von Mai nicht mit abgedruckte Citāt bei Euthymius Zigabenus [† nach 1118] zu finden ist.

Wir wenden uns deshalb zu diesem. Wir finden hier (*Panoplia*, tit. 17, Migne 130, col. 1088f.) das auch bei Johannes Damascenus benutzte Stück der *σχόλια Λεοντίου*, eingeführt als *κατὰ ἀφθαρτοδοκιτῶν* (sic) *τῶν ἀπὸ Ἰουλιανοῦ τοῦ Ἀλιζακρασσεῖος καὶ Γαϊανοῦ τοῦ Ἀλεξανδρέως ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου*. Ein zweites Leontiuscitāt bei Euthymius, ein Citāt *Λεοντίου Βυζαντίου ἐκ τῶν ἑξαεταίων τῶν κατὰ Σεβήρου* (*Panoplia*, tit. 16, Migne, P. G. 130, col. 1068—1073) ist schon bei Fabricius-Harles VIII, p. 310 not. ee nachgewiesen. Ein drittes Citāt, eingeführt unter dem Titel *Λεοντίου Βυζαντίου, οἷα βλασφημεῖ Σεβήρος καὶ οἱ κατ' αὐτὸν μοροστυταὶ κατὰ τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνέδου*, finden wir gleichfalls in tit. 16 der *Panoplia* (Migne 130, col. 1084f.). Es ist identisch mit dem im Eingang dieses Paragraphen nachgewiesenen Citāt *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου* in der *Doctrina* p. 48 und 38. Da nun auch die beiden andern Citate bei Euthymius in der *Doctrina* sich finden — das Citāt *ἐκ τῶν ἑξαεταίων* bei Euthymius bietet die Nummern 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 12, 14, 18, 19, 20, 24, 26, 27 der *Doctrina* p. 40—45 citierten triginta capita —, so erhellt, dass Euthymius eine originale Kenntnis von den Werken des Leontius nicht mehr hatte. Er hat eine Sammlung wie die *Doctrina* benutzt. Nur weil das eine der Citate in der *Doctrina* nur bei Euthymius uns vorliegt (Nr. 1 der Citate bei Euthymius), und weil bei dem dritten der bei Euthymius nachgewiesenen Citate der Text von dem der *Doctrina* etwas abweicht, das Citāt bei Euthymius auch weiter zu reichen scheint, als das der *Doctrina*, kann Euthymius im weitern Verlauf unserer Untersuchung nicht ganz beiseit gelassen werden*).

*) Dieselben Leontiuscitate, welche Euthymius bietet, finden sich

Soweit sind wir sicher von einem zum andern geführt. Nun bleibt uns nichts andres übrig, als auf die Höhe zu fahren und Überschau zu halten über die ganze Litteratur nach 544, ob wir so vielleicht noch weitere Citate aus Leontius oder Nachrichten über ihn erspähen möchten. Trotz manches blätternden Suchens in den Schriften des Maximus und in denen der spätern Griechen, trotz der Benutzung aller Indices der Migne'schen Patrologie, habe ich nur zwei Citate und, ausser der schon bekannten (vgl. oben S. 6) Nachricht des Nicephorus Callisti, nur zwei Angaben gefunden, die sich auf unsern Leontius beziehen müssen.

Von den beiden Citaten ist das eine, ein Citat *ἐκ τῶν κεγαλαίων Λεοντίου τῶν κατὰ Σεβήρου*, in dem noch ungedruckten (Fabricius-Harles VII, p. 742) „Thesaurus orthodoxias“ des Nicetas Choniates [† nach 1206] (s. den Index zum cod. Med. Laurent. Plut. IX, Nr. XXV bei Bandini, Catalogus etc. I, p. 434) völlig wertlos, denn es ist zweifellos aus Euthymius herübergenommen.

Und wenig bedeutsamer ist das zweite Citat. Patriarch Nicephorus von Constantinopel († 828) citiert in seinen erst neuerdings griechisch bekannt gewordenen Antirrhetica (bei Pitra, Spicilegium Solesmense I. 1852, p. 348) neben andern testimonia patrum den Abschnitt Leontius adv. Nest. et Ent. I, col. 1284B (des.: *ἀτρεφίας λόγον*), und zwar unter dem Titel: *τοῦ μακαρίου Λεοντίου ἐκ τοῦ κατὰ Νεστορίου καὶ Εὐτυχοῦς λόγον, οὗ ἡ ἀρχή: „τὸν περὶ ὑποστάσεως καὶ οὐσίας λόγον“, τρίτη τῶν αἰρετικῶν πρότασις*. An diesem Citat ist nur das gesperrt Gedruckte nicht unwichtig. Pitra freilich wusste mit diesen vier Wörtern nichts anzufangen. „Sed uudenam“ — so sagt er in der Anmerkung — „pro tertia haereticorum expositione habeatur, quod apud Majum [Spicileg. Rom. X, pars II, Nr. 13] aperte inscribitur et inscribi debet *λόγος Α*, nihil est nisi scholion insulsum“. Allein die Thorheit ist hier auf Seiten des gelehrten

in einer anonymen Sammlung antihäretischer Citate aus den Vätern in Cheltenham (Bibliotheca Phillipica cod. 1483), doch ist diese anonyme Handschrift nach der Beschreibung im Catalogue des Manuscrits grecs de Guillaume Pelicier évêque de Montpellier, ambassadeur de François Ier à Venise, publié par H. Oumont, Paris 1886, p. 24 f., offenbar mit der Panoplia des Euthymius identisch.

Cardinals, der einem Scholiasten zutraut, dass er das erste Buch eines orthodoxen Werkes als *τρίτη αἰρετικῶν πρότασις* bezeichnet habe. Es ist hingewiesen auf die, wie oben (S. 18) gesagt, in unsern Handschriften verlorene Unterabteilung des ersten Buches: „bei der Erörterung des dritten Einwandes der Häretiker“. Die Erörterung der ersten *πρότασις* beginnt offenbar col. 1276 C, die der zweiten col. 1280 B, die der dritten — dies passt völlig zu der Angabe des Nicephorus — col. 1284 B. Wir finden also durch dies Citat des Nicephorus bestätigt, dass, wie ich oben S. 18 ohne Beweis glaubte voraussetzen zu müssen, die Capitelzahlen in adv. Nest. et Ent. I bei Mai, Spicileg. X, von Mai herrühren, nicht aber aus seiner Handschrift stammen.

Sehr viel wichtiger sind die drei Nachrichten über Leontius, die wir noch zu besprechen haben, wenigstens zwei von ihnen.

Die älteste dieser Nachrichten findet sich bei dem Nestor auf dem constantinopolitanischen Patriarchenstuhle, bei dem 730 abgesetzten Bilderfreunde Germanus, der etwa 98jährig im Jahre 733 gestorben ist. Unter seinen Werken druckt Migne, P. G. 98, col. 39—88 nach der editio princeps von Mai (Spicileg. Rom. VII*), p. 3 sqq.) ein Buch „de haeresibus et synodis“, das seine Entstehung in den nächsten Jahren nach 726 deutlich zur Schau trägt (Migne, col. 77), und anscheinend in der That von dem abgesetzten, also etwa 95jährigen Germanus herrührt (vgl. col. 80 D**). In diesem Buche berichtet Germanus da, wo er von der Zeit des Kaisers Anastasius spricht, noch ehe er den Justinian und den Severus erwähnt hat, col. 69 D von den Angriffen des Philoponus — den er als Tritheisten nicht kennt — auf das Chalcedonense. *Λεόντιος* δὲ, so fährt er dann col. 72^a fort, *ὁ τῆς ἐρήμου μοναχὸς βιβλίον συνέθιχεν ἐναπόδεκτον ὑπὲρ τῆς τοιαύτης συνόδου ἐπιστάμενος· πολλὰς δὲ μαρτυρίας ἐν αὐτῷ καταγράψας περὶ τῆς δούλης φωνῆς, ὅθεν καὶ Λεόντια τὸ βιβλίον ἐκ τούτου ἐκλήθη.* — Dass hier von unserm Leontius die Rede ist, macht die Zeit desselben und die Bezeichnung *ὁ τῆς ἐρήμου μοναχὸς* (vgl.: *Λεόντιος ὁ τῆρ ἐρημικῆρ πο-*

*) Bei Migne 98, col. 35 ist irrig VIII angegeben

***) Wäre Germanus nicht selbst der Verfasser, so wäre die Nichterwähnung desselben bei den Angaben über den Bilderstreit (col. 77 sqq.) kaum begreiflich. Auch die genauen Angaben über die sechste Synode sprechen für die Autorschaft des Germanus.

λατεῖαν . . . *ἐλόμενος* — *Λεοντίου ἐρημίτου* u. s. w. oben S. 121) fast gewiss, die Erwähnung der *Λεόντια* zweifellos. Dass Germanus diesen Titel falsch erklärt, daher vermutlich die *Λεόντια* nie genauer gelesen hat, verringert die Bedeutung dieser Stelle nicht. *Τὰ Λεόντια* ist, wie wir oben S. 119 aus dem dort besprochenen „Fragment I“ schon gelernt haben, und wie das Wort selbst es andeutet (vgl. die Bemerkung von Mai, *Spicileg. Rom. X, pars II, p. 151 not.*), die Sammlung der Werke des Leontius. Diese Sammlung, die wir schon oben auf Grund des „Fragment I“ wenigstens vermutungsweise für bedeutend älter hielten, als den *cod. Laudianus* und den ältesten der *codd.* (*col. Pal. 281 anni 1040*), welche *ἐκ τῶν Λεοντίων* Fragmente bringen, ist also schon circa 730 nachweisbar. Das ist die eine wichtige Lehre dieser Germanusstelle. Nicht minder wichtig ist die Nachricht, dass in diesen *Λεόντια* eine Apologie des Chalcedonense enthalten gewesen sei, der — ganz nach Art des Leontius — viele *χρήσεις τῶν πατέρων* zu Gunsten der Zweinaturenlehre eingefügt waren. Unter den in *Cap. I* besprochenen Schriften befindet sich eine Apologie des Chalcedonense nicht. Wir werden hier also über den Bestand der Sammlung im *cod. Laudian.* hinausgewiesen. Ob die antithetische Verknüpfung dieser Schrift mit den Angriffen des Philoponus auf das Chalcedonense von Germanus nur zu Nutz des Pragmatismus der Darstellung beliebt ist, oder in dem Werke selbst begründet war, diese Frage wird später ihre Erledigung finden.

Fast hundert Jahre später als Germanus erwähnt Theodorus Studita († S26) den Leontius. In einem zwischen S19 und S26 geschriebenen Briefe (*epp. lib. II, Nr. 168, Migne, P. G. 99, col. 1532*) dankt er dem Johannes Grammaticus dafür, dass derselbe [*ἡ τιμιότης σου* ist die Anrede] sich der Correctur *τοῦ πρὸς ἡμῶν τῶν ἐμαθῶν συνταχθέντος λόγου* unterzogen habe, Anmerkungen aufgeschrieben habe, die er, Theodor, benutzen werde. *Ἐπειδὴ δὲ*, so fährt er nun fort, *ἠπόρησε* [scil. *ἡ τιμιότης σου*], *πῶς ἡμῖν νερόηται τὸ ἐποζείμενον, καὶ ὡς ἄλλως ἐκλαμβάνεσθαι παρ' αὐτῆς* [diese in Klammer beigefügte Lesart scheint der andern *παρ' αὐτοῦ* vorgezogen werden zu müssen, da *τιμιότητος* zu ergänzen ist] *κατὰ ἐπεσημῆρατο· συνηπορήσαμεν καὶ ἡμεῖς, ὅτι ἠπόρησεν ὁ περὶ πάντα σοφός* [nämlich der Angeredete]. *Τὸ γὰρ ἐποζείμενον, ὃ θαυμάσιε, κατὰ Λεόντιον τὸν*

μακάριον, οὗ τὰ σχόλια ὑπερκαλῆ, οὐσίαν εἶναι λέγει [λέγω?*)]
μετὰ ἑποστίσεως.

Beruhet dies Urteil über die *σχόλια Λεοντίου* auf eigener Kenntnisnahme? In dem Falle würde man Spuren der *σχόλια* auch sonst bei Theodorus Studita vermuten dürfen. Ich habe vergeblich nach ihnen gesucht, wenn auch nicht mit der Sorgfalt, die mir erlaubte, das Vorhandensein derselben entschieden zu verneinen. Theodorus Studita steht mit seinem theologischen Denken ganz in der griechisch-aristotelischen Scholastik, deren erster Repräsentant für uns Leontius ist, als deren bedeutendster Vertreter Johannes von Damascus gilt. Eben deshalb darf man auch an Stellen wie Antirrhet. III, Migne 99, col. 397 CD, trotz der engen Verwandtschaft mit dem Fragment der *σχόλια Λεοντίου*, das oben S. 117 unter Nr. 5 aufgeführt ist (Migne 86, 2, col. 2016), die Annahme einer directen Beeinflussung durch Leontius nicht als geboten ansehen. Allein wenn auch sonst in den Schriften des Theodorus Studita wirklich nichts mit Notwendigkeit auf Leontius hinwiese, so kann doch, da auch nichts dieser Annahme geradezu widerspricht, auf Grund jener schlichten brieflichen Erwähnung des Leontius angenommen werden, dass Theodorus Studita die *σχόλια Λεοντίου* kannte. Man ist dann genötigt, seine Aussage, dass in denselben Ausführungen über den Begriff des *ὑποκείμενον* oder wenigstens eine Definition desselben sich fand, vertrauensvoll zu späterer Benutzung ad acta zu nehmen.

Nach den letzten beiden lehrreichen Nachrichten kann der

*) Ohne die vorgeschlagene Änderung des Textes verstehe ich den Brief nicht. Bleibt *λέγει* stehen, so müsste man entweder ein Anakoluth annehmen, wie Sirmond in seiner Übersetzung: „Suppositum . . . beatus Leontius, cujus scholia exstant praestantissima, substantiam esse dicit cum hypostasi“, oder man müsste zu *λέγει* das *ἡ τιμιότης σου* als Subject ergänzen, in dem Satze also eine Wiederholung dessen sehen, was Johannes Grammaticus bemerkt hatte. Allein gegen die erstere Annahme spricht die Kürze des Satzes, gegen letztere der Umstand, dass alles, was folgt (*λέγει δὲ καὶ ὁ μέγας Βασίλειος* ztl.), die Richtigkeit der Definition *οὐσία μετὰ ἑποστίσεως* begründet, mithin in dem Satz über Leontius das ausgesprochen sein muss, was Theodorus, nicht aber Johannes meint. Überdies ist nach der directen Anrede, *ὦ θαυμάσιε*, zu dem *λέγει* schwerlich der Angeredete als Subject zu denken. Muss demnach geändert werden, dann ist es einfacher, für „*λέγει*“ „*λέγω*“ zu lesen, als das *κατὰ τὸν μακάριον Λεόντιον* in ein *ὁ μακάριος Λεόντιος* zu verbessern.

confuse Bericht des Nicephorus Callisti um so weniger Anspruch auf Interesse machen, je weniger neu das Wissen um diese Stelle ist (vgl. Fabricius-Harles VIII, p. 310, not. ee). Dennoch kann es uns nicht erspart werden, auf denselben einzugehen; eine Kritik ist eben deshalb nötig, weil der Bericht so confus ist.

Um die Angaben des Nicephorus über Leontius richtig zu würdigen, muss man mit der Lectüre seiner Kirchengeschichte mindestens da einsetzen, wo er die Dogmengeschichte der nach-chalcedonensischen Zeit nachzuholen beginnt, nachdem er der politischen Geschichte bis in den Anfang des 7^{ten} Jahrhunderts gefolgt war (lib. 18, cap. 45, Migne, P. G. 147, col. 417). Zur Zeit des Anastasius, so erzählt Nicephorus, bekamen die Anhänger des Eutyches neuen Mut. In viele Sekten, Jacobiten, Theodosianer, Julianisten, Tritheisten, Agnoiten, Theopaschiten, Armenier, Severianer gespalten, sagten sie sich von der Kirche los, griffen das Chalcedonense an und vertraten — οἱ περὶ Διόσκορόν τε καὶ Γάϊον καὶ τὸν τῆς Ἀντιόχου Σευῆρον, πρὸς δὲ καὶ Ἰκχώβον καὶ τὸν γραμματικὸν Ἰωάννην, ὃς ἐκλήθη Φιλόπορος — die Behauptung μία μὲν θύσις δύο δὲ ὑποστάσεις (! col. 421A). Über die Zeit der eben erwähnten Häresiarchen ist Nicephorus in völligster Unkenntnis. Dass Severus das Haupt der Monophysiten gewesen ist, weiss er allerdings (cap. 49, col. 429 C), doch sowohl den Theodosius, als den Philoponus nennt er (a. a. O.) in der confusesten Weise als seinen Nachfolger. Überdies setzt er das Treiben des Severus, Gaïus, Philoponus ausdrücklich in die Zeit vor Justinian (vgl. cap. 45, col. 421B: καὶ τὰυτα μὲν ἐπεκράτει ἄρχοι καὶ τῆς Ἰουστινιανοῦ ἀναρχήσεως). Die relativ beste Kenntniss hat er über Philoponus. Zu ihm geht er deshalb auch nach den allgemeinen Bemerkungen alsbald über; cap. 47 handelt allein von ihm, und cap. 48 beginnt abermals: Ἀλλ' ὁ μὲν Φιλόπορος καὶ ὅσοι ἐκείνον σύμφρονες εἶναι. Hier in cap. 48 folgt nun nach einigen Bemerkungen über die Trinitätslehre des Philoponus und seiner Gesinnungsgenossen die oben S. 6 schon citierte Stelle über Leontius: Ἀλλὰ πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι τούτοις ἀντίθεντο· μάλιστα δὲ πάντων ὁ μοναχὸς Λεόντιος γενναίως ἐν λ' κεφαλαίοις βίβλον ὄλην τούτοις ἀντίστησεν, ἄρδην μὲν τὴν τοιαύτην ἀίρεσιν ἀπατρέπουσαν, σφόδρα δὲ καὶ τὸ καθ' ἡμᾶς εὐσεβὲς δόγμα κρατύνουσαν. Ἐπὶ δὲ τούτῳ καὶ ὁ θαυμασιὸς διάκονος καὶ ραισερηνδάρσιος Γεώρ-

γιος ὁ Πισσίδης [unter Heraclius, 610—641,] ἡλικιώτης ὃν ἐκείνῳ εἰ καὶ τῷ χρόνῳ λίαν νεώτερος κτλ.

Trotz der vielen Irrtümer und trotz der grossen Verwirrung in diesem Berichte — Georgius Pisides ein Zeitgenosse des Mannes, der einem Ketzler der vorjustinianischen Zeit entgegentrat! — scheint es zunächst, als ob die Angaben über Leontius auf zuverlässiger Überlieferung beruhten. Denn von einem grossen Werk des Leontius gegen Philoponus hörten wir schon den Germanus reden, und Nicephorus weiss sogar, in wieviel Capitel es eingeteilt sei! Beobachtet man aber, dass Nicephorus auch darin mit Germanus übereinstimmt, dass er den Philoponus in die Zeit vor Justinian setzt, dann hört die Harmonie zwischen beiden auf, eine Stütze ihrer Behauptungen zu sein, weil die Vermutung, Nicephorus sei von Germanus abhängig, sich nicht zurückdrängen lässt. Glücklicherweise lässt sich über die Richtigkeit dieser Vermutung sicher entscheiden. Die folgende Nebeneinanderstellung zweier Abschnitte aus dem ersten der besprochenen dogmengeschichtlichen Capitel des Nicephorus und eines Capitel aus Germanus erweist zweifellos, dass Germanus, de haeresibus et synodis eine der Quellen des Nicephorus ist:

Germanus, de haeresibus cap. 32 und 33 init. (Migne, P. G. 98, col. 69).
 Nicephorus, h. e. 18, cap. 45 (Migne, P. G. 147, col. 420 f.).

Cap. 32: Αὐτοῦ δὲ τοῦ λεχθέντος Λέοντος τοῦ βίου ὑπεξεληθόντος καὶ Ζήνωνος ἔτι μὴν καὶ Ἀναστασίου μετ' ὀλίγον ὕστερον βασιλευσάντων, παρήρησιαν τοῦ λέγειν οἱ δι' ἐναντίας κατὰ τῆς συνόδου ἐλάμβανον, καὶ τὸ τῶν Ἰακωβιτῶν καὶ Θεοδοσιανῶν

ἐπεκόμασε πλῆθος, μίαν φύσιν τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς πρεσβεύοντων, καὶ τὴν τετάρτην ἀναθεματιζόντων σύνοδον. Ἐπειρῶντο δὲ ἀνα-

Col. 420, Z. 1: Τοῦ δὲ βασιλέως Λέοντος τὸ βιοῦν μεταλλάξαντος, Ζήνωνός τε καὶ Ἀναστασίου τὴν βασιλείον ἀρχὴν ὑποζωσμένων, παρήρησιαν ὅτι πλείστην οἱ δι' ἐναντίας οὗτοι τῇ δ' συνόδῳ ἰόντες ἐλάμβανον. Τηρικαῦτα δὲ καὶ τὸ τῶν ἀπεσάτων, ὧν προστάτης ὁ τῆς Ἀντιόχου Σευήρου γέγενετο, μίαν φύσιν τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς κακῶς δογματίζων, καὶ τὸ τῶν Ἰακωβιτῶν, Θεοδοσιανῶν ibid. D, Z. 2: . . .

τρέπειν καὶ τὸν τόμον Λέοντος, τοῦ μακαρίου γε-
γονότος πάπα Ρώμης. Ἀλλ' Ἐυλόγιος, ὁ ἐν ἀγίοις, τὸν
τότε τόμον ἐπεξηγήσατο, καὶ καλῶς ἔχειν πάντα ἀπέ-
δειξε, μηδὲν σχολιὸν ἐν τοῖς
γραμμάσι τοῦ προλεχθέντος
Λέοντος ἐντετυπῶσθαι διδάξας,
μᾶλλον δὲ πλήρη εἶναι θεοσε-
βείας καὶ δογματικῶν ὀρθῶν τὰ
τούτου συγγράμματα ἀποδείξας.
Ὅμως ἢ τε σύνοδος ἐπὶ πολὺν
ἀμνημόνευτος ἔμεινε, καὶ πᾶς
ἐαυτῷ τὴν νομιζομένην καὶ
δοξοῦσαν ἀρχὴν ἐπεσπάτο, καὶ,
ὡς εἰπεῖν, ἕκαστος πρὸς τὴν
οἰκείαν πίστιν καὶ γνώμην ἑπο-
τρέχει, καὶ πλήθος πολὺ ὅτι
ἀποσχιστῶν κάρτεῦθεν ἐβλά-
στησεν.

Cap. 33: Ἀραστάσιος δὲ ὁ
Ἀντιοχείας μεγάλως ὑπὲρ τῆς
συνόδου σερίσταται κτλ.

Ist demnach Nicephorus von Germanus abhängig, so ist aus Nicephorus über die gegen Philoponus gerichtete Schrift des Leontius nicht mehr zu entnehmen, als schon bei Germanus steht, d. h. es bleibt fraglich, ob Leontius ein Gegner des Philoponus gewesen ist, oder ob ihm nur der Pragmatismus des Germanus dazu gemacht hat. Auch für die Zeitangabe kommt Nicephorus, seit seine Quelle nachgewiesen ist, nicht mehr in Betracht.

Doch, so müssen wir uns selbst entgegenhalten, zeigt sich nicht in der Angabe, das Werk habe aus dreissig Capiteln bestanden, um so mehr eine eigne Kenntniss des Nicephorus, je auffälliger es ist, dass er den Titel τὰ Λεόντια aus Germanus zu wiederholen unterlässt? Ich glaube, diese Frage muss bedingt bejaht werden. Noch Euthymius und Nicetas Choniates haben ein Citat ἐκ τῶν τριάκοντα κεγαλαίων Λεοντίου (s. oben S. 126); dies Citat wird Nicephorus ungenau gekannt haben, und diese

τὸν θεῖον τόμον τοῦ ἐν ἀγίοις
ἱεροῦ Λέοντος τοῦ τῆς πρεσ-
βυτέρως Ρώμης ἀρχιερέως,
ἣν στήλην ὀρθοδοξίας οἱ εὐσε-
βοῦντες ἐνδίκως ὠνόμασαν,
ἀνατρέπειν εὐ μάλα ὡς σφό-
δρα τὴν σύνοδον ἐπερείδοντα.
Ὅν δῆτα καὶ ὁ θεϊότατος πά-
πας Ἀλεξανδρείας Ἐυλόγιος
ἐξηγησάμενος ὕστερον, ἀρι-
στα καὶ ὡς χρεῶν συγκείσθαι
τούτου σαφῶς ἀπεφήνατο· ὅς
καὶ ἕτερα πλεῖστα συγγράμ-
ματα λόγου καὶ μνήμης ἄξια
τῇ ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ καταλέ-
λοιπεν. Μετὰ δὲ τούτου χρό-
νῳ πολλῷ ὕστερον καὶ ὁ τῆς

Ἀντιόχου πρόεδρος, ὁ ἐκ Συναίου
δηλαδὴ Ἀραστάσιος, πλεῖστον
καὶ οὗτος ὑπὲρ τῆς ἀγίας ὁ
συνόδου διαμαχόμενος κτλ.

dürftige Dosis eignen Wissens hat er mit dem, was er bei Germanus fand, zusammengemischt: so ist sein confuser Bericht entstanden. Irgend welchen Wert für die Forschung hat daher die Nachricht des Nicephorus nicht.

Wir schliessen demnach diese Übersicht mit einer ihrem Resultate nach wenig erfreulichen Untersuchung. Im Ganzen aber hat dem Streifzug in die Litteratur die Beute nicht gefehlt; wir dürfen mit Befriedigung sie zählen:

Schon zwischen 662 und 679 — so lernten wir aus den Citaten der *Doctrina* — galten als Werke des *Λεόντιος μοναχὸς Βυζαντίου* die *Epilysis* [die zweifellos von demselben Verfasser herrührt, wie die *tres libri adv. Nest. et Eut.*, vgl. oben S. 34], die *triginta capita* und die „*σχόλια Λεοντίου*“, die, wie wir sahen, mit der noch nicht besprochenen, aber bei Migne unter den Werken des Leontius gedruckten Schrift *de sectis*, den „*σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*“, wie ihr handschriftlicher Titel lautet, eng zusammenhängen. Ohne diesem Zusammenhange nachgehen zu können, hatten wir erkannt, dass die *σχόλια Λεοντίου* nach Ausweis der Citate in der *Doctrina* philosophisch-terminologische Ausführungen (Fragment 2. 4 und 5 der oben S. 108 ff. genannten: vgl. auch die Stelle bei Theodorus Studita oben S. 128f.) enthalten haben, daneben aber auch solche, welche das Chalcedonense verteidigten (Fragment 6 in der *Doctrina*, oben S. 121), und ferner polemisch gehaltene Mitteilungen über die Lehre einzelner Ketzler (Fragment 7 der *Doctrina*, nur aus Euthymius bekannt, vgl. oben S. 125).

Und nicht nur über einzelne Schriften erhielten wir Auskunft. Schon ca. 730, so erfuhren wir durch Germanus (vgl. auch Fragment I, oben S. 119), existierte eine τὰ *Λεόντια* betitelte Sammlung von Werken, welche dem *Λεόντιος μοναχὸς Βυζαντίου* oder, wie er auch heisst (Photius, cod. 231, und bei Germanus), dem *Λεόντιος τῆν ἐρημιζήν πολιτείαν ἐλόμενος*, dem τῆς ἐρήμου μοναχὸς *Λεόντιος* zugeschrieben wurden. Zu dieser Sammlung gehörten — das lehrte „Fragment I“, vgl. oben S. 119 — die *tres libri adv. Nest. et Eut.* und ausserdem, nach Zeugnis desselben Fragments, ein Werk, in dem philosophisch-terminologische Ausführungen der Art, wie der letzte Abschnitt des „Fragment I“ sie zeigt, enthalten waren. Nach Germanus (oben S. 125) enthielt die Sammlung ein Werk zur Verteidi-

gung des Chalcedonense gegen die Angriffe des Johannes Philoponus.

Aus alle diesem ergibt sich durch Combination mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass das Werk in den *Λεόντια*, in dem der Schlussabschnitt des Fragment I zu Hause ist, das Werk, in dem nach Germanus eine Apologie des Chalcedonense enthalten war, in den „*σχόλια Λεοντίου*“ zu suchen ist. Die Sammlung der opera Leontii hat demnach um 730 ein Werk enthalten, das die uns erhaltenen Codices der Sammlung nicht mehr bieten.

Dies Resultat passt aufs schönste zu demjenigen, das schon in § 1 (oben S. 22) sich uns aufdrängte, als wir erkannten, dass der cod. Laudianus selbst über seinen jetzigen Bestand hinausweist. Ja eben die Stelle des cod. Laudianus, welche am deutlichsten auf grössern Umfang des Archetypus hinweist, eben sie ist der Punkt, in dem die convergierenden Untersuchungen sich vereinigen. Der cod. Laudianus enthält, so sahen wir S. 13 und 21, einen Abschnitt, der nur Fragment sein kann: *τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια κατὰ διαφόρων αἰρετικῶν* [inc.: *Ὁ Ἄρειος τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖ ἀλλὰ τὴν μονάδα ἀρεῖται καὶ οὐ λέγει ὁμοούσιον τὴν ἕριαν τριάδα*]. Auch dies Fragment weist in doppelter Weise darauf hin, dass einst die „*σχόλια Λεοντίου*“ zu der Sammlung der opera Leontii hinzugehört haben. Zunächst nämlich erinnert der Titel *κεφάλαια κατὰ διαφόρων αἰρετικῶν* daran, dass, wie noch eben bemerkt wurde, auch die *σχόλια* polemisch gehaltne Mitteilungen über die Lehren einzelner Ketzler enthielten. Sodann erhalten wir auch durch dies Fragment einen Hinweis auf die Schrift *de sectis*, die, wie bemerkt, mit den *σχόλια Λεοντίου* unzweifelhaft in einem Zusammenhang steht. Dasselbe Fragment nämlich, das der cod. Laudianus bietet, scheint in dem cod. Escorial. 45S (saec. XI), fol. 200—202 (Miller, Catalogue p. 433) enthalten zu sein, wenigstens wird man durch den Titel, den Miller dem Fragment giebt, „*Traité de Léontius contre les hérétiques*“, an das *τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια κατὰ διαφόρων αἰρετικῶν* des cod. Laud. erinnert. Nun verweist aber Miller zugleich auf Fabricius-Harles VIII, 310, d. h. auf die Schrift *de sectis*. Die Schrift *de sectis* jedoch findet auf drei Folioseiten nicht Platz; nur die Verwandtschaft seines Fragments mit der Schrift *de sectis* scheint Miller andeuten zu wollen. In der That findet sich auch in dem cod. Caes.-Vindob. CLXXXII (v. Nessel I,

p. 270, fol. 128—138) ein dem Oxforder [und wahrscheinlich auch dem spanischen] Fragment verwandtes Bruchstück der Schrift *de sectis*: *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββῆ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου, τὴν τε θείαν καὶ ἕξωτικὴν φιλοσοφίαντος γραφῆν. Ἀρεσις τοῦ Ἀρείου. Ὁ Ἀρειος τρεῖς ὑποστάσεις ἔλεγε καὶ τρεῖς φύσεις κτλ.* (= Migne 86, 1 *de sectis*, col. 1197 Dff.).

Sowohl durch die Tradition als durch den ältesten unserer Codices wird uns demnach die Frage zugeschoben: Ist die Schrift *de sectis* identisch mit den ursprünglich zu der *τὰ Λεόντια* betitelten Sammlung der *opera* Leontii hinzugehörigen *σχόλια Λεοντίου*? Diese Frage muss uns im Folgenden zunächst beschäftigen.

Eine zweite Frage, welche durch die Untersuchungen der drei letzten Paragraphen nahe gelegt ist, erheischt gleichfalls eine Antwort. Um das Jahr 1000 p. Chr., so sahen wir früher (vgl. oben S. 22), standen in der Sammlung der *opera* Leontii die *tres libri adv. Nest. et Eut.*, die *Epilysis*, die *triginta capita* und wahrscheinlich auch die Schrift *adversus fraudes Apollinaristarum*. Für die Zeit vorher haben wir bis jetzt nur die *tres libri adv. Nest. et Eut.* und die *σχόλια Λεοντίου* in den *Λεόντια* nachweisen können, haben jedoch gesehen, dass die *Epilysis* und die *triginta capita* schon im siebenten Jahrhundert als Werke des Leontius galten. Sind diese beiden Schriften, die *Epilysis* und die *triginta capita*, ursprünglich neben den *tres libri adv. Nest. et Eut.* und den *σχόλια Λεοντίου* in der Sammlung vorhanden gewesen, oder sind sie später hinzugekommen, oder — diese Möglichkeit darf nicht unerwähnt bleiben — hängen etwa diese beiden Schriften auch mit den „*σχόλια Λεοντίου*“ zusammen?

Auch diese Frage wird im Folgenden ihre Erledigung finden. Zunächst aber beginnen wir mit der Schrift, auf welche wir am eindringlichsten hingewiesen wurden, mit der Schrift *de sectis*.

Drittes Capitel.

Die *ΣΧΟΛΙΑ ΛΕΟΝΤΙΟΥ*.§ 10. Die Schrift de sectis, eine Bearbeitung der *σχόλια Λεοντίου*.

Die Schrift de sectis — der Kürze halber ist auch im Folgenden dieser gebräuchliche, wenn auch handschriftlich nicht überlieferte Titel verwendet — ist die am längsten bekannte und in der Gegenwart am meisten benutzte unter den bei Migne gedruckten Schriften des Leontius. Sie wurde zuerst publiciert „ex Jo. Sambuci bibliotheca, graece et latine, Jo. Leunclavio interprete, una cum imp. Manuelis Comneni legatione ad Armenios, Leonis magni ep. de fide etc.“, Basel 1578 (Fabricius-Harles VIII, p. 310). Alle andern Drucke sind Nachdrucke dieser ersten Ausgabe. Die Handschrift, welche Leunclavius benutzte, ist noch vorhanden. Es ist die erste der hier folgenden, mir bekannten Handschriften der Schrift de sectis:

1) cod. Caes.-Vindob. CXC, chartac. 4^o. (v. Nessel I, p. 278, Lambecius-Kollar V, p. 306, sub nro cod. CCL), fol. 1^a—10^b et fol. 79^a—108^a: *Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου, τήν τε θείαν καὶ ἐξωτικὴν φιλοσοφίαν γραφῆν.*

2) cod. Caes.-Vindob. CLXXIII, chart. 4^o (v. Nessel I, p. 253, Lambecius-Kollar V, p. 165 in cod. CCXXXV) fol. 178^a—210^a, sine inscriptione. *Υπόθεσις. Ἀπὸ φωνῆς [sic catal.: nonne Υπόθεσις ἀπὸ φωνῆς?] Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου, τήν τε θείαν καὶ ἐξωτικὴν, ὡς χορή, φιλοσοφίαν γραφῆν.*

3) Med.-Laurent. Plat. IV, cod. XII (Bandinius, Catalogus I, p. 535), chart. 4^o. saec. XV, fol. 55sq. q.: *Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* ztl. wie in Nr. 2.

4) cod. Par. reg. 1115, im Jahre 1276 von Leo Cinamus abgeschrieben, angeblich — s. dagegen Montfaucon, Palaeographia graeca p. 65sq. — aus einem Codex des J. 759. Der Codex enthält nach Combefis, ad Scriptt. post Theoph., p. 302 ed. Par. (vgl. Gallandi, Bibl. XII, praef. p. XXX): „Leontinum de sectis longe editis emendatiorem et auctoritatibus, quae illic desideran-

tur, auctiorem“; der Katalog der Bibl. reg. (II, p. 218) verrät in seiner dürftigen Übersicht über den Inhalt des Codex nichts davon und scheint bei seinen Angaben über diesen Codex den Höhepunkt seiner Liederlichkeit zu erreichen*).

5) Eine Handschrift, welche „Leonis (lies: Leontii) Byzantii scholia ad historiam ecclesiasticam pertinentia, quae decem absolvuntur capitibus“ enthielt, befand sich unter den Büchern des Isaak Vossius (vgl. Pauli Colomesii opp. ed. Fabricius. 1709, p. 850, in catalogo librorum mss. Isaaci Vossii, Nr. 25). Die Handschrift ist jetzt in Leiden (Catalogus librorum . . Bibl. publ. Univ. Lugd. Bat. 1716, p. 392, codd. Voss. graec. var. arg. Nr. 30, ein cod. miscell.). Nach Fabricius ist auch sie editis auctior (Fabricius-Harles VIII, p. 310**).

In der gedruckt vorliegenden Gestalt ist diese Schrift de sectis ein eigentümliches Mittelding zwischen einem historischen und einem polemischen Werke. Sie zerfällt in zehn „*πράξεις*“ („Actiones“, Verhandlungen):

Actio I orientiert zunächst über die dogmatische und dogmengeschichtliche Stellung der vier paarweis zusammengehörigen Ketzereien der Arianer und Sabellianer, der Nestorianer und Eutychianer oder, um sie nach der Verwandtschaft der Häresien zusammenzustellen: der Arianer und Nestorianer, die von mehreren *οὐσία* und *ὑποστάσεις* sprechen, erstere in der Theologie, letztere in der Christologie, und der Sabellianer und Eutychianer, die nur von einer *οὐσία* oder *ὑπόστασις* etwas wissen wollen. Nach diesen Bemerkungen beginnt die Geschichtserzählung, ab ovo, d. h. von Adam und Eva an, in kurzen Zügen die Heilsgeschichte fortführend, bis dieselbe in einer auf dem Chalcedonense ruhenden regula fidei ihren Zielpunkt gefunden hat.

*) Eine Vergleichung der Angaben Montfaucon's und der des Katalogs wird dies Urteil bestätigen. Die Identität von Montfaucon's cod. reg. 2951 und Nr. 1115 des Katalogs ergibt sich durch die Vergleichung von selbst, sie ist mir ausserdem durch Herrn Professor Gardthausen hieselbst, der den Codex in der Hand gehabt hat, bestätigt.

***) Ein künftiger Herausgeber hätte ausser den genannten Codices eine Leidener Papierhandschrift des XVIII saec zu berücksichtigen, in der sich u. a. befindet „Leontius Byzantinus de sectis coll. cum cod. MS. a M. Meibomio“ (s. Geel, Catalog. libr. mss., qui inde ab anno 1741 Bibliothecae Lugd. Batav. accesserunt, 1852, cod. 230).

Actio II schickt einer Geschichte der Häresieen eine Aufzählung der biblischen Bücher voraus, in welche gelegentlich der Herzhählung der alttestamentlichen Bücher Angaben über die jüdische Geschichte eingeflochten sind. Darauf werden die „Häresieen“ der Juden und Samaritaner besprochen.

Actio III teilt die christliche Zeit in die vorconstantinische und in die nachconstantinische Periode. erwähnt die Patres dieser Perioden und handelt von Manichäern und Sabellianern, Paul von Samosata und Arius.

Actio IV giebt eine Geschichte der Ketzzer bis zum Chalcedonense, der Macedonianer, Apollinaristen, Nestorianer und Euty-chianer.

Actio V bespricht die Kämpfe um Chalcedon und die Entstehung der Ketzereien der Severianer, Julianisten, Agnoëten und Tritheisten.

Die zweite Hälfte der Actiones ist rein polemisch. In dreifacher Weise, so führt der Verfasser aus (Actio VI, col. 1233BC), argumentieren die monophysitischen Häretiker gegen die Kirche: 1) indem sie mit geschichtlichen Gründen die Entscheidung von Chalcedon verdächtigen, 2) mit dogmatischen Gründen und 3) mit patristischen Citaten. Demgemäss geht Actio VI ein auf die gegen das Chalcedonense geltend gemachten historischen Argumente, Actio VII bringt die dogmatische Polemik, Actio VIII bespricht die patristischen Zeugnisse, welche die Monophysiten anführen, und weist ihren orthodoxen Sinn nach oder ihre Unechtheit. Actio IX ist ein keine Halbseite füllender Nachtrag zu Actio VI—VIII und handelt von einigen Sätzen der chalcedonensischen Entscheidung selbst, welche den Gegnern Anlass zum Tadel geben. Actio X ist den Ketzereien der Gajaniten (Julianisten), Agnoëten und Origenisten gewidmet. Das Ganze schliesst mit folgendem sonderbaren Satze: „Das Vorstehende (*ταῦτα*) hat zum Erweis der rechtgläubigen Dogmen und zur Widerlegung der irrgläubigen Häresieen, der Geber alles Guten durch Aufthun seines Mundes uns dargereicht, Christus, unser Gott (*Χριστὸς ὁ θεός*), welchem sei Herrlichkeit und Macht u. s. w.“

Nach der Lectüre dieser Schrift wird jeder Leser davon überzeugt sein, dass wir in ihr, wenn nicht ein Werk des Leontius, des Verfassers der früher besprochenen Schriften, so doch jedenfalls eine Bearbeitung eines solchen vor uns haben. Die enge

Verwandtschaft vieler Ausführungen in der Schrift *de sectis* mit ähnlichen Abschnitten der früher besprochenen Schriften, sowohl im Sinn, wie im Ausdruck, lassen darüber nicht den geringsten Zweifel übrig.

In Actio I erinnert gleich der Eingang, col. 1193A, an die Einleitung des ersten Buches *adv. Nest. et Eut.* (1273A), und der Abschnitt 1197D—1200C hat in *adv. Nest. et Eut.* I, col. 1273C—1276D seine Parallelen. In Actio II—V incl. ähnelt zwar die dogmatische und polemische Terminologie mehrfach der des Leontius, doch sind die Anklänge nicht derartig, dass sie die Annahme der Identität der Verfasser forderten. Actio VI behandelt einen in den andern Schriften des Leontius kaum berührten Stoff, beweisende Gründe für die Identität des Verfassers mit Leontius bieten sich auch hier nicht dar. Actio VII aber beweist für sich allein genug; die Verwandtschaft mit dem ersten Buche *adv. Nest. et Eut.* und mit der *Epilysis* ist, obwohl nirgends wörtliche Übereinstimmung von Sätzen oder bedeutenderen Satzteilen vorliegt, eine so enge, dass es unnötig ist, einzelne Parallelen anzuführen: jeder Urteilsfähige wird sofort den Leontius wiedererkennen. Auch die philosophischen Voraussetzungen sind die gleichen, der Aristotelismus des Leontius verschmäht es hier auch nicht, seinen Meister zu citieren (col. 1244C: ὅτι δὲ δεινόμεθα οὕτως εἰπεῖν, δηλοῖ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης). In Actio VIII sind der Parallelen gleichfalls viele. In col. 1252B—D ist die Terminologie und Argumentationsweise des Leontius unverkennbar, und in col. 1253AB ist die Beurteilung des Terminus *μία ἡύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρξωμένη* ganz dieselbe wie *adv. Nest. et Eut.* 1277A und *Epilysis* 1936BC. Beachtenswert ist auch, dass col. 1253C, 8—1256D, 4 ebenso wie in der Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum*, wenn auch weit kürzer und z. T. mit andern Argumenten, der apollinaristische Ursprung mehrerer Juliusbriefe, der *κατὰ μέρος πίστις* und der pseudoathanasianischen Schrift *περὶ σαρξώσεως* behauptet wird. Dieser Umstand ist freilich, da die Herkunft der Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum* von Leontius uns keineswegs feststeht, zunächst noch von geringer Bedeutung, wird aber später verwertet werden können. Und schon jetzt verdient es Beachtung, dass wir *de sectis* 1253Cff. Ausführungen über apollinaristische Fälschungen finden, die dem wesentlichen

Inhalt nach, mit denen harmonieren, die eine von der Überlieferung der Schrift *de sectis* völlig unabhängige Tradition, nämlich die handschriftliche Inscription der Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum*, dem Leontius — einerlei ob mit Recht oder irrigerweise — zuschreibt. Actio IX bietet in ihrer Kürze kein Beweismaterial. Actio X endlich trägt zwar in manchen Ausführungen, z. B. in dem Abschnitt über die Julianisten, dessen Stoff auch in andern Schriften des Leontius berührt wird, ein leontianisches Gepräge, doch fehlt es für andre Abschnitte zu sehr an Vergleichungsmaterial; wirklich beweisende Parallelen sind mir in der ganzen Actio nicht aufgefallen.

Dass in der Schrift *de sectis* ein Werk des Leontius oder eventuell eine Bearbeitung eines solchen vorliegt, das machen im Verein mit dem handschriftlichen Zeugnis die aufgewiesenen Parallelen zweifellos. Doch für welche dieser beiden Möglichkeiten haben wir uns zu entscheiden? Für die letztere und gegen die erstere entscheiden folgende Gründe: 1) der handschriftliche Titel der Schrift *de sectis*; 2) die Zeit der Schrift *de sectis*; 3) innere Gründe verschiedener Art; 4) die oben in Cap. II nachgewiesenen Citate aus den *σχόλια Λεοντίου*.

1) Bleiben wir zunächst bei dem Ersten. Die Schrift *de sectis* hat in der dem Druck der editio princeps zu Grunde liegenden Handschrift und ebenso in dem oben S. 136 unter Nr. 3 genannten Codex, verkürzt auch in dem unter Nr. 2 aufgeführten den Titel: *Λεοντίου σχολιαστικοῦ Βεζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδοῦρου ζτλ.* Was bedeutet dieser Titel? Überall, wo die Sache erwähnt ist, finde ich die Ansicht ausgesprochen, der Titel besage, dass Leontius den Inhalt der Schrift *ex ore Theodori abbatis* erhalten habe (Fabricius-Harles VIII, p. 310). Wäre dies der Fall gewesen, dann wäre — das folgt aus der engen Verwandtschaft von Actio VII *de sectis* mit liber I *adv. Nest. et Eut.* — Leontius in lib. I *adv. Nest. et Eut.* wenig mehr gewesen als ein Papagei jenes Theodor, während doch die Epilysis beweist, dass er in selbständigem Besitz einer nicht ungewöhnlichen dogmatischen Bildung war. Es wäre auch wunderbar, dass Leontius in den früher besprochenen Schriften diesen Lehrer, dem er alles verdankte, nicht nennt. Doch diese Gründe entscheiden nicht, ja den letztern könnte man durch einen Hinweis auf die anonymen Citate *adv. Nest. et Eut.*, col. 1276 not. (b) und 1285

not. (°) entkräften. Entscheidend ist ein anderer Umstand: *ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* besagt nicht das, was man darin findet. Von den zwei Büchern der Kirchengeschichte des Theodorus Lector (saec. VI exeunte*) sind bekanntlich ausser den neuerdings bekannt gewordenen Fragmenten nur Excerpte des Nicephorus Callisti erhalten (Migne P. G. 86, 1 col. 165sq.). Dieselben tragen handschriftlich den Titel: *ἐκλογὰ ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Θεοδώρου ἀναγνώστου ἀπὸ φωνῆς Νικηφόρου Καλλιῆστου τοῦ Ξανθοπούλου*. Leo Allatius (bei Migne a. a. O., col. 157) übersetzt dies richtig: „Selecta ex historia ecclesiastica Theodori Lectoris, ex ore dictantis Nicephori Callisti.“ Ganz ebenso ist das *ἀπὸ φωνῆς* handschriftlich gebraucht in einem „fragmentum prolegomenorum in introductionem (in quinque voces) Porphyrii ab ore Eliae philosophi“ (Fabricius-Harles XI, p. 616). Demnach kann unter den *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* dreierlei verstanden werden: 1) die *σχόλια* des Leontius nach einem Dictat des Theodorus: 2) die *σχόλια* des Leontius in der Bearbeitung [und nach dem Dictat] des Theodorus: 3) Scholien nach Leontius oder zu Leontius dictiert [und verfasst] von Theodor.

Erstere, wenngleich sprachlich mögliche Deutung, schliesst sich von selbst aus. Das Dictieren war bei dem Abschreiben der Handschriften etwas so Häufiges, dass der Dictierende, wenn er dem Schreiber nur einen vorliegenden Text in die Feder dictierte, auf eine Nennung seines Namens im Titel kein Anrecht hatte. Hier zumal, wo des Theodor, *τοῦ θεοφιλοτάτου ἀββῆ καὶ σοφωτάτου γιλοσόφου τὴν τε θείαν καὶ ἐξωτικὴν γιλοσοφίαν ἡμεῶν γραφήν*, in so panegyrischer Weise Erwähnung geschieht, ist der Gedanke, Abt Theodor habe dem Schreiber des

*) Von Theodorus Lector heisst es bei Fabricius-Harles VII, p. 435: Justinio et Justiniano, ut videtur, imperantibus clarus (post a. 525). Der Artikel der R.-E.² XV, 1885, S. 395 hat dies ut videtur unbeachtet gelassen, die traditionelle Zahl ist zur sichern Zahl geworden: „Theodorus war“ — so heisst es hier — „um 525 Vorleser der Kirche von Constantinopel“. Dass dies irrig ist, darf jetzt als erwiesen gelten. Die Zeit des Theodorus Lector ist zu bestimmen auf Grund der Benutzung des Johannes von Ephesus durch Theodor, vgl. Theodorus Lector II, 31 bei Migne, P. G. 86, col. 200B und Sarrazin, de Theodoro Lectore Theophanis fonte praecipuo. Diss. inaug., Lipsiae 1881, S. 193ff. und Krüger, Monophysitische Streitigkeiten. Jena 1884, S. 45.

Archetypus der betreffenden Handschriften lediglich den Text des Leontius dictiert, völlig ausgeschlossen.

Eine Bearbeitung einer leontianischen Grundlage kündigt also schon der Titel der Schrift *de sectis an*. Ob aber dem Bearbeiter, dem Abt Theodor, eine Schrift vorlag, welche bereits den Titel *σχόλια Λεοντίου* trug (Nr. 2 der oben erwähnten Möglichkeiten), oder ob derselbe erst seinem Machwerke den Titel der *σχόλια* gab, und eine anders betitelte bzw. mehrere anders betitelte Schriften des Leontius vor sich hatte, das ist aus dem Titel *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* nicht zu erkennen*). Nur darauf könnte man hinweisen, dass die Bezeichnung des Leontius als *σχολαστικός* die erstere Annahme zu begünstigen scheint und entschieden bewiese, wenn es erweislich wäre, dass der Titel *σχολαστικός* für Leontius nur als Schluss aus dem Titel *σχόλια* sich erklären liesse.

Eine Entscheidung über diese Frage nach dem Titel der vom Abt Theodor bearbeiteten Schrift des Leontius würde schon durch die in Cap. II nachgewiesenen Citate *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου* gegeben sein, — wenn diese Citate älter wären als die Schrift *de sectis*, die *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*. Da das, wie wir gleich sehen werden, nicht der Fall ist, so ist die Möglichkeit bis jetzt nicht ausgeschlossen, dass jene Citate sich auf die *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* selbst beziehen. Die Frage nach dem Titel der von Abt Theodor bearbeiteten Schrift des Leontius muss daher einstweilen zurückgestellt werden. Zunächst wird es nötig sein, auch die andern Gründe zu besprechen, welche darauf hinweisen, dass in den *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*, der Schrift *de sectis*, eine Bearbeitung einer leontianischen Grundlage zu erkennen ist.

2) Von entscheidender Beweiskraft ist nämlich zweitens im Verein mit der oben dargelegten engen Verwandtschaft der Schrift *de sectis* mit echten Werken des Leontius die Entstehungszeit dieser Schrift *de sectis*. Sie tritt in dem Texte mit wünschenswerter Klarheit hervor. Die *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* sind geschrieben längere Zeit nach Justinian (col. 1237 C: *ἀπὸ τῶν χρόνων Ἰουστινιανοῦ*), zu einer Zeit, als man Justi-

*) Vgl. den Titel des oben S. 135 genannten Bruchstücks aus *de sectis*: *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*. — „*Λεοντίου*“ fehlt hier ganz.

nian's Vorgänger Justin als den Ἰουστίνος, ὁ πρῶτος, von Justin, dem Zweiten (565—578), unterscheiden musste (col. 1229C), zur Zeit, als Eulogius Patriarch von Alexandrien war (col. 1232C*), d. h. (vgl. Dictionary of christian biography, II, 283) zwischen 579 und 607. Unsere Handschriften der *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* sind weit jünger, überdies bestimmt die angegebene Zeit so mannigfach die Ausführungen der Schrift de sectis, dass jene Hinweisungen auf die Zeit um 600 nicht durch Interpolationen in den Text gekommen sein können. Die *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* selbst sind zwischen 579 und 607 entstanden. Dann aber kann nicht Leontius ihr Verfasser sein. Denn als dieser zwischen 529 und 544 die Bücher adv. Nest. et Eut. schrieb, war bereits eine längere Zeit verstrichen, seit er von den Nestorianern sich abgewandt hatte, in deren Netze er als Jüngling geraten war (vgl. adv. Nest. et Eut., col. 1357B—1360C. übersetzt oben S. 26). Ja Leontius sprach damals schon davon, dass er seine Bücher adv. Nest. et Eut. seinen Freunden hinterlasse, als ein *λήθης φόρουαζον, καὶ μετὰ τὴν τελευταίαν ἐξδημίαν ἡμῶν ἀγάπης ἐπόμνημα* (col. 1305D), und wenn auch mit der *τελευταία ἐξδημία* vielleicht nicht direct der Tod gemeint ist, so liegt doch offenbar trotz weiterer schriftstellerischer Pläne (col. 1385AB) dieser Äusserung ein Gedanke an den Tod zu Grunde. Kurz, dass Leontius noch nach 579 gelebt habe, ist sehr unwahrscheinlich, und dass er damals in ganz ähnlicher Weise schriftstellerisch thätig gewesen sei, wie mindestens vierzig Jahre früher in einer Schrift, bei deren Abfassung er schon an seinen Tod dachte, das ist unmöglich. Mithin muss man in den *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*, in der Schrift de sectis, eine in der Zeit

*) Basnage (Canisius-Basnage I, p. 533) schloss irrig aus dieser Stelle, dass Eulogius zur Zeit, als die Schrift de sectis entstand, schon gestorben gewesen sei. Ebenso irrig folgte er aus der Erwähnung des Philoponus, welche den Tod des Philoponus voraussetzen scheint (col. 1232D fin.), die Abfassung der Schrift de sectis im siebenten Jahrhundert, indem er den Tod des Philoponus, wie viele Ältere, ins Jahr 608 setzte. Dass dieser Grund nicht stichhaltig ist, hat schon Gass (R.-E.² VII, S. 593) hervorgehoben; Johannes Philoponus lebte in der Zeit Justinian's und zwar in der ersten Hälfte derselben. Der beste Zeuge für die Richtigkeit dieser Datierung des Johannes Philoponus ist jetzt Johannes von Ephesus (übersetzt von Payne Smith, p. 56, 57, vgl. 50 ff.).

zwischen 579 und 607 erfolgte Bearbeitung einer ältern Schrift des Leontius anerkennen.

3) Dies bestätigen drittens innere Gründe verschiedener Art, nämlich a) die Disposition der Schrift *de sectis*, b) der Umstand, dass einige Ausführungen in der Schrift *de sectis* vor der Zeit concipiert sein müssen, in der die uns jetzt vorliegende Schrift *de sectis* entstanden ist, c) endlich die Charakterschiedenheit, welche zwischen manchen Abschnitten in *de sectis* und den echten Werken des Leontius beobachtet werden kann. Gehen wir auf diese Gründe etwas näher ein:

Ad a. Die Disposition der Schrift *de sectis* erscheint zwar als eine im Einzelnen durchaus sorgfältige. Den Eindruck eines harmonischen Ganzen macht aber die Schrift nicht. Die Auseinandersetzungen über die Arianer und Sabellianer, Nestorianer und Eutychianer in Actio I erscheinen vor der in Actio II begonnenen chronologischen Aufzählung der Häresien als unmotiviert. Die Richtigkeit des ersten Satzes (*Αναγκαῖόν ἐστι μέλλοντας ἡμᾶς αἰρέσεων ἐπιμνησθῆναι, πρῶτον περὶ τεσσάρων τινῶν ἐν ταῖς τῶν πατέρων χρήσει διαλαβεῖν· εἰς δὲ αὐτὰ οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον*) ist an der Spitze des Werkes *de sectis* um so weniger einzusehen, je abgeschmackter es ist, die Häresie der Samaritaner mit Hülfe dieser dogmatischen Begriffe zu beschreiben (col. 1209 C). Begreiflicher wäre jener Satz als Einleitung eines Werkes über die vier in Actio I, 1197 Dff. genannten Häresien der Sabellianer und Arianer, Nestorianer und Eutychianer. Vergleicht man ferner den Eingang von Actio II (*Ἀκόλουθόν ἐστι μετὰ τὰ προλεβόντα περὶ αἰρέσεων τινῶν διαλαβεῖν. Εἰς δὲ αἱ πᾶσαι πδ'. ἧς ἀπαριθμεῖται Ἐπιφάνιος ὁ Κύπριος ἐπισκοπος* col. 1200 D) mit den unendlich dürftigen Angaben über die wenigen vor Arius genannten Ketzereien, so sieht man sich nicht nur durch den Hinweis auf die 84 Häresien des Epiphanius an das Sprichwort vom *mons parturiens* erinnert, sondern auch hier zu der Vermutung gedrängt, dass eine Behandlung der vornicänischen Häresien in dem Plane des ursprünglichen Werkes nicht gelegen habe, dass also manches in Actio I und die Hauptmasse von Actio II und III erst durch spätere Bearbeitung mit einer ältern Grundlage verbunden sei. In den spätern Actiones macht die eigentümliche Mischung zwischen Historischem und Polemischem den Eindruck der Ursprünglichkeit nicht.

Es fällt vielmehr auf, dass in den Actiones VI—IX die chronologische Sachordnung durch rein polemische Erörterungen unterbrochen wird, und Actio X, welche den chronologischen Faden wieder aufnimmt, schleppt entschieden nach. Es lässt sich schon hier die Vermutung nicht zurückdrängen, dass in der Schrift de sectis der chronologische Rahmen secundär sei.

Ad b ist vornehmlich auf Actio VI und VIII zu verweisen. In Actio VI wird von dem Einwande der Monophysiten gegen das Chalcedonense gesprochen, den sie auf Grund der Anerkennung des Theodoret und des Ibas formulierten. Dieser Einwand war durch das Concil von 553 gegenstandslos geworden. Dies Concil aber wird überhaupt nicht erwähnt. Wenn nun an jene Erörterungen über die Anerkennung des Theodoret und Ibas (col. 1237C) eine Ausführung sich anlehnt, welche auf die Verurteilung der beiden durch Justinian eingeht und, mit einem *·τούτων οὕτως έχόντων, ἄλλη ἀπορία ἡμῖν ἀνεφεύη ἀπὸ τῶν χρόνων Ἰουστινιανοῦ·* eingeleitet, einen aus der Verurteilung des Theodoret und des Ibas hergeleiteten Einwand der Monophysiten bekämpft, scheint dann nicht in den griechisch citierten Worten die Naht sichtbar, welche das einer ältern Vorlage Entnommene mit den Zuthaten des Bearbeiters verbindet? — Verwandte Beobachtungen lassen sich in Actio VIII machen. Weshalb, so klagen nach der Angabe des Verfassers die Monophysiten, hat das Chalcedonense die cyrillischen Termini *ἔνωσις καὶ ὑπόστασις**) *·ἐκ δύο φύσεων* und *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρωμένη* nicht acceptiert? Auch diese Klage hatte nach dem Concil von Constantinopel ihre Schärfe verloren, denn dies Concil hat jene Termini, in chalcedonensische Beleuchtung gestellt, acceptiert (Anathemat. V und VIII, Mansi IX, p. 379 sq.). Auch der Verfasser der Schrift de sectis, bezw. ihrer Grundlage, weiss allen drei Terminis einen orthodoxen Sinn abzugewinnen

*) Dies monophysitische Desiderium ist lehrreich. Man sieht: in dem *·καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ἐπόστασιν συντρέχούσης·* des Chalcedonense fand man die *ἔνωσις καὶ ὑπόστασις* nicht notwendig gelehrt. Eine correlate Aufklärung giebt Anathematisma V der Synode von 553 (Mansi IX, p. 379): *εἰ τις τὴν μίαν ἐπόστασιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὕτως ἐλαμβάνει ὡς ἐπιδεχόμενὴν πολλῶν ἐποστάσεων σημασίαν κτλ.* Auch eine theodoretische Exegese des *εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ἐπόστασιν συντρέξαι* war also möglich.

(1252 CD, 1253 AB, und für *ἐκ δύο φύσεων* 1241 D); man braucht nicht immer alles zu sagen, was man anerkennt, sagt er in Actio VIII (col. 1252 D: *ὅν ἐξ ἀνάγκης δεῖ τὰ ὁμολογούμενα πάντως τιθέναι· ἀλλ' ἔστιν ἐνίοτε παραλιμπάνειν*). Wenn trotzdem das Concil von 553 nicht erwähnt ist, ein erklärlicher Grund für eine Missstimmung des Verfassers gegen dies Concil aber nicht gefunden werden kann, so weist dies darauf hin, dass die betreffenden Ausführungen der Actio VIII vor 553 concipiert sind, mithin einer Grundschrift angehören, die von dem spätern Verfasser des jetzt vorliegenden Ganzen überarbeitet ist.

Ad c endlich ist zunächst (α) darauf hinzuweisen, dass, wie schon oben (S. 139) dargelegt ist, die Verwandtschaft der einzelnen Abschnitte der vorliegenden Schrift *de sectis* mit der Rede-weise und dem Gedankenkreise des Leontius eine sehr verschieden enge ist in den verschiedenen Abschnitten. Während in Actio VII niemand den Leontius verkennen kann, macht der Abschnitt 1196 B—1197 C in Actio I und der gesamte Inhalt der Actio II dem, der von den echten Werken des Leontius herkommt, einen durchaus fremden Eindruck, und in Actio III, IV und V ist des Fremdartigen wenigstens ebensoviel als des an Leontius Erinnernden.

Weiter wären (β) Einzelheiten zu nennen innerhalb der Schrift *de sectis*, die von Leontius nicht herrühren können. Nur einige seien erwähnt. In dem Abschnitt über Paul von Samosata in Actio III (1213 D—1216 B) wird (1216 A) von Paul von Samosata ausdrücklich gesagt „*μη̅ δοξάζων τὰ αὐτὰ τοῦ Νεστορίου*“. Im Zusammenhang der ganzen Stelle ist dies Urteil zwar nicht als geradezu unleontianisch zu bezeichnen, doch ist es schwer glaublich, dass Leontius, wenn auch nur scheinbar, das gerade Gegenteil von dem gesagt hätte, was er *adv. Nest. et Eut.*, col. 1388 D—1396 A ausführt.

Eine zweite Stelle, die wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt nicht von Leontius geschrieben sein kann, ist 1229 C. Hier wird dem Kaiser Justin, dem Ersten (518—527), eine nur anderthalbjährige Regierung zugeschrieben, und die Flucht des Severus aus Antiochien nach Alexandria in die Regierungszeit Justinian's verlegt. Ersteres könnte man durch Annahme eines Textfehlers beseitigen: statt *ἔρα ἡμισὺν ἐνιαυτόν* müsste *ἐννέα καὶ ἡμισὺν* gelesen werden; ein Irrtum beim Abschreiben oder ein Verhören

wäre hier möglich. Allein damit wäre wenig geholfen. Dass durch das *εὐθέως Ἰουστινιανός* das *ἔνα* geschützt scheint, will ich nicht betonen, jedenfalls aber bliebe der Irrtum stehen, dass des Severus Flucht in die Zeit Justinian's gesetzt wird, ja der Irrtum wäre grösser, wenn in *ἔνα ἡμῶν* ein Textfehler vorläge. Leontius, der Zeitgenosse dieser Ereignisse, kann auf keinen Fall der Urheber dieser Angaben sein.

Drittens endlich kann derselbe Verfasser, der adv. Nest. et Eut., col. 1373 B, gegen die Annahme einer *ἀγνοία* inbezug auf Christus polemisiert, das von den Agnoëten handelnde Stück de sectis (1261 D—1264 B) nicht geschrieben haben, denn in diesem wird die Annahme des *ἀγνοεῖν* entschieden begünstigt.

Die Gesamtheit der bis jetzt entwickelten Gründe lässt m. E. darüber keinen Zweifel mehr übrig, dass wir in den *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδοῦρου*, d. i. in der Schrift de sectis, eine echt leontianische Grundlage nur in späterer, aus der Zeit zwischen 579 und 607 stammender Bearbeitung vor uns haben.

4) Haben wir nun diese leontianische Grundlage in den *σχόλια Λεοντίου* zu suchen, von denen wir in Cap. II gehört haben, oder bezieht sich das, was wir aus der nachleontianischen Litteratur über die *σχόλια Λεοντίου* erfahren, auf die *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδοῦρου*, auf die Schrift de sectis? Diese oben S. 142 zurückgestellte Frage muss jetzt ihre Beantwortung finden.

Auf die Schrift de sectis in ihrer vorliegenden Gestalt passt das, was wir in Cap. II aus den *σχόλια Λεοντίου* und über dieselben gehört haben, nicht. Das ist leicht zu zeigen. Fünf Fragmente *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου* haben wir kennen gelernt: 1^a) und 1^b), *Doctrina* p. 53, oben S. 115 f.: Fragment II, 1 und 2: 2) *Doctrina* p. 62, oben S. 116: Fragment IV; 3) *Doctrina* p. 64, oben S. 117: Fragment V; 4) das in der *Doctrina* vorhandene, aber bislang nur aus Euthymius bekannte Fragment gegen die Aphthartodoketen. vgl. oben S. 125; 5) das bei Euthymius und in der *Doctrina* p. 38 f. und 48 f. citierte Fragment einer Apologie des Chalcedonense, vgl. oben S. 121. Von diesen Fragmenten stimmt, wie die Zusammenstellung auf S. 115 ff. gezeigt hat, das zweite (oben S. 116: Fragment IV) mit dem parallelen Abschnitt in de sectis (1248 D, Z. 6—1249 D, Z. 2) fast vollständig überein, und auch bei dem dritten (oben S. 117: Fragment V) sind die Abweichungen vom Paralleltext (de sectis 1244 B, 12—C, 13) unbe-

deutend, sodass man diesen beiden Fragmenten gegenüber mit der Annahme auskäme, die *Doctrina* citiere unsere *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*. Allein schon bei dem ersten (oben S. 115f. unter Nr. II, 1 u. 2 genannten) Fragment erweist sich diese Annahme als unzureichend. Die erste Hälfte dieses Fragments hat zwar, wie oben angegeben ist, in *de sectis* 1240 C, 12 — 1241 A, 1 ihre Parallele, doch erkennt man leicht, dass die Verschiedenheiten beider Texte schwerlich zufällig auf dem Wege der handschriftlichen Überlieferung entstanden sind. Und die zweite Hälfte des Fragments (oben S. 116: II, 2) ist in dem vorliegenden Text *de sectis* überhaupt nicht aufzufinden, weist also mit zwingender Deutlichkeit darauf hin, dass der *Doctrina* nicht der uns im Druck jetzt zugängliche Text *de sectis* vorlag. Zu demselben Schlusse nötigen die beiden letzten, auch bei Euthymius vorhandenen Citate in der *Doctrina*. Das erstere derselben, Nr. 4, hat in *de sectis* 1260 B, Z. 6—1261 D, Z. 8 seine Parallele. Doch sind der Abweichungen, die nicht aus verschiedener handschriftlicher Überlieferung, sondern nur aus bewusster Umgestaltung des Textes erklärt werden können, nicht wenige. Da jedoch für dies Fragment leider der Text der *Doctrina* selbst noch nicht vorliegt, ist es nicht zweckmässig, jetzt bei demselben länger zu verweilen. Und es ist um so unnötiger, je deutlicher das letzte der Fragmente beweist, dass die *Doctrina* unsere *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* nicht kannte. Auch diesem Fragment fehlt die Parallele in *de sectis* nicht (col. 1233 C ff.), doch verhält sich der Text in *de sectis* zu dem Fragment fast so, wie eine Predigt zu dem zugrundeliegenden Texte.

Auch das, was wir ausserdem in Cap. II über die *σχόλια Λεοντίου* hörten, passt zu unsern *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* nicht. Der Schlussabschnitt des oben S. 110 ff. unter Nr. I besprochenen Fragments, der in den *σχόλια Λεοντίου* zu Hause sein muss (vgl. oben S. 134), ist in *de sectis* nicht nachweisbar. Ebenwenig terminologische Auseinandersetzungen über den Begriff des *ἐποκείμενον*, wie sie Theodorus Studita in den *σχόλια Λεοντίου* kannte, ebensowenig endlich die *πολλὰ μαρτυρία περὶ τῆς δὺκῆς φωνῆς*, die nach Germanus der Apologie des Chalcedonense eingefügt waren.

Da demnach die aus Cap. II uns bekannten *σχόλια Λεοντίου* mit den uns vorliegenden *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς*

Θεοδώρου nicht identisch sein können, so bleiben zur Erklärung der engen Verwandtschaft der Mehrzahl der Citate ἐκ τῶν *Λεοντίου σχολίων* mit einzelnen Abschnitten der *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* nur zwei andre Annahmen möglich. Entweder sind die *σχόλια Λεοντίου* identisch mit der leontianischen Grundschrift der *σχόλια ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου*, die aus den oben S. 140 bis S. 147 dargelegten Gründen angenommen werden muss, oder es ist anzunehmen, dass der gedruckte Text der *σχόλια ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* uns nicht den ursprünglichen Text dieses auf leontianischer Grundlage ruhenden Werkes biete, und dass die Citate der Doctrina, des Germanus und Theodorus Studita auf eine ursprünglichere, jedenfalls andre Recension dieser *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* sich beziehen. Letztere Annahme müsste allerdings mit complicierten Verhältnissen rechnen. Denn, da die Notwendigkeit, hinter den *σχόλια ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* eine auf Leontius zurückgehende Grundschrift anzunehmen, bestehen bleibt, auch wenn die Citate der Doctrina, der Schlussabschnitt des oben S. 110—115 zerlegten „Fragment I“, sowie die Angaben des Germanus und des Theodorus Studita nicht auf diese Grundschrift, sondern auf eine vom Druck der Schrift de sectis abweichende Recension der *σχόλια ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* hinwiesen, so hätte man in diesem Falle eine doppelte Bearbeitung der leontianischen Grundlage anzunehmen. Allein diese Annahme ist so künstlich nicht, als sie scheint; denn jene complicierten Verhältnisse sind anscheinend wirklich vorhanden. Unser Druck der *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* ruht (vgl. oben S. 136) auf einer sehr jungen Handschrift, zwei der übrigen vier Handschriften aber werden von denen, die sie gesehen haben, als editis emendatior oder auctior bezeichnet (vgl. oben S. 136f., Nr. 4 u. 5), und von einer dritten (oben S. 136, Nr. 2) wird von Lambeck ausdrücklich gesagt, dass eine Vergleichung derselben mit dem gedruckten Texte sich lohnen würde.

Unsere Untersuchung scheint uns also in ein Dilemma geführt zu haben, aus dem vor Einsichtnahme in die Handschriften der *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* kein Ausweg sich eröffnet. Doch es scheint nur so. Freilich über das Verhältnis unseres Textes de sectis zu der ursprünglichen Arbeit des Abtes Theodor wird man schweigen müssen, bis man die Handschriften der *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* durchforscht hat.

Dass aber die in der Doctrina citierten *σχόλια Λεορτίου* mit den *σχόλια Λεορτίου ἀπὸ γωνῆς Θεοδοῦρου* nicht identisch sein können, auch wenn deren ursprüngliche Gestalt noch so sehr „editis emendatior et auctior“ gewesen ist, das kann eine genauere Untersuchung, wenn nicht schon des vierten, so doch des fünften der S. 147 aufgeführten, in der Doctrina befindlichen Fragmente *ἐκ τῶν σχολίων Λεορτίου* schon jetzt zeigen.

Das erstere, bis jetzt nur aus Euthymius. Panoplia tit. 17 (Migne, P. G. 130, col. 1088) bekannte Citat wird bei Euthymius eingeführt als: *κατὰ ἁγθαροδοξιῶν καὶ τῶν ἀπὸ Ἰουλιανοῦ τοῦ Ἀλιζαγρασσέως καὶ Γαϊανοῦ τοῦ Ἀλεξανδρέως ἐκ τῶν σχολίων Λεορτίου Βυζαντίου*. Von dem, was unter dieser Überschrift folgt, sind, soviel ich sehe, die ersten acht Zeilen in de sectis nicht nachweisbar. Sie lauten: *Οἱ ἀπὸ Ἰουλιανοῦ καὶ Γαϊανοῦ ἁγθαροδοξίται λεγόμενοι ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις δόγμασι συμφέρονται τοῖς Σενήρον, ἐν τούτῳ δὲ μόνον διαφέρονται πρὸς αὐτούς, ἐν τῷ λέγειν ἐξείρους μὲν διαφορὰν μετὰ τῆν ἔνωσιν ἐπὶ Χριστοῦ, τοὺς δὲ Ἰουλιανιστὰς καὶ Γαϊανίτας μὴ μόνον ἄρτεσθαι τῆν διαφορὰν τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ φύσεων, ἀλλὰ καὶ ἁγθαρον δογματίζειν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐξ αὐτῆς διαπλάσεως*. Die dann sich anschliessenden 58 Zeilen (inc.: *καὶ τὰ μὲν πάθη λέγουσιν ἐπομεῖναι τὸν κέριον, πῆνάν γημι καὶ δῆψα καὶ κόπον καὶ τὰ ἐξῆς. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἡμῖν πτλ.*) decken sich im Wesentlichen mit de sectis, Actio X, col. 1260B, Z. 6—1261D, Z. 8. Doch sind, wie schon oben S. 148 gesagt ist, der Abweichungen, welche nicht aus verschiedener handschriftlicher Überlieferung, sondern nur aus bewusster Umgestaltung des Textes erklärt werden können, nicht wenige. So ist z. B. die Reihenfolge der de sectis col. 1260Cff. citierten Väterstellen: Gregorius, Cyrillus, Athanasius, nicht dieselbe wie bei Euthymius: Athanasius, Gregorius, Cyrillus; weiter fehlt bei Euthymius der ganze Satz de sectis 1261A, Z. 8—12: *καὶ ἀποροῦμεν τοιαύτην ἀπορίαν . . . ἀλλὰ πρὸς τοῦτο ἐντέπειοιεν*, es schliesst sich vielmehr bei Euthymius (col. 1088D, 7) der Satz de sectis 1261A, Z. 12: *ὃν τρόπον μετὰ τῆν ἐνάστασιν, durch ein ἀνταποκρίνοντα δὲ πάλιν, ὅτι* eingeleitet, direct an den mit *ἡμέτερον* (de sectis 1261A, S) schliessenden an. Endlich ist, um von den mancherlei Abweichungen inbezug auf einzelne

Wörter und Wortformen zu schweigen, der Schluss von de sectis 1261 C, Z. 11 an ein ganz verschiedener:

Euthymius:

Όταν δὲ τὰς τοιαύτας παρά-
γωσι χρήσεις, διαριχτέον τὰ
σημαινόμενα τῆς φθορᾶς καὶ
ἐφαρμοστέον τῷ σώματι τοῦ
Χριστοῦ τὰ πρόπορτα τῶν ση-
μαινομένων.

De sectis 1261 C, Z. 11ff.:

Όταν δὲ τὰς τοιαύτας παρα-
γάγωσι χρήσεις, ἐπισκέψαι, ὅτι
ὁμώνυμόν ἐστι τὸ τῆς φθορᾶς
ὄνομα. Λέγεται γὰρ φθορὰ ἢ
παρτελής διάλυσις τοῦ σώμα-
τος εἰς τὰ στοιχεῖα, ἐξ ὧν συν-
ετέθη· καὶ λέγεται φθορὰ τὰ
ἀνθρώπινα ταῦτα πέδη τοῦτ'
ἔστιν τὸ πειρῆν καὶ διψῆν καὶ
ὅσα τοιαῦτα. Όταν οὖν εἴπη
τις τῶν πατέρων, ὅτι οὐχ ὑπέ-
μεινε φθορᾶν τὸ σῶμα τοῦ
Χριστοῦ, τοῦτο λέγει, ὅτι οὐ
διαμπαῖς ἐλέθη· ὅπερ ἀληθὲς
δῆλον ἐξ ὧν ἀντιλέγουσιν. Ἐν
πολλοῖς γὰρ πρὸ τῆς ἀναστά-
σεως φθορῶν αὐτὸ λέγουσι,
μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν ἄφ-
θορτον.

Die wichtigste der genannten Verschiedenheiten der beiden Texte ist der verschiedene Eingang, der dem beiden gemeinsamen Stücke de sectis 1260 B, Z. 6—1251 D, Z. 8 vorangeht. Sind die dem Citat bei Euthymius eigentümlichen ersten acht Zeilen herübergenommen aus einer von dem Text in de sectis abweichenden Recension der *σχόλια Μεορτίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*, oder entstammen sie mitsamt dem, was folgt, der Grundchrift der Schrift de sectis, oder endlich rühren sie her aus einer dritten Quelle, aus einem Werke, das den Abschnitt, der dem Fragment und den *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* gemeinsam ist, in sich aufgenommen hatte? Die erstere Möglichkeit ist m. E. gänzlich ausgeschlossen. Denn im Zusammenhang einer Schrift, die im Wesentlichen die Anordnung der Schrift de sectis befolgt, sind die Eingangssätze bei Euthymius überhaupt nicht denkbar, weil ihr Inhalt bereits Actio V, col. 1232 B und Actio VII, col. 1245 B

zur Geltung gebracht ist. Die dritte Möglichkeit, deren vielfache Formen zu specialisieren nicht nötig ist, kann nun freilich nicht ebenso als undenkbar bezeichnet werden. Im Gegenteil, es ist nicht zu leugnen, dass scheinbar etwas für sie spricht. Unverkennbar nämlich erscheint der Text bei Euthymius auf den ersten Blick an einigen Stellen secundär gegenüber dem Text de sectis. Soweit dies aus Textcorruptionen erklärt werden kann, welche die bis auf Euthymius reichende handschriftliche Überlieferung verursacht hat, braucht es uns nicht aufzuhalten. Doch reicht da, wo der Satz *καὶ ἀποροῦμεν κτλ.* in dem Euthymiustexte fehlt, und im Schluss des Citates ein Hinweis auf mögliche Textcorruption nicht hin, um den secundären Schein des Euthymiustextes zu zerstören. Trotzdem sind aber auch diese Stellen nicht beweisend für den secundären Charakter des Fragments. Denn der Satz *καὶ ἀποροῦμεν κτλ.* (de sectis 1261 A, Z. S ff.) ist bei näherer Betrachtung sehr wohl als Zusatz des Abtes Theodor zu begreifen, und am Schluss des Euthymiuscitates verschwindet der secundäre Schein, wenn man annimmt, dass die Quelle des Euthymius das Citat vor dem Schluss des Abschnittes abgebrochen habe, sodass also das *ἐπισχέψαι ὅτι ὁμῶνυμον κτλ.* im Text de sectis als Fortsetzung des Citats bei Euthymius aufzufassen wäre. Wenn demnach die scheinbaren Gründe für die dritte Möglichkeit wegfallen, so ist es entschieden das Nächstliegende, die zweite Möglichkeit als wirklich vorauszusetzen, d. h. anzunehmen, dass man in den Eingangssätzen bei Euthymius die von dem Abt Theodor beseitigten Eingangssätze der von ihm bearbeiteten Leontiusstelle zu erkennen hat. Mit dieser Annahme wäre die andre gegeben, dass in den *σχόλια Λεοντίου* die Grundschrift der *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* zu suchen sei. Doch je unsicherer diese Beweisführung ist, desto besser wird man thun, vor Bekanntwerden des Textes der Doctrina auf dies vierte Fragment nicht zuviel zu bauen. Stimmt wirklich — wie man nach Lequien, opp. Jo. Damasc. I, p. 107 not. vermuten darf — der Wortlaut des Fragments in der Doctrina mit dem bei Euthymius überein, dann freilich wird der vorgetragenen Argumentation einiges Gewicht nicht abzuspochen sein; bietet aber die Doctrina nicht dieselben Eingangssätze, dann wird die ganze Argumentation haltlos.

Doch wenn auch dies vierte Fragment uns sichere Aufklärung nicht geben kann, dennoch ist gegenüber dem oben S. 149 dargelegten Dilemma eine Entscheidung möglich, und zwar auf Grund des fünften Fragments. Seinen Text besitzen wir nicht nur in einfacher, sondern in dreifacher Recension, zweimal in der *Doctrina*, einmal bei Euthymius. Da nun die Übereinstimmung des Textes bei Euthymius mit dem der *Doctrina* keine völlige ist, so mussten in der folgenden Vergleichungstabelle drei Columnen nebeneinandergestellt werden, eine für den Text der *Doctrina*, eine für den des Euthymius, eine für den der Schrift de sectis. Der Text der *Doctrina* ist nach dem Texte auf p. 38 f. (Text a) gegeben worden, doch so, dass die Abweichungen des Textes b auf S. 48 f. in den Anmerkungen angeführt und offenbare Lücken im Text a in [] nach Text b ausgefüllt sind.

<p><i>Doctrina</i> p. 38f. und 49.</p>	<p>Euthymius, Panopl. dogm. Migne, P. G. 130, col. 1084.</p>	<p>Leontius, de sectis Migne, P. G. S6. 1, col. 1233 C.</p>
--	--	---

*Μετὰ τὰ εἰρημένα,
γέρε καὶ περὶ ἐπιχει-
ρημάτων τινῶν, ἅπερ*

*κοινῶς πρὸς τὴν ἐκκλησίαν λέγουσι πάντες οἱ διαχωρόμενοι,
μικρὰ διαλύσωμεν. Διέλωμεν δὲ αὐτὰ τριχῆ. ἐπειδὴ τὰ μὲν
αὐτῶν ἱστορικά εἶδιν, ἐκ τῶν προχθέντων τῆ ἐν Καλκηδόνι
συνόδῳ λαμβανόμενα· τὰ δὲ ἀπὸ συλλογισμῶν καὶ περινόας·
τὰ δὲ ἀπὸ χρήσεων. Ἀλλὰ πρῶτον περὶ τῶν ἱστορικῶν δια-*

*λαμβάνωμεν. Εἰδὶ
δὲ ἃ μέλλομεν λέγειν,
ἐπιχειρήματα τέσσα-
ρα, ὧν πρῶτόν ἐστι
τοῦτο, ὅτι οὐ δεῖ
δέχεσθαι τὴν ἐν
Καλκηδόνι σύνο-
δον, ἐπειδὴ οἱ ἐν
αὐτῇ γενόμενοι ἄν-*

<p><i>λέγου- σιν, ὅτι οὐ δεῖ δέξασθαι τὴν ἐν Καλκηδόνι σύνοδον, διότι οἱ ἐν αὐτῇ συναχ- θέντες</i></p>	<p><i>λέγου- σιν, ὅτι οὐ χρή δέ- χεσθαι τὴν ἐν Καλκηδόνι σύνο- δον, διότι οἱ ταύτης</i></p>
--	---

<i>παλίμβουλοι¹⁾</i>	<i>παλίμβουλοι</i>	<i>δρες παλίμβουλοι</i>
---------------------------------	--------------------	-------------------------

1) b: παλίμβουλοι.

Doctrina etc.
 ἦσαν καὶ ἀλλό-
 ζοτοι. Οἱ¹⁾ αὐ-
 τοὶ γὰρ καὶ ἐν
 Βυζαντίῳ καθ-
 εἶλον τὸν Εὐ-
 τυχῆ²⁾ καὶ ἐν
 Ἐφέσῳ τοῦτον
 ἐδέξαντο μετὰ
 Λιουσκόρου, ἀπο-
 βαλλόμενοι
 Φλαβιανόν· καὶ
 πάλιν οἱ αὐτοὶ ἐν
 Καλκηδόνι Φλα-
 βιανὸν μὲν ἐδέ-
 ξαντο, τὸν δὲ
 Λιόσκορον ἀπεβάλ-
 λοντο³⁾. Πρὸς
 τοῦτο λέγομεν,
 ὅτι οὐ δεῖ λο-
 γίζεσθαι τὰ ἀν-
 θρώπινα, πολ-
 λοὶ γὰρ πολλῶς
 τοῦτο φαίνονται
 πεπονηότες·
 ἴσως καὶ τῶν δο-
 κοῦντων· πλὴν εἰ
 καὶ πέντε ἢ
 [καὶ]⁴⁾ πλείους ἢ
 [καὶ]⁴⁾ τριάκον-
 τα ἀπὸ τῶν ἑξα-
 κοσίων τριάκον-
 τα ἐφάρησαν πα-
 λίμβουλοι⁵⁾, ὡς
 γατε, οὐ διὰ τοῦ-
 το χρὴ ἑξακο-

Euthymius etc.
 ἦσαν καὶ ἀλλόζο-
 τοι καὶ γὰρ οἱ αὐ-
 τοὶ ἐν Βυζαντίῳ
 μὲν καθεἶλον τὸν
 Εὐτυχῆ, ἐν Ἐφέσῳ
 δὲ τοῦτον ἐδέξαντο
 μετὰ Λιουσκόρου,
 τὸν Φλαβιανὸν
 ἀποβαλλόμενοι καὶ
 πάλιν οἱ αὐτοὶ ἐν
 Καλκηδόνι μὲν
 ἐδέξαντο Φλαβιανόν,
 τὸν δὲ Λιόσκορον
 ἀπεβάλλοντο. Πρὸς
 τοῦτοις δὲ ἀντι-
 λέγομεν, ὅτι πολλοὶ
 πολλῶς μεταβάλ-
 λονται διὰ τινος οἰ-
 κονομίας ἐλόγους
 γαινομένας αὐτοῖς.
 Πλὴν
 εἰ καὶ πέντε τεχὼν
 ἢ δέκα ἢ καὶ πλείους
 ἀπὸ τῶν ἑξακο-
 σίων τριάκοντα
 παλίμβουλοι γεγό-
 ρασιν, ὡς ὑμεῖς γατε,
 οὐ χρὴ διὰ τοῦτο
 τὴν τῶν ἑξακοσίων

Leontius etc.
 ἦσαν καὶ ἀλλόζο-
 τοι. Οὗτοι γὰρ καὶ
 καθεἶλον τὸν Εὐ-
 τυχῆ ἐν Βυζαντίῳ
 καὶ εἰς Ἐφεσον ἐλ-
 θόντες, τὸν μὲν Εὐ-
 τυχῆ ἐδέξαντο με-
 τὰ Λιουσκόρου, τὸν
 δὲ Φλαβιανὸν ἀπε-
 βάλλοντο.

Πρὸς
 τοῦτο λέγομεν, ὅτι
 πρῶτον μὲν δέον
 λογίζεσθαι ἡμᾶς
 τὰ ἀνθρώπινα.
 Καὶ ἀλλαχοῦ γὰρ τι-
 νες τῶν ἀγίων πατέ-
 ρων ἐγκρίτων τοῦτο
 φαίνονται πολλῶς
 πεπονηότες. Ἐπειτα
 δὲ εἰ καὶ πέντε ἢ
 τριάκοντα ἢ πλείω
 ἀπὸ τῶν χλ' [d. i.
 ἑξακοσίων τριά-
 κοντα] ἐκείνων ἐφάρ-
 θέντες ἐν τῇ συνό-
 δῳ ἐφάρησαν παλίμ-
 βουλοι, οὐ διὰ τοῦ-
 το χρὴ ἑξακοσίων

1) om. b. 2) b: τὸν Εὐτυχῆ καθεἶλον. 3) b: ἀπεβάλλοντο. 4) add. b.
 5) b: παλίμβουλοι.

Doctrina etc.

σίτων ἀνδροῶν σύ-
ροδοῦ ἀποβάλλ-
λεσθαι¹⁾, ὅπου γέ
οἱ αὐτοὶ καὶ ἐν
Ἐφέσῳ συνέδρευ-
σαν μετὰ Διοσζό-
ρου καὶ οὐ διὰ τού-
τους ἀποβάλλεσ-
θαι²⁾ τὴν τοιαύ-
την σύνοδοῦ.

Ἡλίω λέγουσιν,
ὅτι εἰ κατὰ τὴν
φωνήν Ἀνατολίου
[τοῦ]³⁾ Κωνσταν-
τινουπόλεως οὐ⁴⁾
διὰ πίστιν καθ-
ηρέθη ὁ Διόσ-
ζορος, τί μὴ δέ-
χεσθε αὐτόν; καὶ
λέγομεν, ὅτι ἐπ'
ἀληθείας οὐ διὰ
πίστιν καθηρέθ-
θη. [5] Διὰ τοῦτο
γὰρ οὐ συνῆλ-
θεν ἐν τῇ συνό-
δῳ, ἵνα μὴ ζη-
τηθῇ τὰ κατ' αὐ-
τόν· εἰ δὲ ἀνῆλ-
θε, καὶ ζήτησις
γέγονεν καὶ ὡς

Euthymius etc.

ἀνδροῶν σύροδοῦ
ἀποβάλλεσθαι, καὶ
διὰ τοὺς ὀλίγους
ἀθετεῖν τὰς τοσοῦ-
των ψήφους. ὅπου
γέ οἱ αὐτοὶ καὶ ἐν
Ἐφέσῳ συνέδρυσαν
μετὰ Διοσζόρου, καὶ
οὐ διὰ τούτους ἀπο-
βάλλεσθε τὴν ἐν
Ἐφέσῳ σύνοδοῦ, ἣς
ἦρχε Διόσζορος.

Ἡλίω λέγουσιν,
ὅτι εἰ κατὰ τὴν
φωνήν Ἀνατολίου
Κωνσταντινουπό-
λεως οὐ⁴⁾ διὰ πί-
στιν καθηρέθη
Διόσζορος, τί μὴ
δέχεσθε αὐτόν; καὶ
λέγομεν, ὅτι ἐπ'
ἀληθείας οὐ διὰ
πίστιν καθηρέθη·
διὰ τοῦτο γὰρ οὐ
συνῆλθεν ἐν τῇ
συνόδῳ, ἵνα μὴ ζη-
τηθῇ τὰ κατ' αὐ-
τόν· εἰ δὲ ἀνῆλθε,
καὶ ζήτησις γέγονε,
καὶ ὡς αἰρετικὸς
καθηρέιτο. καὶ

Leontius etc.

τριάζοντα ἀν-
δροῶν σύροδοῦ
ἀποβάλλεσθαι.

Λεύτερον δὲ ἐπι-
χειροῦμαι ἐστὶν ἐπὶ
τούτου, ὅτι αὕτη ἡ
ἐν Χαλκηδόνι σύνο-
δος, ὡς ἔστιν ἐκ τῶν
πεπραγμένων αὐτῇ
μαθεῖν, φαίνεται ἐ-
ποῦσα, ὅτι οὐ⁴⁾ διὰ
πίστιν καθηρέθη
ὁ Διόσζορος. Ἄρα
αὐτὸς μὲν καλῶς
ἔδοξασεν, ἡ δὲ σύνο-
δος κακῶς αὐτόν
ἀπεβίβητο. καὶ πῶς
τὴν τοιαύτην σύνο-
δοῦ ἔχομεν ἀποδέξασ-
θαι; Ἄξιον δὲ ἐστὶν,
ἐπιδοῦν καὶ ἄλλο ἄπο-
ρον ἐκ τούτου ἡμῖν
ἀραφαίνεται, εἰπεῖν,
τίτος κληθέντος
ἐλέχθη τὸ ὄμητόν τοῦ-
το. Ἰστίον οὖν, ὅτι

1) b: ἀποκαλεῖσθαι. 2) b: ἀποβαλεῖσθαι. 3) add. b. 4) In diesem Abschnitt ist die Übereinstimmung der Texte selten eine wörtliche. Die Hervorhebung einzelner Satztheile durch den Druck soll daher hier nur darauf hinweisen, dass die so hervorgehobenen Abschnitte inhaltlich — und zum Teil auch wörtlich — correspondieren. 5) Dieser Abschnitt fehlt in a und ist deshalb oben nach b gegeben.

Doctrina etc.	Euthymius etc.	Leontius etc.
<p>αἰρετικὸς καθ- αιρείτο (sic)· καὶ γὰρ ἦν· ἐπειδὴ δὲ κληθεῖς ἐκ τρί- του οὐ παρεγέ- ρευτο, καὶ ταύ- την ἐποίησαντο αἰτίαν τῆς καθ- αιρέσεως αὐτοῦ. τούτου ἔνεκα εἶπεν ὁ Ἀνατό- λιος, ὅτι οὐ διὰ πίστιν καθηρέ- θη].</p>	<p>γὰρ ἦν. Ἐπειδὴ δὲ κληθεῖς ἐκ τρίτου οὐ παρεγέρευτο, καὶ ταύτην ἐποιή- σατο τὴν αἰτίαν τῆς καθαιρέσεως αὐτοῦ, τούτου ἔνεκα εἶπεν ὁ Ἀνα- τόλιος, ὅτι οὐ διὰ πίστιν καθηρέθη.</p>	<p>συναχθέντων τῶν χλ' ἐν Χαλκηδόνι καὶ καθελόντων τὸν Διόσκορον, μετὰ ταῦ- τα ἔδοξεν αὐτοῖς, ὥστε ὄρον πίστεως καὶ μάθημα ποιῆσαι. Καὶ δὴ οἱ πρῶτοι αὐτῶν καθ' ἑαυτοὺς γερόμενοι, ἐξεφώνη- σαν τὸν ὄρον, ὃν Ἀσ- κληπιάδης ἐπαρέγνω τῇ συνόδῳ. Περιεῖχε δὲ οὗτος ὁ ὄρος τὸ ἐκ δύο φύσεων· τού- του ἀναγρωσθέντος· πολλὴ γέγονεν ἀμ- φιβολία μετὰ τῶν ἐπισκόπων. Οἱ δὲ ἄρχοντες, οὓς ἔπεμ- ψεν ὁ βασιλεὺς πρὸς κατάστασιν, ὄρωντες αὐτοὺς ἀμφιβάλλον- τας, εἶπον πρὸς αὐτούς, ὅτι ὁ Διόσκορος τὸ ἐκ δύο φύσεων ἔλεγεν· ὁ δὲ ἀγιώτατος Λέων ἐν δύο φύσεσιν ἔλεγε Χριστὸν ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως. Τίτι ἀκολουθεῖτε; Διοσκόροφ ἢ Λέοντι; Ἀναστάντες δὲ πάντες εἶπον, ὅτι ὡς Λέων πιστεύο- μεν· ἐνάθεμα Διοσκόροφ. Τούτων δὲ καὶ ἄλλων τινῶν λεχ- θέντων, ὡς ἔχει τὰ πεπραγμένα, Ἀνατόλιος ὁ πατριάρχης εἶπεν, ὅτι οὐ διὰ πίστιν καθηρέθη ὁ Διόσκορος, ἀλλ' ὅτι ἐκκοι- νωσίαν ἐποίησε τῷ μακαρίῳ Λέοντι, καὶ ὅτι ἐκ τρίτου κλη- θεῖς ἐκ τῆς συνόδου οὐκ ἦλθε. Τούτων οὕτως ἐχόντων, δύο τινὰ ἀποροῦσιν οἱ διακρινόμενοι πρὸς τὴν ἐκκλησίαν. Πρῶτον μὲν, ὅτι εἰ διὰ πίστιν εἶπεν ἡ σύνοδος αὕτη μὴ καθαιρεθῆναι τὸν Διόσκορον, διὰ τί ἀποβάλλεται (ἢ ἀποβάλλετε) ἡμᾶς· ὡς ἐκεῖνος γὰρ οὕτως πιστεύομεν. Πρὸς οὓς λέγομεν, ὅτι εἰ σκο- πίσει τις τὴν ἀλήθειαν, οὐ διὰ τὴν πίστιν ἀπεβλήθη ὁ Διόσκο- ρος, οὐδὲ τοῦτο γέγονε τῆς καθαιρέσεως αὐτοῦ αἴτιον (οὐδὲ γὰρ εἰσῆλθεν εἰς τὴν σύνοδον, ἵνα χρηθῆ περὶ τού- του)· ἀλλ' ὅτι κλη- θεῖς τῷ ὄντι ἐκ τρίτου, οὐκ ἠρέ-</p>

Doctrina etc.

Euthymius etc.

Leontius etc.

σχετο συνελθειν.

Εἰ συνῆλθε δέ.

καὶ διὰ τὴν πί-

στιν ἀπεβάλλετο. Πλήρ πρὸς ταῦτα ἀποβλέπων ὁ Ἀνατόλιος εἶπεν, ὅτι οὐ διὰ πίστιν καθηρέθη ὁ Διόσκορος. Δεύτερον ἄπορόν ἐστι, διὰ τί ἀπεβάλλετο ἡ σύνοδος τὸν ὄρον τὸν περιέχοντα ἐκ δύο φύσεων· καίτοιγε ὁ ἄγιος Κύριλλος ἄνω καὶ κάτω ἐκ δύο φύσεων λέγει. Πρὸς τοῦτο λέγομεν, ὅτι οὐκ ἀπεβάλλετο αὐτόν, ἐπειδὴ τὸ ἐκ δύο φύσεων εἶχε (τοῦτο γὰρ καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ διακρινόμενοι δέχονται, καὶ ὁ Εὐτυχῆς)· ἀλλ' ὅτι ἐλλιπὴς ἦν. Οὐ γὰρ εἶχε τὸ ἀνατρέπον τὰ δόγματα Εὐτυχοῦς, ἀλλ' ὁ μόνον κοινῶς ἡμῖν ἐδόξαζε. Τοσοῦτον δὲ οὐκ ἀντίστη πρὸς τὸ ἐκ δύο φύσεων, ὅτι ἐν τῷ δευτέρῳ ὄρῳ πανταχοῦ ἀνατρέπουσα τὸν Εὐτυχῆ, οὐδαμοῦ ἐμνήσθη τὸ ἐκ δύο φύσεων, ὡς δηλονότι δεχομένη αὐτό.

Πάλιν λέγουσιν,
ὅτι αἰρετικοῦς ὅτι
ἐδέξατο ἡ αὐτὴ
σύνοδος, καὶ οὐ
δεῖ δέξασθαι αὐ-
τήν· γὰρ δὲ περὶ
Θεοδωρίτου¹⁾
καὶ Ἰβρα

Πάλιν λέγουσι,
ὅτι αἰρετικοῦς ὅτι
ἐδέξατο ἡ αὐτὴ
σύνοδος. Φασὶ δὲ
περὶ Θεοδωρήτου
καὶ Ἰβρα

Τετάρτη ἐστὶν ἀπο-
ρία (ἡ γὰρ δευτέρα
εἰς δύο διαορίται)
ὅτι αἰρετικοῦς ἀν-
θρώπους ἐδέξατο ἡ
ἐν Καλκηδόνι σύνο-
δος. Ἐδέξατο γὰρ
Θεοδώρητον καὶ
τὸν Ἰβᾶν (sic)· ὧν
ὁ μὲν Θεοδώρητός
ἐστὶν ὁ ἀρτεμιῶν
πρὸς τὰ ἐβ' κεφα-
λαία τοῦ μαζα-
ρίου Κερίλλου, ὡς
τὰ Νεστορίου γρο-
τῶν. Ὁ δὲ Ἰβᾶς καὶ
αὐτὸς Νεστοριανός,
ὡς δηλοῖ ἡ γραμμεῖσα
παρ' αὐτοῦ ἐπιστολῇ
πρὸς Μάρκον τὸν Πέρ-
σην, ἐν ἣ ἄνω καὶ

1) b: Θεοδωρήτου.

Doctrina etc.

Euthymius etc.

Leontius etc.

καὶ λέγομεν, καὶ λέγομεν,

ὅτι οὐ πρότερον ἐδέξατο αὐτούς, ἕως οὗ¹⁾ ἀναθεματίσαι Νεστόριον.

Ἀλλὰ πάλιν ἀποροῦσιν, ὅτι διὰ τί μὴ ἀπήτησαν Θεοδώριτον²⁾ ἀναθεματίσαι τὰ ἰδικὰ συγγράμματα κατὰ Κερίλλον; καὶ λέγομεν πρὸς τοῦτο, ὅτι οὐκ ἔδει αὐτοὺς τῇ συνόδῳ τοῦτο ἐγκαλέσαι, ἀλλὰ τῷ ἁγίῳ Κερίλλῳ· κοινωρίαν γὰρ ποιήσας πρὸς τοὺς ἀνατολικοὺς καὶ πρὸς αὐτὸν Θεοδώριτον²⁾ οὐκ ἀπήτησεν αὐτὸν ἀναθεματίσαι τὰ οἰκεία

ὅτι οὐ πρότερον ἐδέξαντο αὐτούς, ἕως ἀναθεματίσαι (sic) Νεστόριον.

Ἀλλὰ πάλιν ἀντιλέγουσιν, ὅτι διὰ τί μὴ ἀπήτησαν Θεοδώρητον ἀναθεματίσαι καὶ τὰ οἰκεία συγγράμματα κατὰ Κερίλλον;

καὶ λέγομεν περὶ τούτου, ὅτι οὐκ ἔδει αὐτοὺς τῇ συνόδῳ τοῦτο ἐγκαλέσαι. ἀλλὰ τῷ ἁγίῳ Κερίλλῳ. Κοινωρίαν γὰρ ποιήσας πρὸς τοὺς ἀνατολικοὺς καὶ πρὸς αὐτὸν Θεοδώρητον, οὐκ ἀπήτησεν αὐτὸν ἀναθεματίσαι τὰ οἰκεία συγγράμ-

μάτω ἐπαιρῆ τὸν Θεόδωρον, ἀφ' οὗ τὰ οἰκεία δόγματα ἰσχυρίζετο ὁ Νεστόριος. Λέγομεν οὖν πρὸς μὲν τὸ Θεοδώρητον δόγμα, ὅτι οὐ πρότερον αὐτὸν ἐδέξατο ἢ σύνοδος, πρὶν ἀναθεματίσαι Νεστόριον καὶ τὸ φρόνημα αὐτοῦ.

Ἀλλὰ πάλιν ἐπαποροῦσιν ἡμῶν, ὅτι καὶ διὰ τί μὴ ἀπήτησεν αὐτὸν καὶ τὰ οἰκεία συγγράμματα, ἃ ἐποίησε πρὸς τὰ β' κεφάλαια τοῦ μακαρίου Κερίλλον, ἀναθεματίσαι;

Πρὸς τοῦτο λέγομεν, ὅτι τοῦτο οὐκ ἔδει αὐτῇ τῇ συνόδῳ μᾶλλον ἐγκαλέσαι,

ἢ τῷ ἁγίῳ Κερίλλῳ. Ἐκεῖνος γὰρ κοινωρίαν ποιήσας πρὸς τοὺς ἀνατολικοὺς καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν Θεοδώρητον, οὐκ ἀπήτησεν αὐτὸν ἀναθεματίσαι τὰ οἰκεία συγγράμματα, τὰ

1) om. b. 2) b: Θεοδώρητον.

Doctrina etc.	Euthymius etc.	Leontius etc.
<p>συγγράμματα ¹⁾· ὁ οὖν οὐκ ἐποίησεν ὁ ἅγιος Κύριλλος, ἢ σύνοδος μὴ ποιήσασα, ἐγκαλεῖσθαι οὐκ ὄφειλε ²⁾· καίτοι ὁ οὐκ ἐποίησεν ἐκείνος, ἐποίησεν αὐτή, ἀπαιτήσασα αὐτὸν ἀναθεματίσαι Νεστόριον</p>	<p>ματα. Ὁ οὖν οὐκ ἐποίησεν ὁ ἅγιος Κύριλλος, ἢ σύνοδος μὴ ποιήσασα ἐγκαλεῖσθαι οὐκ ὄφειλε. Καίτοι ὁ οὐκ ἐποίησεν ἐκείνος, ἐποίησεν αὐτή, ἀπαιτήσασα αὐτὸν ἀναθεματίσαι Νεστόριον.</p>	<p>πρὸς τὰ ἰβ' κεφάλαια γενόμενα. Ὁ οὖν ὁ ἅγιος Κύριλλος οὐκ ἐποίησε, τοῦτο ἢ σύνοδος ὄφειλε ἐγκαλεῖσθαι μὴ ποιήσασα; Καίτοι ὁ μὴ ἐποίησεν ὁ ἅγιος Κύριλλος, αὐτὴ ἐποίησεν, ἀναγκάσασα τὸν Θεοδώρητον ἐπὶ πάντων ἀπὸ στόματος ἀναθεματίσαι τὸν Νεστόριον.</p>

Πρὸς δὲ τὸ τοῦ Ἰβ' λέγομεν, ὅτι οὐδὲ τοῦτον ἐδέξατο, εἰ μὴ πρότερον τὸν

Νεστόριον ἀναθεματίσῃ καὶ τὸ γρόνημα αὐτοῦ. Ἀλλὰ πάλιν ἐπαποροῦσιν, ὅτι καὶ διὰ τί μὴ ἀπήτησεν αὐτὸν ἀναθεματίσαι Θεόδωρον, ἀλλ' ἐδέξατο τὴν ἐπιστολὴν αὐτοῦ, τὴν πρὸς Μάρκιν. ἐν ἣ πολλὰ ἐστὶν ἐπαινῶν τὸν Θεόδωρον; Ὅτι καὶ τοῦτο πρότερον μᾶλλον ἐγκαλέσαι τῷ ἁγίῳ Κερίλλῳ ὄφειλον, ἢ περὶ τῆ συνόδου. Αὐτὸς οὖν ὁ ἐν ἁγίοις Κύριλλος, ζητησάντων τινῶν ἤδη ἀναθεματίσαι τὸν Θεόδωρον, φαίνεται γράφων πρὸς Πρόκλον, ὅτι οὐ δεῖ ἀναθεματίξιν. Οἱ γὰρ ἀνατολικοὶ πάντες, φησί, μέγαν ἔχουσι διδάσκαλον τὸν Θεόδωρον, καὶ ἐὰν αὐτὸν ἀναθεματίσωμεν, μέγα σχίσμα ποιῶμεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῶν ἀνατολικῶν, ὧν εἷς καὶ Ἰβ'ς. μὴ ἀνασχόμενος αὐτὸν ἀναθεματίσαι. Ὁ οὖν ὁ ἅγιος

Κερίλλος ἐζώλνε, τοῦτο πῶς εἶχε ποιῆσαι ἢ σύνοδος; Εἰ δὲ καὶ δῶμεν (sic), ὅτι φανερώς ἦσαν

εἰ δὲ καὶ θῶμεν, Εἰ δὲ καὶ θῶμεν, ὅτι αἱρετικοὶ ὅτι αἱρετικοὶ ὅτι φανερώς ἦσαν

1) b: συντάγματα. 2) b: ὄφειλεν.

Doctrina etc.

ἤσαν. οὐδ' ¹⁾ οὐ-
τως ἢ σύνοδος
διὰ τούτους ἀπο-
βλητος· ἰδοὺ γὰρ
[καὶ] ²⁾ ἢ ἐν Νι-
καίᾳ ἐδέξατο
ἑπτὰ αίρειτικούς
καὶ πρὸ ³⁾ τούτου
ἀρειανούς, καὶ
μετὰ ταῦτα ἐπι-
μείναντας τῇ αἰ-
ρέσει· καὶ οὐ διὰ
τοῦτο λέγεται
[ἢ ⁴⁾] σύνοδος
τῶν τριακοσίων
ἑνδεκα. ἀλλὰ
τῶν τριακοσίων
δέκα καὶ ὀκτώ·
ὅπου γὰρ καὶ Ἰου-
βενάλιος [ὁ ⁵⁾]
Ἱεροσολύμων,
καὶ ἄλλοι ἱκανοὶ
ἐπίσκοποι εἰς τὴν
ἐν Ἐφέσῳ σύνο-
δον εὐρέθεις
μετὰ Διοσκόρου,
εὐρέθησαν ⁶⁾ ἐν
Χαλκηδόνι, καὶ
οὐ διὰ τοῦτο ἀπο-
βάλλονται ἐκεῖνοι
τὴν σύνοδον ἐκεί-
νην, ἀλλ' ὅτι καὶ ⁷⁾
ἀσπάζονται.

Hier endet das

Euthymius etc.

ἤσαν, οὐδὲ οὕτως
ἢ σύνοδος διὰ τού-
τους ἀπόβλητος.
Ἰδοὺ γὰρ καὶ ἢ ἐν
Νικαίᾳ ἐδέξατο
ἑπτὰ αίρειτικούς
πρὸ τούτου ἀρει-
ανούς, καὶ μετὰ
ταῦτα ἐπιμείναν-
τας τῇ αἰρέσει. καὶ
οὐ διὰ τοῦτο λέγε-
ται ἢ σύνοδος τῶν
τιᾶ', ἀλλὰ τῶν
τιῆ'· ὅπου γὰρ καὶ
Ἰουβενάλιος ὁ Ἱε-
ροσολύμων, καὶ
ἄλλοι ἱκανοὶ ἐπίσκο-
ποι εἰς τὴν ἐν Ἐφέ-
σῳ σύνοδον εὐρε-
θέντες μετὰ Διοσ-
κόρου εὐρέθησαν
ἐν Χαλκηδόνι, καὶ
οὐ διὰ τοῦτο ἀπο-
βάλλονται ἐκεῖνοι
τὴν σύνοδον ἐκείνην,
ἀλλὰ καὶ λίαν ἀσπάζονται.

Γινώσκων οἱ τὴν

Leontius etc.

αίρειτικοὶ οὗτοι.
οὐδὲ οὕτως ὄφει-
λον ἀποβάλλεσθαι
τῆς συνόδου. Ἰδοὺ
γὰρ καὶ ἢ ἐν Νι-
καίᾳ σύνοδος ἐδέξα-
το ἑπτὰ αίρειτι-
κούς, καὶ πρὸ τού-
του ἀρειανόντας,
καὶ μετὰ ταῦτα
ἐπιμείναντας. Καὶ
ὅμως οὐ διὰ τοῦτο
λέγομεν τὴν σύν-
οδον τιᾶ', ἀλλὰ
τιῆ', καὶ Ἰουβενά-
λιος δὲ ὁ Ἱεροσο-
λύμων ἐπίσκοπος,
καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν
γενομένων ἐν τῇ ἐν
Ἐφέσῳ δευτέρᾳ
συνόδῳ, ἦν κατεδέ-
χοντο, εὐρέθησαν
ἐν Χαλκηδόνι.

Τούτων δὲ οὕτως

1) b: οὐδέ. 2) om. a. 3) b: πρὸς. 4) om. a. 5) om. a. 6) b: εὐρέθησαν. 7) b: ἀλλὰ καὶ.

Doctrina etc.	Euthymius etc.	Leontius etc.
Citat sowohl in a als in b.	<p>ἐν Χαλκηδόνι διαβάλλοντες σύνοδοι ὅσας αἰρέσεις ἀπόσατο, καὶ τὰ δογματισθέντα αὐτῇ τῇ ἐν Χαλκηδόνι συνόδῳ.</p> <p>Ἔνα καὶ τὸν αὐτὸν κτλ., es folgt das Symbol von Chalcédon mit erläuternden Zwischenbemerkungen; dann Ende des Citats.</p>	<p>ἐχόντων, ἄλλη ἀπορία ἡμῖν ἀνεγύη ἀπὸ τῶν χροόνων Ἰουστινιανοῦ κτλ., es folgt eine Erörterung der Verurteilung des Theodoret und Ibas durch Justinian; dann Ende der Actio.</p>

Die richtige Beurteilung dieser parallelen Texte ist nicht schwer. Ohne Mühe findet man hier die Antwort auf die uns seit S. 149 beschäftigende Frage. Eine Vergleichung der Texte macht es zweifellos, dass in dem Fragment *ἐκ τῶν τοῦ Λεοντίου σχολίων*, dessen reineren Text die Doctrina bietet, uns ein Bruchstück der Grundschrift der *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδοῦρου* erhalten ist.

Nur an einer Stelle kann der Text de sectis als nicht secundär erscheinen. Es ist nämlich m. E. nicht unwahrscheinlich, dass der dem Abschnitt über Theodoret entsprechende Abschnitt über Ibas (de sectis 1237 A, Z. 13 ff.) im ursprünglichen Texte eine Stelle gehabt habe. Doch auch wenn diese Annahme sicher wäre, würde sie dem nicht widersprechen, dass uns bei Euthymius und in der Doctrina ein Stück der Vorlage des Abtes Theodor erhalten ist. Denn der Ausfall jenes Abschnittes über Ibas in der Doctrina und bei Euthymius ist aus einem Versehen des Abschreibers oder auch aus dem Streben nach Kürzung bei dem Excerptor zu begreifen.

Dieser letztere Umstand weist in zweckmässiger Weise darauf hin, dass wir nicht mit Sicherheit behaupten dürfen, in diesem Fragment der Doctrina (und ebenso in den früher behandelten) wirklich den ganz ursprünglichen Text der betreffenden Stücke der *σχόλια Λεοντίου* zu besitzen. Doch fehlt auch für die Behauptung des Gegenteils weitere Veranlassung. Wir

dürfen zunächst mit der Annahme rechnen, dass uns in den Citaten *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου* der *Doctrina* Fragmente der Grundschrift der *σχόλια ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* in wesentlich ursprünglicher Textgestalt erhalten sind. Damit sind die „*σχόλια Λεοντίου*“, von denen wir im Cap. II hörten, als ein leontianisches Werk nachgewiesen, und für die Vermutungen über ihren Inhalt, sowie für die Kritik der *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου* ist eine sichere Unterlage geschaffen.

Es ist wie eine Probe auf die Richtigkeit dieses Resultats, dass eine Betrachtung der als Fragmente der *σχόλια Λεοντίου* erkannten Stücke alles das bestätigt, was im Anfang dieses Paragraphen ausgeführt ist. Eben die *Actiones* der Schrift *de sectis*, welche oben als die am meisten leontianischen erschienen, *Actio VI* und *VII*, sind als überarbeitete leontianische Stücke jetzt erwiesen. Und besonders beachtenswert ist, dass die in dem letztbehandelten Fragment ersichtliche Art der Bearbeitung aufs genaueste die Richtigkeit dessen verbürgt, was oben (S. 145) bei Kritik der *Actio VI* ausgeführt ist: eben die Stellen in *Actio VI*, welche auf Justinian's Zeit hinweisen, fehlen in der in dem Fragment uns bruchstückweise vorliegenden Grundschrift. Die Ausführungen über Theodoret und Ibas in dem Fragment der Scholien des Leontius sind ebenso zweifellos vor dem Dreicapitelstreit concipiert, als die entsprechenden Ausführungen in *de sectis* der Zeit nach Justinian angehören.

Dass wir die *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ γωνῆς Θεοδώρου*, d. i. die Schrift *de sectis*, für eine Bearbeitung der *σχόλια Λεοντίου* zu halten haben, das dürfte demnach als sicher erwiesen gelten. Doch bei diesem Resultat kann die Untersuchung nicht stehen bleiben. Ist es möglich, aus der Schrift *de sectis* die *σχόλια Λεοντίου* herauszuschälen? können über Inhalt, Anordnung und Art der *σχόλια Λεοντίου* genauere Aussagen gemacht werden? Fingerzeige für die Beantwortung dieser Frage giebt namentlich *Actio VI de sectis*, denn hier kann die Art der Redactionsarbeit des Abtes Theodor beobachtet werden. Sodann ist beachtenswert, dass das letztbehandelte Leontiusfragment aus Euthymius in der *Doctrina* als Teil eines grösseren Ganzen erscheint, unlöslich, wie es scheint, verflochten mit dem, was vorhergeht. Gehört das ganze Stück *Doctrina* p. 37^a—39^a = 47^a—49^b in die Scholien des Leontius? Die Frage liegt um so näher, weil

das, was bei Euthymius den oben ausgeschriebenen Ausführungen folgt, und zwar so folgt, als gehöre es noch hinzu zu dem Leontiuscitāt, mit den in der Doctrina denselben Ausführungen vorangehenden Bemerkungen (Doctrina p. 37^b, Z. 10 von unten bis 35^b, Z. 19 von oben und p. 47^b, Z. 9 von oben bis 45^b, Z. 9 von unten) identisch ist. Doch empfiehlt es sich nicht, schon hier auf diese Fragen einzugehen. Es muss, ehe die Frage nach dem Inhalt und dem Charakter der *σχόλια Λεοντίου* genauer erörtert wird, zuvor das Material noch erweitert werden. Actio VI, VII und VIII der Schrift *de sectis* zeigen nämlich eine auffällige Verwandtschaft mit einigen Abschnitten der von Migne unter den Werken unsers Leontius gedruckten, handschriftlich einem Leontius Hierosolymitanus zugeschriebenen Schrift *contra Monophysitas*. Auf diese Schrift (Migne S6, 2, col. 1769—1902) und auf die eng mit ihr verbundenen Bücher *adversus Nestorianos* (Migne S6, 1, col. 1399—1765ⁱ) sind wir daher zunächst hingewiesen.

§ 11. Die einem Leontius Hierosolymitanus zugeschriebenen Schriften *contra Monophysitas* und *adversus Nestorianos* im Allgemeinen.

Die bei Migne P. G. S6, col. 1399—1902 gedruckten Werke *τοῦ παρόρου μοναχοῦ νεφ[ίτου] Λεοντίου Ἱεροσολυμίτου* *adversus Nestorianos* und *contra Monophysitas* sind Nachdrucke nach Mai, *Script. vet. nova coll.* VII. p. 110—155 und IX, p. 410 bis 610. Mai meinte — nicht ganz mit Recht, wie wir sehen werden — die editio princeps dieser Schriften zu geben.

Über die Handschriften, denen Mai seine Texte entnahm, sagte er, wie so häufig, gar nichts. Dass beide Schriften von Mai handschriftlich verbunden vorgefunden sind, darauf deutet schon die völlig gleiche Bezeichnung des Verfassers hin, und vollends wahrscheinlich wird es durch die Thatsache, dass beide Schriften in andern Handschriften verbunden vorliegen. Schon Canisius (Canisius-Basnage I, p. 530 sq.) wusste von einem cod. Bavar., der diese beiden Schriften enthalte. Es ist der bei Hardt, *Catalog. codd. mss. graec. Bibl. reg. Bavar.*, München 1806, I, p. 411 sqq. genannte cod. XLVII saec. XVI. Auf fol. 1—206 enthält derselbe:

- 1) τοῦ παρόρου μοναχοῦ νεφ. Αεορτίου τοῦ ἱεροσολυμίτου ἀπορία πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας, d. i. die Migne S6, 2. col. 1769—1902 gedruckte Schrift contra Monophys.,
- 2) κατὰ τῶν δύο τὰς ὑποστάσεις κτλ. = adv. Nestorianos lib. I, Migne S6, 1, col. 1399—1525,
- 3) δευτέρως ἀσεβείας αὐτῶν κτλ. = adv. Nest. lib. II, Migne, col. 1525—1602,
- 4) τρίτης ἀσεβείας αὐτῶν κτλ. = adv. Nest. lib. III, Migne, 1603—1649,
- 5) τετάρτης κτλ. = adv. Nest. lib. IV, Migne, 1649—1721,
- 6) πέμπτης κτλ. = adv. Nest. lib. V, Migne, 1721—1753,
- 7) ἕκτης κτλ. = adv. Nest. lib. VI, Migne, 1753—1757,
- 8) ἑβδομος (sic) ἀπιστίας αὐτῶν στηλίτευσις κτλ. = adv. Nest. lib. VII, Migne, 1757—1768ⁱ.

Am Schluss der Handschrift und des letztgenannten Buches findet sich die Bemerkung: οἶμαι, ὅτι λείπει τῆς ὀρθότητος αὐτῶν ἀσεβείας ὃ ἔλεγχος· ζῆτει τοῦτον.

Eine ganz ähnliche Handschrift ist der von Zanetti, Graeca D. Marci Bibliotheca p. 46 genannte cod. LXIX, saec. XII, chartac., der Marcusbibliothek in Venedig. Er enthält dieselben Stücke wie der cod. Bavar. und ganz in derselben Reihenfolge. Auch die Schlussbemerkung οἶμαι ὅτι λείπει κτλ. fehlt nicht.

Beobachtet man nun, dass die Titel der von Mai getrennt publicierten Schriften, der ἀπορία contra Monophysitas und der 7 [erhaltenen] Bücher adv. Nestorianos, aufs genaueste harmonieren mit den Titeln der codd. Bavar. und Marcian., ja, dass selbst jenes οἶμαι ὅτι λείπει κτλ. in Mai's Handschrift der Bücher adv. Nestorianos gestanden hat (s. Migne, col. 1768ⁱ), so würde man auch ohne weiteren Beweis annehmen können, dass Mai beide Schriften einem Codex entnahm, der den codd. Bavar. und Marcian. sehr ähnlich war. Der kürzlich erschienene Katalog der codices graeci Palatini (Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae . . . rec. Henricus Stevenson) macht die Sache zweifellos. Denn der hier beschriebene cod. Pal. 342 enthält zunächst die ἀπορία („sapientissimi Leontii Hierosolymitani dubitationes“ etc.), sodann fol. 50 sqq. ejusdem disputationes VII adversus Nestorianos. Dass dieser cod. Pal. 342 die Handschrift ist, der Mai die Schriften adv. Nestorianos und contra Monophysitas entnahm, darüber lässt die Unterschrift

keinen Zweifel übrig. Sie zeigt, dass der cod. Pal. 342 gleichwie Mai's Handschrift (Migne S6, 1, col. 176Sⁱ) im Jahre 1552 „ἐπ' ἑμοῦ Κορηλίου τοῦ Ναυπλιέως“ in Venedig geschrieben ist.

Alle drei Handschriften gehen, wie das οἶμαι, ὅτι λείπει τῆς ὀρθότης αὐτῶν ἀσεβείας ὁ ἔλεγχος: [καὶ] ζήτει τοῦτον am Schluss beweist, auf einen bereits unvollständigen Archetypus zurück, den man in dem Marcianus zu suchen geneigt sein würde, wenn diese Annahme nicht durch später zu erwähnende Textverschiedenheiten zwischen dem cod. Marcianus und Palatinus unmöglich gemacht würde.

Doch ist es wirklich so, ὅτι λείπει τῆς ὀρθότης αὐτῶν ἀσεβείας ὁ ἔλεγχος? v. d. Hardt wirft in dem citierten Katalog der Bibl. reg. Bavar. diese Frage auf, um sie zu verneinen. Es seien ja, so bemerkt er, factisch acht Bücher vorhanden. Allein nicht der alte Abschreiber, wie v. d. Hardt meint, sondern der moderne Gelehrte ist im Irrtum. Die 8 Stücke der Codices sind von Mai richtig zwei ihrem Stoffkreise nach verschiedenen Schriften zugewiesen; das erste Stück ist contra Monophysitas, die sieben letzten adversus Nestorianos gerichtet. Anstatt dieser 7 Stücke sollten es eigentlich acht sein, wie in dem ersten der 7 Stücke (col. 1401 A) ausdrücklich gesagt wird. Das λείπει τῆς ὀρθότης αὐτῶν ἀσεβείας ὁ ἔλεγχος ist durchaus richtig. Schon der Archetypus unserer 3 Handschriften war am Schluss unvollständig. Und nicht minder am Anfang. Das zeigt der Eingang der ἀπορία πρὸς τοὺς λέγοντας μίαν θύσαν κτλ. d. h. der Schrift contra Monophysitas: Ἀλλὰ ταῖς αὐτῶν ἀπαρτήσαντες ἀπορίας ὀλίγα τινὰ νῦν ἐκ πλειόνων καὶ ἡμεῖς αὐτοῖς ἀνταπορήσωμεν. Hier ist deutlich ersichtlich, dass den 63 Bedenken (ἀπορία) des Orthodoxen gegenüber der monophysitischen Doctrin eine Entgegnung auf die monophysitischen Bedenken gegenüber der orthodoxen Doctrin vorangegangen ist.

Und nicht nur am Anfang und am Schluss unserer Handschriften sind Lücken; auch in dem, was zwischen beiden erhalten ist, ist der Text — wenigstens in der allein bekannten Handschrift der Palatina — in einem sehr dürftigen Zustande auf uns gekommen. Selbst der Mai-Migne'sche Text weist auf einige Lücken hin (s. z. B. col. 1477 B und D, 1494 D, 1496 ABC). Wie vielfach, wievielhundertfach der Text, abgesehen von diesen Lücken, unverständlich ist, das konnte Mai nicht merken, denn

er kümmerte um den Sinn sich nicht, und der Herausgeber in Migne's Patrologie hat es nicht gemerkt, denn seine lateinische Übersetzung zeigt, dass ihm die Befähigung zu der ihm gewordenen Arbeit völlig abgieng. Als Beweis für diesen Vorwurf nur ein Beispiel: col. 1777C heisst es: *Εἰ μὲν οὖν κατὰ γνώμην μόνον, κατὰ φύσιν ἢ θάτερον τῶν δύο, ἢ ἕτερόν τι ἐστὶ παρὰ τὰ δύο*, die Übersetzung lautet: Si igitur secundum sententiam quidem tantum, secundum naturam aut utrumque e duobus, aut alterum quoddam est propter haec duo [anstatt: aut unum vel alterum ex his duobus, aut tertium quoddam praeter haec duo]!

Unter diesen Umständen ist eine ins Einzelne gehende Untersuchung oft geradezu unmöglich. Manche Fragen, die dem Leser sich aufdrängen, müssen unterdrückt werden, weil eine fruchtbare Erörterung derselben mit Hülfe des vorliegenden Materials nicht möglich ist. Doch hoffe ich, die für unsere Untersuchung wichtigsten Fragen wenigstens einer Lösung nahe zu bringen.

Beide Schriften sind demselben Verfasser zugeschrieben. Und die Richtigkeit dieser handschriftlichen Nachricht kann, ganz abgesehen von der Frage, wer dieser Verfasser ist, wahrscheinlich gemacht werden. Denn die Bücher adversus Nestorianos sind nicht nur handschriftlich mit der Schrift contra Monophysitas als Werke desselben Verfassers verbunden, auch ihr Eingang zeigt, dass eine antimonophysitische Schrift desselben Verfassers voraufgegangen ist: *Ἐντεῦθεν ἡμῖν ἡ διχότομος δόξα, μᾶλλον δὲ ἡ διχότητος γλωσσοῦ, κατεξανίσταται, ταῦτὶ γὰρ ἡμῖν ἐτέρωθεν ἐγκαλοῦσιν οἱ τῆς ἀφράστου καὶ θεοπροποῦς ἐνώσεως τοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα διαιρέται*. Überdies sind — um von sprachlicher Verwandtschaft zu schweigen, weil das Material zu umfangreich ist, um eine sorgfältige Untersuchung desselben zu gestatten — inhaltliche Berührungen zwischen beiden Schriften trotz der Verschiedenheit des Stoffes zu constatieren. Diejenigen nämlich unter den in den Büchern adversus Nestorianos widerlegten nestorianischen *ἀπορίαι*, welche nicht sowohl die chalcedonensische Orthodoxie, als den Monophysitismus treffen, finden sich in ähnlicher Form, wenigstens teilweise, unter den 63 den Monophysiten entgegengehaltenen *ἀπορίαι* der Schrift contra Monophysitas, vgl. *ἀπορία* 5, col.

1772B mit adv. Nest. I, c. 26, col. 1492; *ἀπορία* 6, col. 1772C mit adv. Nest. I, c. 11, col. 1445; *ἀπορία* 19, col. 1780D mit adv. Nest. I, c. 10, col. 1437; *ἀπορία* 27, col. 1785D mit adv. Nest. II, c. 11 u. 12, col. 1556 f.; *ἀπορία* 37, col. 1792C mit adv. Nest. I, c. 30, col. 1496; *ἀπορία* 38, col. 1792D mit adv. Nest. I, c. 15 u. 10, col. 1460 u. 1437; *ἀπορία* 58, col. 1800C mit adv. Nest. II, c. 6, col. 1544; *ἀπορία* 63, col. 1804C mit adv. Nest. II, c. 2, col. 1536. — Bewiesen wird die Identität der Verfasser durch diese drei Argumente freilich noch nicht, doch hier genügt das Gesagte. Weiteres zur Verfasserfrage wird die Einzeluntersuchung bringen. Ich beginne dieselbe aus praktischen Gründen mit den Büchern gegen die Nestorianer.

§ 12. Die VII libri adversus Nestorianos Leontii Hierosolymitani,

ein bearbeitetes Stück eines von Leontius Byzantinus herrührenden Ganzen.

Die Schrift adversus Nestorianos sollte, wie schon der vorige Paragraph gezeigt hat, aus acht Büchern bestehen, deren Titel, in dem Proömium col. 1400 f. angedeutet, jedem der einzelnen Bücher übergeschrieben sind.

Buch 1 (col. 1399—1525) soll nach dem Proömium die Behauptung widerlegen, *ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐνθροῦν τῆς θείας καὶ ἀνθρωπείας φύσεως δοξάζομεν*, sein Titel lautet: *κατὰ τῶν δύο τὰς ὑποστάσεις Χριστοῦ λεγόντων τὴν δὲ οἶκον ἐνθροῦν ἐπ' αὐτοῦ οὐκ ὁμολογούντων*.

Buch 2 (col. 1525—1602) wendet sich gegen die Anklage, *ὅτι δύο οὐσῶν τῶν ὑποστάσεων Χριστοῦ οὐ καλῶς καθ' ἐπίστασιν ἔρωσιν γενέσθαι λέγομεν*, sein Titel lautet: *δευτέρας ἀσεβείας αὐτῶν ἔλεγχος. λεγόντων δύο καὶ οὐ μίαν τὴν ἐπίστασιν ἐκ τῆς κατὰ τὴν σύζωσιν τοῦ λόγου οἰκονομίας ὁρᾶσθαι*.

Buch 3 (col. 1603—1649) bekämpft die nestorianische These, *ὅτι δύο ὄντων εἰῶν κακῶς ἕνα ὁμολογοῦμεν εἶναι εἶδὸν τὸν Χριστόν*, sein Titel ist: *τρίτης ἀσεβείας αὐτῶν ἔλεγχος, δύο εἰδὸς εἶδέναι κατὰ τὴν οἰκονομίαν βουλομένων*.

Buch 4 (col. 1649—1721) begegnet dem Vorwurf, *ὅτι ψευδῶς θεοτόζον τὴν ἁγίαν παρθέρον ὀνομάζομεν*, dementsprechend ist es betitelt: *τετάρτης αὐτῶν ἀσεβείας ἔλεγχος. παραιτουμένων λέγειν θεοτόζον τὴν ἁγίαν παρθέρον*.

Buch 5 (col. 1721—1753) geht aus von der angeblich nestorianischen Anklage, *ὅτι μὴ ψιλὸν ἄνθρωπον μόνον τῆ φύσει ἴσμεν Χριστόν, ἀλλὰ καὶ θεόν*, es ist deshalb überschrieben: *πέμπτης αὐτῶν ἀσεβείας ἔκφανσις, ἀνάδηρ τὴν φυσικὴν θεότητα ἀφρονούμενον Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν*.

Buch 6 (col. 1753—1757) geht aus von der Unzufriedenheit der Nestorianer darüber, *ὅτι μὴ θεογόρον ἄνθρωπον, ἀλλὰ θεὸν ἐναρθρωπήσαντα ἴσμεν τὸν λόγον*, daher sein Titel: *ἕκτης αὐτῶν ἀσεβείας δεξις, θεογόρον ἄνθρωπον καὶ οὐ θεὸν ἐναρθρωπήσαντα λεγόντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*.

Buch 7 (col. 1757—1768ⁱ) tritt der Behauptung entgegen, *ὅτι ἀθέσμως τὸν ἕνα τῆς ἀγίας τριάδος πεπορθένα σαρκὶ κηρύττομεν*, seine Überschrift ist deshalb: *ἑβδόμης ἀπιστίας αὐτῶν σιγλίτευσίς, διαμειγρομένων τοῖς λέγουσι τὸν ἕνα τῆς ἀγίας τριάδος πεπορθένα σαρκί*.

Das achte Buch sollte darauf eingehen, dass die Nestorianer *τὴν καθ' ἐπόστασιν ἔνωσιν ἀφρονούμενοι ἀσυστάτους τινὰς ἐτέρας τερατεύονται*, doch ist, wie erwähnt, schon in dem Archetypus unserer Handschriften bemerkt, *ὅτι λείπει τῆς ὀγδόης αὐτῶν ἀσεβείας ὁ ἔλεγχος*.

Die einzelnen an Umfang sehr verschiedenen Bücher, — Buch 1 umfasst ohne die Übersetzung 63 Halbseiten bei Migne, Buch 6 wenig mehr als 2¹/₂ — zerfallen in Capitel, deren Zahl — Buch 1: 52: 6: 10 — ebenso verschieden ist als ihre Länge. Innerhalb der einzelnen Capitel aber ist durch das ganze umfangreiche Werk hindurch die Art der Behandlung stets die gleiche: ohne weitere Vorrede, bald durch ein eingeschobenes *γασί* eingeführt, bald durch *ἴσως ἀπορήσοιεν* oder *εἴποιεν* oder dergleichen, am häufigsten ohne jede Einleitungsformel wird zunächst in directer Rede ein nestorianischer Einwand mitgeteilt, daran schliesst sich die Entgegnung, deren Beginn oft nur aus dem Sinn erkenntlich ist. Der Verfasser muss eine sehr genaue Kenntnis des Nestorianismus und der Theologie, die er für nestorianisch hielt, besessen haben, denn in den 52 + 49 + 14 + 49 + 33 + 10 + 11, also in Summa 218 Capiteln der sieben erhaltenen Bücher wird eine Fülle nestorianischer Einwendungen widerlegt, welche den Leser überrascht. Die Entgegnung ist meist scholastisch scharfsinnig (vgl. die ausführlichen Erörterungen über den Begriff *ἐπόστασις*, col. 1525 sqq.), seltener

biblisch-erbaulich (wie z. B. col. 1449), häufig spitzfindig und abgeschmackt (vgl. lib. II, c. 22, col. 1584, wo der Unterschied zwischen *ἀντιπρόστατος* und *ἐνυπόστατος* an einem umgestalteten *ἔκτρομα* und einem gleichgestalteten Geschwür klar gemacht wird).

Auf die einzelnen Einwendungen und Entgegnungen referierend einzugehen, das würde ebenso nutzlos als langweilig sein. Und anstatt vorher zu Nutz einer Beantwortung der Verfasserfrage die dogmatische Stellung des Verfassers auseinanderzusetzen, nehme ich lieber gleich die Frage nach der Person des Verfassers vor.

Die Beantwortung ist zunächst sehr leicht: eben der Leontius, von dessen Schriften wir bisher gehandelt haben, ist der Verfasser auch dieser Schrift, bzw. einer in ihr überarbeiteten Grundlage. Das ist bündig zu beweisen aus lib. I, c. 6. col. 1420 D und II, c. 14, col. 1565 C. An ersterer Stelle ist kurz von der Verschiedenheit der Begriffe *γέσις* und *ὑπόστασις* die Rede. Der Verfasser lässt sich auf terminologische Ausführungen hier nicht ein, sondern sagt: *Καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὑμεῖς θροισαμβεύσει τὰ περὶ τούτου ἐν τῷ ἰδίῳ εἰρημένα κειραλίῳ· ἐν ᾧ κοινῶς ὑμεῖς τε καὶ οἱ ἀπὸ Εὐτυχοῦς τοῦτο ἡμῖν ἐσκαυρήσατε λέγοντες, ὅτι γέσις καὶ ὑπόστασις ταῦτόν σημαίνει· Ἡ οὖν δύο καὶ τὰς ὑποστάσεις, ἢ μηδὲ τὰς γέσεις λέγοιτε· Ἀλλ' ἐτέρωσε μὲν τάδε ὑμῖν τε κἀκεῖνοις διήλικται.* Hier wird man unmittelbar erinnert an das adv. Nest. et Eut. 1276 Cf. Ausgeführte: *Ἰστέον γάρ, ὡς ταῦτόν πέποιθε περὶ τῆς οἰζορομίαν Εὐτυχῆς πρὸς Νεστόριον, ὃ περὶ τῆς θεολογίαν Σεβέλλιος πρὸς τὸν Ἄρειον· Φασὶ γάρ (scil. οἱ ἀπὸ Εὐτυχοῦς τε καὶ οἱ Νεστοριανοί· εἰ δύο γέσεις ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ γατε, οὐκ ἔστι δὲ γέσις ἀνυπόστατος, δύο ἔρα ἂν εἶεν καὶ αἱ ὑποστάσεις· εἷς δὲ ἔστιν ἀμφοτέροις ἰγόν, κἄν ὁ σκοπὸς ἢ διάφορος.* Dass an der citierten Stelle des lib. I adv. Nestorianos auf diese Stelle der Schrift adv. Nest. et Eut. hingewiesen ist, glaube ich trotzdem nicht. Die Verweisung in lib. I, c. 6 adv. Nest. scheint sich vielmehr auf die Stelle einer verlorenen Schrift zu beziehen, die Leontius in der Epilysis, 1936 C, neben dem eben angeführten Passus der Schrift adv. Nest. et Eut. citiert, wenn er sagt: *πῶς δὲ καὶ τίνα τρόπον τοῦ τε θεοῦ λόγον καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἀνθρωπότητος τελείως καὶ ἀρελλειπῶς ἐχόντων οὐχ ὑποστί-*

σεις ἀλλ' οὐσίας εἰς τὴν τῶν ἐνωθέντων συνδρομὴν οἱ πατέρες παραλαμβάνουσιν. οὐδ' ὁποτέρως οὐσίας ἀνυποστάτου, ἐν τῷ τῷ πρώτῳ κεφαλαίῳ τῶν ἀρτίως ἡπορημένων. καὶ ἐξῆς καὶ ἐν τῷ πρώτῳ δὲ λόγῳ τῆς πραγματείας τῆς γενομένης ἡμῖν κατὰ τῶν ἐναντιοδοκητῶν — hier ist adv. Nest. et Eut. 1276 ff. gemeint — πληρέστατα ἀποδέδοται (lies: δέδεικται?), παλιλλογεῖν γέ τοι διὰ τοῦτο καὶ ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς τὰ αὐτὰ ἀνακινζοῦν παρητήμεθα. — Ebenso beweisend ist die zweite Stelle, adv. Nest. lib. II, c. 14, col. 1565 C. Der Verfasser will hier dem Einwande entgentreten, dass in der orthodoxen Dogmatik die widersprechendste Terminologie herrsche, insofern von dem Menschen behauptet werde, er sei δύο μὲν φύσεις μία δὲ ἐπόστασις. trotzdem aber bei Christo anstatt von drei Naturen von zwei Naturen gesprochen werde. Seine Entgegnung beginnt er mit folgenden Worten: Ἀλλὰ καὶ μίαν καὶ δύο φύσεις εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ἑτέρῳ μὲν τοι καὶ ἑτέρῳ λόγῳ [d. h. in der einen und in der andern Hinsicht]. ἐν τοῖς πρὸς τοὺς λέγοντας αὐτοῦ μίαν εἶναι μόνην τὴν φύσιν ἀπειδείξαμεν σὺν θεῷ· καὶ ἵνα μὴ πλείονα ὄντα τὰ αὐτὰ παλιλλογῶμεν, ἔνεστιν ἐκεῖθεν τῷ βουλομένῳ περὶ τοῦδε πληροσορεῖσθαι. Die hier herangezogenen antimonophysitischen Erörterungen standen vielleicht in der uns, wie schon erwähnt, unvollständig erhaltenen, mit den Büchern adversus Nestorianos eng verbundenen Schrift contra Monophysitas, in der ich jetzt die betreffenden Ausführungen nicht finde. Doch sind trotzdem auch für uns noch Erörterungen wie die hier erwähnten bei Leontius nachweisbar, nämlich in den antimonophysitischen Ausführungen adv. Nest. et Eut. 1289 D — 1293 CD, und unmöglich ist es nicht, dass auf eben diese Ausführungen zurückgedeutet wird, denn die Übereinstimmung derselben mit jener Stelle adv. Nestorianos II, c. 14, col. 1565 C ist frappant. Man höre nur eine Stelle. Derjenige fingierte Gegner, dem Leontius adv. Nest. et Eut. 1292 C vorwirft, dass er auf die Erörterung der Frage nach der Zahl der Naturen im Menschen sich nur deshalb eingelassen habe, um sein μίαν μόνην φύσιν zu erweisen, sagt, nachdem Leontius zu Wort gekommen ist, 1293 B: καθὼς σοι ἔδοξε προδιεστείλω ἐπὶ τοῦ καθ' ἕαστον ἀνθρώπου δύο λέγεσθαι φύσεις καὶ μίαν· ἐξ οὗ τί ἀκολουθεῖ; Τὸ ἐπὶ Χριστοῦ μὴ δύο μόνον φύσεις ὁμολογεῖν, ἀλλὰ καὶ τρεῖς. Πῶς τοίνυν τὸ ἕτερον ὁμολογοῦντες θάτερον ἀπαραίτησε; —

Die Verweisung des Verfassers des lib. II, c. 14, adv. Nestorianos auf eine eigne antimonophysitische Schrift passt, wie sich hier zeigt, so völlig auf adv. Nest. et Eut. 12S9 D ff., dass, wenn nicht diese Stelle, sondern eine Stelle in der unvollständig erhaltenen Schrift contra Monophysitas gemeint sein sollte, die Verweisung dennoch ein fast zwingendes Argument bleibt für die Herkunft der Bücher adv. Nestorianos von unserm Leontius. Dazu kommt, dass die Bücher auch handschriftlich einem Mönch Leontius zugeschrieben werden. Allerdings wird dieser als Hierosolymitanus bezeichnet, und man könnte geneigt sein, in diesem Zusatz eben die Absicht zu erkennen, den Verfasser von Leontius Byzantinus zu unterscheiden. Doch, wenn schon andre Gründe auf die Autorschaft des Leontius Byzantinus hinweisen, so ist es jedenfalls das Nächstliegende, in der Überschrift: *τοῦ παρόρου μοραζοῦ Λεοντίου*, eine Bestätigung der Autorschaft des Leontius von Byzanz zu finden und den Zusatz *Ἱεροσολυμίτου* als einen Irrtum oder als eine Bereicherung unsers Wissens über Leontius von Byzanz anzusehen. Man könnte dieser Annahme nur durch die sehr künstliche Hypothese ausweichen, dass ein Leontius von Jerusalem auf Grund einer von ihm überarbeiteten Vorlage des Leontius von Byzanz die Bücher adv. Nestorianos geschrieben habe. Da diese Annahme sehr künstlich ist, so scheint zunächst durch die Überschrift und durch die besprochenen beiden Verweisungen der leontianische Ursprung der Bücher adv. Nestorianos gesichert zu sein. Wenn man also in den Büchern adv. Nestorianos Wahrnehmungen machen würde, welche zu der Autorschaft des Leontius nicht passen, so würde man daher genötigt sein, Interpolationen oder eine Überarbeitung anzunehmen, würde aber jenem ersten Ergebnis unserer Erörterung der Verfasserfrage nicht völlig widersprechen dürfen.

Zunächst darf aber darauf hingewiesen werden, dass im Gegenteil nicht wenige Beobachtungen in den Büchern adv. Nestorianos gemacht werden können, welche die eben gewonnene Erkenntnis der Autorschaft des Leontius von Byzanz durchaus bestätigen.

Zunächst passt die Reichhaltigkeit der Bücher adv. Nestorianos ausgezeichnet zu ihrem leontianischen Ursprung. Mai script. vet. nov. coll. IX, p. XIV. Migne S6. col. 1395) wirft die Frage auf, woher Leontius — Mai nahm ohne Weiteres die

Identität des Leontius Byzantinus und des Leontius Hierosolymitanus an — die Menge der nestorianischen Einwendungen genommen habe, und bedauert, dass wir keinen der zweifellos vielen nestorianischen Schriftsteller nennen könnten, die er benutzte. Ich will dem nicht widersprechen, dass der Verfasser der Bücher *adv. Nestorianos* nestorianische Schriften vor sich hatte: denn wenn auch viele Stellen in den Büchern *adv. Nestorianos* darauf hindeuten, dass der Verfasser mindestens einen Teil der nestorianischen Einwendungen auf Grund persönlicher Erfahrungen selbst formuliert hat (vgl. I, c. 48, col. 1505D; *ib.* c. 52, col. 1517D; V, c. 5, col. 1729B), so machen doch wieder andre Stellen es wahrscheinlich, dass dem Verfasser auch schriftlich formulierte nestorianische Argumente zur Verfügung standen (vgl. I, c. 8, col. 1432A mit 1429C; I, c. 13, col. 1452B; I, c. 18, col. 1468B; II, c. 14, col. 1565D (*ὁμολογήσατε*) vgl. mit II, c. 1, col. 1525A). Doch selbst wenn der Verfasser viele nestorianische Schriften benutzt hätte, bleibt eben dies auffällig. Wo hat sonst ein Orthodoxer so genau häretische Schriften studiert? Und hat, wie ich glaube, der Verfasser die meisten Argumente selbst formuliert, so ist es erst recht auffällig, wie er zu so genauer Kenntnis der nestorianischen Anschauungen kam. Das Auffällige dieser Thatsache verschwindet aber, wenn Leontius von Byzanz der Verfasser der Bücher ist, denn dieser hat längere Zeit unter „heimlichen Nestorianern“ gelebt und hat ihre Bücher studiert (*adv. Nest. et Eut.* 1357ff., vgl. oben S. 26 f.).

Es ist auch die ganze Stimmung der antinestorianischen Polemik in den Büchern *adv. Nestorianos* die gleiche wie in dem dritten Buch *adv. Nest. et Eut.* Der Vorwurf *τὸ τῆς ἀσεβείας ἑμῶν ζουπτὸν μῦθος ἐκαλύψατε* (*adv. Nest.* II, c. 11, col. 1556D) kehrt öfter wieder, und *lib. IV.* c. 1 fin., col. 1653A erinnern selbst die Worte: *ἐξεταζέσθω δὲ καὶ τὰ ἐξῆς ἑμῶν εἰρημένα βλάσφημα καὶ μὴ λανθανέτω τις ἐκ μὴ στυλιτενόμενα*, an den Eingang des *lib. III* *adv. Nest. et Eut.* (col. 1357f.). Auch klingt der *adv. Nest. et Eut.* gegen den Nestorianismus erhobene Vorwurf des Samosatensismus *adv. Nest.* *lib. V* und *VI* deutlich durch die Ausführungen hindurch, obgleich Paul von Samosata nicht genannt wird.

Sodann scheint aus dem Wenigen, was auf die Abfassungszeit der Bücher *adversus Nestorianos* ein Licht wirft, kein Ar-

gument gegen die Autorschaft des Leontius entnommen werden zu können: wir sehen uns in die Zeit gewiesen, in welcher der Kampf mit den Severianern die Kirche beschäftigte (col. 15S5A).

Weiter ist unverkennbar, dass nicht nur einzelne Ausführungen an Leontius von Byzanz erinnern (vgl. 1424D mit 12S4CD: 1453B mit 12S0D: 1464D mit 12S4Cff.: 1528C mit 1925B: 1568BC mit 12SSABC: 15S5C mit 1905A u. a.), dass vielmehr auch die ganze theologische Stellung des Verfassers der Bücher adv. Nestorianos wesentlich dieselbe ist wie die des Leontius. Mit Hülfe der Annahme der Enhypostasie wird auch hier die chalcidonensische Orthodoxie auf Cyrill zurückgebogen, auch hier finden wir eine an Aristoteles gebildete Terminologie, auch hier wird die Frage nach der Individualität der menschlichen Natur Christi mit besonderer Sorgfalt erörtert und mit Hülfe der Annahme der Enhypostasie ebenso wie Epilysis col. 1917 bejaht, vgl. die bündige und trotz der mangelhaften Textüberlieferung noch durchsichtige Formel, col. 174SD: *τὴν προῦπάρχουσαν τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ἐπόστασιν ἑαυτοῦ καὶ φύσιν, ὁ λόγος, τὴν ἕσασσον πρὸ αἰώνων ἐν ἑστέροις καιροῖς* [adde: *ἔσασσον ποιησάμενος* oder etwas Ähnliches], *ἑαυτῷ ἑώρα περιβαλὼν, ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐποστάσει, οὐκ ἀνθρώπου ψλοῦ, τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐνπέπτησεν**.

Dennoch wird niemand, der die Werke des Leontius von Byzanz kennt, bei der Lectüre der Bücher adversus Nestorianos sich der Wahrnehmung entziehen können, dass die Sprache und das Begriffsmaterial, auch die ganze Art der Schriftstellerei in den Büchern adversus Nestorianos von der des Leontius von Byzanz verschieden ist. Diese Verschiedenheit durch Inductionsbeweis nachzuweisen, versuche ich nicht. Denn da wir von der antinestorianischen Polemik des Leontius nur in dem dritten Buch adv. Nest. et Eut. eine mehr als dürftige Probe haben, so würde die sehr grosse Mühe sich schlecht lohnen; die Beweiskraft der

*) Dieser Satz ist allerdings, so wie er überliefert, ebenso unverständlich wie viele andere Sätze der Bücher adv. Nestorianos, und es ist daher wohl entschuldbar, dass der lateinische Übersetzer infolge sklavisch treuer Übersetzung auch des von dem *προῦπάρχουσαν* abhängigen Genetivs (*praexistentem humanae naturae hypostasin suam* etc.) völligen Unsinnt aufischt. Es müssen einige Wörter ausgefallen sein, die eben das aussagten, was die oben ergänzten Wörter *ἔσασσον ποιησάμενος* bedeuten.

Einzelheiten bliebe doch in vielen Fällen bestreitbar, da z. B. der gegenüber den echten Leontiuschriften auffällige, häufige Gebrauch der termini *σύνθεσις*, *σύνθετος Χριστός*, *ολότης*, *ὑποστατικὴ ὁλότης* (auch selten: *σύνθετος ὑπόστασις*) sich durch den nestorianischen Gegensatz begreiflich machen liesse. Ich zweifle nicht, dass auch ohne lexicographische Nachweisungen jeder Leser den Eindruck haben wird, einem andern Schriftsteller gegenüber zu stehen als dem Leontius von Byzanz. Verursacht wird der Eindruck nicht zum wenigsten durch die grössere Breite der Darlegung in *adv. Nestorianos*, ferner durch das weit häufigere Vorkommen biblischer Beispiele und exegetischer Argumentationen einerseits, andererseits durch das völlige Zurücktreten patristischer Gelehrsamkeit und durch die geringere Schärfe und grössere Gedehntheit der philosophischen Ausführungen; man vgl. z. B. die Ausführungen über den Begriff *ὑπόστασις* in *adv. Nest. lib II*, 1 col. 1525 ff. mit den Ausführungen des Leontius in den Scholien (*Fragm. II*, Migne 86, 2 col. 2012). Ferner tritt alles Persönliche völlig zurück: in ermüdender Langweiligkeit reiht sich ein Capitel an das andre. Bei Leontius von Byzanz ist das anders. Wie abwechslungsreich ist selbst die der ganzen Anordnung nach ähnliche Epilyxis gegenüber dieser erschrecklichen Gleichförmigkeit!

Durch diese Wahrnehmungen kann nun freilich das früher gewonnene Resultat, Leontius sei der Urheber dieser Bücher bezw. ihrer Grundschrift, nicht umgestossen werden, die Vermutung aber drängt sich mit Notwendigkeit auf, dass wir in den Büchern *adv. Nestorianos* eine Schrift des Leontius nur in einer Überarbeitung besitzen möchten, und zwar in einer Bearbeitung, die nicht sowohl durch Interpolationen als vielmehr durch gleichmässige Neugestaltung des Stoffes entstanden sein müsste.

Einen Anhalt für diese Hypothese bietet der namentlich im ersten Buche sehr spürbare Mangel einer Disposition; dieselben oder ganz ähnliche Argumente kehren mehrfach wieder: der Versuch, die Aufeinanderfolge der Capitel als eine sachlich begründete zu begreifen, ist völlig undurchführbar. Leontius von Byzanz schreibt anders. Sodann ist darauf hinzuweisen, dass selbst inbezug auf sehr häufig vorkommende dogmatische Begriffe sich Dissonanzen finden, welche in einer Originalcomposition schwer

begreiflich sind. Die auffälligste derselben ist die schwankende Stellung zu dem Begriff der *ἐπόστασις σὺνθετος*. Lib I, c. 20. col. 1485D wird dieser terminus ausdrücklich verworfen (*οὐτὲ ἐπόστασις σὺνθετος, ὅτι οὐκ ἐξ ἐποστάσεων*), doch ib. c. 11. col. 1445D, ebenso ib. c. 24, col. 1492B und II, c. 1. col. 1528B wird er gebraucht. Eine sachliche, dogmatische Differenz zwischen den bezeichneten Stellen liegt allerdings nicht vor, dennoch bleibt die terminologische Dissonanz bei einem so sorgfältigen Schriftsteller wie Leontius von Byzanz schwer begreiflich.

Ich gebe gern zu, dass die vorgebrachten Argumente nicht genügen, um die ausgesprochene Vermutung zu beweisen. Eine bis ins Einzelne gehende Untersuchung der Bücher adversus Nestorianos wird erst möglich sein, wenn für den Text wenigstens das Notdürftigste gethan sein wird.

Hier genügt mir das Resultat: die Bücher adversus Nestorianos sind eine — wahrscheinlich stark und zwar gleichmässig überarbeitete — Schrift des Leontius von Byzanz, die in ihrer jetzigen und sehr wahrscheinlich auch in ihrer ursprünglichen Gestalt — vgl. die oben (S. 170) besprochene Verweisung in col. 1565C und den Schluss von § 11 — einem grösseren Ganzen angehörte, in welchem auch, und zwar unmittelbar vor den Büchern adversus Nestorianos, eine antimonophysitische Schrift sich befand.

Dass diese antimonophysitische Schrift in der handschriftlich mit den Büchern adv. Nestorianos verbundenen Schrift contra Monophysitas zu suchen ist, versteht sich von selbst. Dieser Schrift also haben wir uns jetzt zuzuwenden.

§ 13. Die dem Leontius Hierosolymitanus zugeschriebene Schrift contra Monophysitas,

ein Bruchstück einer Bearbeitung eines Theiles der *σχόλια Λεοντίου*.

Die Schrift contra Monophysitas — *Ἀπορία πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας σὺνθετον τὸν ζύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* — hat nicht erst Mai zum ersten Male publiciert. Die Hauptmasse der Schrift ist, wie teilweise schon Migne's Ausgabe bemerkt hat (Migne S6, 2, col. 1875 not.), schon durch Mansi herausgegeben, zunächst im Supplementum der Labbé-

sehen *Collectio conciliorum* in appendice ad Tom. IV, p. 467*, dann in seiner eignen Conciliensammlung VII, 1762, p. 799—868. Gallandi (*Bibliotheca* XII, 1799, p. 719—750) hat den Mansi'schen Text nachgedruckt. Die Handschrift, aus der Mansi den Text entnahm, war der oben (S. 164) genannte cod. Marcianus.

Da dieser cod. Marcianus 3—400 Jahre älter ist als die von Mai benutzte vaticanische Handschrift, so ist vor allem Weiteren eine Vergleichung des Mansi'schen und des (Mai-) Migne'schen Textes nötig. Die Resultate einer solchen Vergleichung zeige folgende Übersicht.

Mansi VII, p. 799—824	=	Migne, col. 1876D—1902 A (fin. op.)
- - - 825—830	=	- - 1804D—1842 B*)
- - - 831—840	=	- - 1842B—1850 A
- - - 841—846	=	- „ 1850A—1853 A
- - - 846—848	=	- - 1864A, Z. 3—1865 B
- - - 848—858	=	- „ 1865B—1876 A**)
- - - 858—868C	=	- - 1853A—1864 A, Z. 2***)
- - - 868 DE	=	- „ 1876B, 7—C, 4

Eine ins Einzelne gehende Vergleichung der parallelen Texte zeigt eine auffällig weitreichende Übereinstimmung der Handschriften: sehr verdächtige Lesarten finden wir hier wie dort. Um so eigentümlicher ist die aus obiger Übersicht ersichtliche Abweichung der beiden Texte in der Anordnung der einzelnen Abteilungen der Schrift. Von dieser zunächst zu handeln, haben wir um so mehr Veranlassung, je leichter sich mit der Erörte-

*) Eigentlich entspricht Mansi VII, p. 825—830 nur Migne, col. 1824D—1837B. Da Mansi aber (vgl. p. 823) nur einen Auszug aus den Citaten geben will, so ist zunächst anzunehmen, dass die bei Mansi fehlenden Citate — so der ganze Abschnitt 1837B—1842B — uur bei Mansi, nicht aber in dem cod. Marcianus fehlen. Für den Abschnitt 1804D—1824D ist dies sicher anzunehmen auf Grund der Vorbemerkungen Mansi's: *objiciunt praeterea Eutychemi vocabulum hoc duarum in Christo naturarum novum esse et nusquam nec in sacris litteris, nec a sanctis patribus usurpatum; quod ut refellat Leontius in medium affert plura veterum patrum oracula etc.*

**) Migne 1873B, 10—C, 7 fehlt vielleicht auch in der Handschrift Mansi's, denn es ist eine Doublette zu 1865B. Über 1876A, 11—B, 6 siehe unten.

***) Migne 1857B hat Mansi (861 E) wohl ausgelassen.

rung der Disposition eine Übersicht über den Inhalt der Schrift verbindet.

Die Abweichung in der Anordnung innerhalb der beiden Texte zu veranschaulichen, teile ich den ganzen Abschnitt bei Migne, der bei Mansi seine Parallelen hat, d. h. col. 1S04D—1902A. auf Grund der oben gewonnenen Vergleichungsergebnisse in 5 Abschnitte: 1) 1S04D—1S53A. S. 2) 1S53A, 9—1S64A. 2. 3) 1S64A, 3—1S76A. 10. 4) a: 1S76A, 11—B, 6. b: 1S76B, 7—10. c: 1S76B. 11—C. 4. d: 1S76C, 5—C, 15. 5) 1S76D—1902A. — Von diesen Abschnitten fehlen in dem Mansi'schen Texte 4^a und 4^d; ob auch in der Handschrift, davon wird unten die Rede sein. Die Reihenfolge der Abschnitte bei Mansi ist: 5. 1. 3. 2. 4^b. 4^c. Welche Reihenfolge ist die ursprüngliche? Bei Beantwortung dieser Frage muss man aus Gründen, die sogleich erhellen werden, von dem Abschnitt 4^d ausgehen. Derselbe lautet:*)

„In dem Bestreben, ihnen gegenüber möglichst keine der gehässigen Einwendungen gegen uns unerwidert zu lassen, will ich [*παραγγόροντες*, mit dem Coniunctiv *ἀποτεματίσωμεν* verbunden, kann nur futurisch übersetzt werden] auch die Klagen gegen uns, welche sie der dogmatischen Erörterung beizugeben pflegen [welche sie in dem *λόγος*, d. i. in der Verhandlung mit ihnen, so vorbringen, wie der Chor in den Comödien die Parabase], anführen und dann diese Widerlegung des kirchenfeindlichen Lügengewebes zum Abschluss bringen. Da sie nämlich ihre eignen Gedanken weder mit dogmatischen Gründen erweisen, noch durch Zeugnisse aus der Schrift und aus den Vätern begründen können, so führen sie schliesslich unter den Gründen für ihre Trennung von uns folgende an.“

Dieser Abschnitt ist, wie sein Inhalt zeigt, eine Einleitung zu der Erörterung der 1S76Dff. besprochenen historischen Ar-

*) *Μηδὲν δὲ ἀνευρέσμενον καταλαβὲν ὡς οἰόντες σπουδάζοντες ἀπὸ τῶν τῆς πρός ἡμᾶς γίνεσθαι προμασιμάτων, καὶ τὰς ἐν παραβάσει τοῦ λόγου εἰσθνήας ἀπὸ τῶν προσφέρεσθαι μέμψεις καθ' ἡμῶν παραγγόροντες, ἐνταυθοῖ ποῦ τὸν ἔλεγχον τοῦ κατὰ τῆς ἐκκλησίας ψεύδους ἀποτεματίσωμεν· ἐπεὶ γὰρ μήτε ἀποδεικτικῶς ἐπιχειρήμασι παραστήσαι, μήτε γραφικῶς ἢ πατρικῶς μετρηρίμασι βεβαιῶσαι τὰ οἰκτῆρα φρονήματα δεδύρηται, ἐν ἐσχολογραφίᾳ τῶν αἰτιῶν τῆς ἀφ' ἡμῶν ἐκγοιτήσεως, φασὲν ἔτι·*

gumente der Monophysiten. Diese gehört also an den Schluss des Werkes, wenn der Abschnitt 4^d ursprünglich ist. Bei Mansi fehlt er, und zweifellos auch in der Handschrift, denn in dem von Mansi benutzten cod. Venet.-Marc. ist für diesen Abschnitt gar kein Platz, da in ihm der Abschnitt Migne, 1876 D ff. (Nr. 5) allen andern vorangeht. Dennoch kann an der Ursprünglichkeit dieses Abschnittes nicht gezweifelt werden, weil er über die ursprüngliche Disposition der ganzen Schrift uns Aufschlüsse giebt, die über die jetzt vorliegende Gestalt des Werkes hinansweisen, doch aber durch das, was uns vorliegt, völlig bestätigt werden. Die ganze Schrift hat ursprünglich aus drei Teilen bestanden, deren erster die dogmatischen Gründe der Monophysiten widerlegte, deren zweiter ihren Schrift- und Traditionsbeweis zu erschüttern versuchte, deren dritter auf die andern, zumeist historischen Gründe eingieng, durch welche die Monophysiten ihre Trennung von der Kirche rechtfertigten. Der zweite dieser Teile liegt in den oben als Abschnitt 1, 2, 3 bezeichneten Ausführungen bei Migne, 1804 D—1876 A = Mansi, S25—868 (und in den hieher gehörigen, später genauer zu besprechenden Teilen des Abschnitt 4) uns vor. Von dem ersten ist uns in den bei Mansi nicht abgedruckten, aber nach dem Katalog der Marciana auch in seiner Handschrift enthaltenen 63 *ἀπορίαι* nur noch ein kleiner Teil erhalten, denn zweifellos deutlich zeigt, wie schon oben S. 165 erwähnt ist, der Anfang derselben, dass eine weit umfangreichere Widerlegung der dogmatischen Bedenken der Monophysiten vorangegangen ist. Dies bestätigt auch der Eingang des zweiten Teiles (1804 D). Der ihn bildende Satz: *Ἀλλὰ τί ἡμᾶς, φασί, παρταχόθειν περιτρέχοντες, εἰς τὴν ὑμετέραν δόξαν συνελαύρετε;* würde auf eine lächerliche Selbstüberschätzung des Verfassers hinweisen, wenn nur die 63 *ἀπορίαι* ursprünglich vorangegangen wären. Je besser aber der 1804 D beginnende Teil an den ursprünglich weit inbhaltsreicheren ersten Teil sich anschliesst, desto sicherer ist es, dass der Abschnitt 4^d (1876 C, 5 ff.), der rückblickend den 1804 D beginnenden Abschnitt über die *γραμμά* und *πατριὰ μαρτυρήματα* als zweiten Teil des Ganzen erscheinen lässt, ursprünglich ist, und dass demnach der Abschnitt 5 bei Mansi und, nach Mansi's ausdrücklichen Angaben (p. 799, praemonitio) zu urteilen, auch in seiner Handschrift an durchaus falscher Stelle steht. Der Abschnitt 5 gehört nach

der aus 4^d erkennbaren Disposition des Verfassers an den Schluss des Ganzen, hat also bei Migne seine richtige Stellung.

Doch damit sind noch nicht alle Differenzen der Anordnung bei Migne und Mansi erledigt. Über den ersten und dritten Hauptteil des Ganzen ist freilich hier nichts mehr zu sagen. Denn Mansi hat das in seiner Handschrift enthaltne, bei Migne col. 1769—1804 gedruckte Fragment des ersteren, die 63 *ἀπορίαι*, ungedruckt gelassen, und in dem dritten Hauptteile, dem fünften der oben genannten Abschnitte, zu dem nach Obigem 4^d als Einleitung hinzuzunehmen ist, stimmen die Handschriften von Mai-Migne und Mansi bis auf ganz unbedeutende variae lectiones vollständig überein. Wie aber war ursprünglich die Disposition des zweiten Hauptteiles? War die Reihenfolge der Abschnitte so wie bei Migne: 1. 2. 3. 4^{abc}, oder so wie bei Mansi: 1. 3. 2. 4^{bc}, oder hat keiner der Texte das Ursprüngliche? Die Frage kann zwar nicht mit völliger Sicherheit, aber doch mit grosser Wahrscheinlichkeit beantwortet werden.

Der zweite Hauptteil soll die monophysitische Behauptung widerlegen, dass die Zweinaturenlehre eine Neuerung sei, welche keine Tradition für sich habe (vgl. 1876C und 1804D—1805A). Nach einleitenden Ausführungen, in denen gelegentlich auch die Stellung der heiligen Schrift zu der monophysitischen Frage erörtert wird, stellt der Verfasser 1817A eine Reihe von dyophysitischen Citaten der Orthodoxen in Aussicht, welche die Monophysiten für sich in Anspruch nehmen. Diesen Citaten, so sagt er, wolle er Zeugnisse monophysitischer Väter beifügen, welche dasselbe bewiesen, d. h. welche gleichfalls die dyophysitische Lehre der in Rede stehenden orthodoxen Väter bezeugen könnten. Dementsprechend folgen 1817C—1841A fin. Citate aus verschiedenen orthodoxen Vätern, ihnen reihen sich 1841B—1849C, 1 Anführungen an aus den Werken der Monophysiten Amphiloehius, Severus und Timotheus Aulurus. 1849C, 2—1853A, 8 sind ganz unverkennbar Schlussbemerkungen zu dem bis jetzt behandelten Unterteile des zweiten Hauptteiles. Doch was folgt nun, da wir am Ende des oben als Nr. 1 bezeichneten Abschnittes stehen? Folgt nun Abschnitt 2 bei Migne (1853ff.)? oder folgt der bei Mansi vorangestellte Abschnitt 3 (Migne, 1864A, 3ff.)?

Suchen wir Auskunft in dem das Folgende ankündigenden Schlusssatze des Abschnitts. Derselbe lautet völlig übereinstim-

mend in beiden Texten: „Soviel hierüber. Es bleibt uns noch übrig zu sehen, welcher Art die Äusserungen [δόγματα] der Väter sind, welche, wie sie sagen, ausdrücklich eine Natur des Herrn lehren und die Zweinaturenlehre [τὰς δύο φύσεις] völlig verwerfen.“*)

Wir sehen aus dem λοιπόν, dass der zweite Hauptteil nur noch diese eine Unterabteilung hat. In der That folgen auch in beiden Texten nur noch monophysitisch klingende Väterstellen, welche von Erklärungen des Verfassers begleitet werden, die ihre Unechtheit oder ihre Unverfänglichkeit darthun. Nur die Reihenfolge dieser Väterstellen ist eine verschiedene. Bei Mansi folgen zunächst die Citate aus den nach des Verfassers Ansicht von den Apollinaristen gefälschten Schriften des Athanasius, Julius und Gregorius Thaumaturgos (oben: Abschnitt 3), dann lauter Cyrillecite, deren monophysitischen Schein der Verfasser zu beseitigen sich bemüht (oben: Abschnitt 2 und 4^{bc}). Bei Migne werden die Cyrillecite vorangestellt, welche den oben abgegrenzten Abschnitt 2 füllen, dann folgen die apollinaristischen Fälschungen (oben: Abschnitt 3), diesen wird der wenige Zeilen umfassende Abschnitt 4^a. ein monophysitisch klingendes Citat aus Gregor von Nyssa, angehängt, und den Schluss macht das den Abschnitt 4^{bc} bildende Cyrillecitat mit den zu ihm gehörigen Bemerkungen des Verfassers. — Sinnlos ist keine der beiden Anordnungen, und deshalb ist wohl nicht mit völliger Sicherheit gegen den Migne'schen Text zu entscheiden, der sich bis jetzt als der bessere erwiesen hat. Allein wahrscheinlich ist doch, dass in diesem die Reihenfolge gestört ist. Denn dass der Abschnitt 4^{bc} den ganzen Teil abschliesst, beweist die Übereinstimmung beider Texte und mehr noch die dem Cyrillecit (4^b) angefügte Auseinandersetzung des Verfassers (4^c). Nun ist es aber doch gewiss wahrscheinlicher, dass die Citate aus Cyrill ursprünglich alle nebeneinander gestanden haben wie bei Mansi, als dass schon ursprünglich die apollinaristischen Fälschungen sich so zwischen dieselben eingeschoben haben, wie es im Migne'schen Texte der Fall ist. Überdies war es bei weitem

*) Καὶ περὶ μὲν τοῦδε τάδε. Λοιπὸν δὲ ἴδωμεν, οἷά ἐστιν καὶ ἅ φασι αὐτοὶ σαφῶς μίαν φύσιν τοῦ κυρίου λέγειν καὶ τὰς δύο ἀπαγορεύειν φύσεις παντελῶς πατρικὰ δόγματα (Migne, 1853A).

wirksamer, den Abschnitt über die *dieta probantia* der Monophysiten mit der Erörterung jener Fälschungen zu beginnen, als mit den Citaten aus Cyrill, deren monophysitischer Schein den Orthodoxen höchst unangenehm war. Der Abschnitt 4^a wäre dann dem dritten unmittelbar anzufügen; von Mansi ist er wohl nur ausgelassen, weil dem Citat an sich kein Interesse zukommt (vgl. das „argumentum“, Mansi, p. 523). Wahrscheinlich ist also die Reihenfolge der Abschnitte ursprünglich die folgende gewesen: 1. 3. 4^a. 2. 4^{bcd}. 5.

Der dritte Hauptteil, Abschnitt 5, Migne, col. 1576D — 1902A, scheint vollständig erhalten zu sein. Die zurückgewiesenen monophysitischen Argumente sind zunächst Gründe gegen das Chalcedonense, welche der Geschichte desselben entnommen sind (— 1559A), dann folgt die Erörterung dreier Gründe allgemeinerer Art: die Monophysiten werfen der Kirche vor, dass ihre Bischofswahlen (*χειροτονίαι*) vielfach durch Simonie zustande gekommen seien (1559B—1593C), berufen sich darauf, dass sie ihre Überzeugung festzuhalten, sittlich verpflichtet seien (1593C — 1596B), und machen endlich (1596B ff.) die bei ihnen geschehenen Wunder als göttliche Bestätigung ihrer Lehre geltend.

Ob das erhaltene Stück des ersten Hauptteiles, die 63 *ἀπορίαι*, uns den Schluss des ersten Hauptteiles in ursprünglicher Gestalt aufbewahrt hat, darüber ist ein Urteil, wie mir scheint, unmöglich. Der gänzliche Mangel einer erkennbaren Disposition innerhalb dieser 63 *ἀπορίαι* und die mancherlei Wiederholungen (vgl. Nr. 4, 21 und 48; 5, 12 und 40; 17 und 26; 36 und 41; 16 und 20; 22 und 61; 53 und 58) erwecken allerdings den Verdacht einer Interpolation. Da aber der ganze Abschnitt nur ein Anhängsel zum ersten Hauptteile ist, so darf man an die Disposition nicht die strengsten Anforderungen stellen, und weiter ist bei Schriftstücken, wie diese 63 *ἀπορίαι* es sind, schon seit dem sechsten Jahrhundert die Abhängigkeit von Vorgängern oft eine so grosse, dass auch bei nicht interpolierten Compositionen oder Compilationen der Schein entstehen kann, als hätten Interpolationen stattgefunden.

Soviel über das Verhältnis des vorliegenden Textes der Schrift contra Monophysitas zum ursprünglichen. Wenden wir uns nun zur Verfasserfrage.

Es drängen sich inbezug auf diese bei näherer Betrachtung der Schrift contra Monophysitas zwei verschiedenartige Beobachtungen mit fast gleicher Stärke auf: die Schrift steht offenbar in Beziehung zu Leontius von Byzanz, kann aber doch, so wie sie jetzt vorliegt, nicht von ihm herrühren.

Um das Letztere zu beweisen, kann man auch hier sich auf die Sprache berufen. Sie hat manche Ähnlichkeit mit der des Leontius, unterscheidet sich aber von ihr in eben dem Masse, in der sie der Sprache der Bücher adv. Nestorianos ähnelt. Auch auf die Dispositionslosigkeit und auf die vielen Wiederholungen in den 63 *ἀπορίαι* kann hingewiesen werden. Leontius von Byzanz schreibt präciser, geordneter, inhaltsschwerer als der Verfasser der vorliegenden Schrift contra Monophysitas.

Doch glücklicherweise haben wir nicht nötig, diese sprachlichen Argumente, die schwer unwidersprechlich zu machen sind, hier besonders in den Vordergrund zu schieben. Denn wir haben ein völlig unanfechtbares Argument gegen die Abfassung der vorliegenden Schrift contra Monophysitas durch Leontius von Byzanz, dasjenige nämlich, das aus der Abfassungszeit der Schrift contra Monophysitas sich ergibt.

Fabricius (Fabricius-Harles VIII, p. 318) urteilte freilich, der Verfasser unserer, ihm nur aus einem Handschriftenkatalog der Palatina und aus den Mitteilungen bei Canisius (Canisius-Basnage I, p. 530 sq.) bekannten Schrift müsse gelebt haben „in fine saeculi quinti aut sexti initio, quia postrema omnium synodum laudat Chalcedonensem“. Die Thatsache, auf der dies Urteil fusst, ist allerdings unbestreitbar; das Concil von 553 wird in der Schrift contra Monophysitas nicht erwähnt, das Chalcedonense steht noch im Mittelpunkt der Discussion. Doch der Schluss, den Fabricius aus dieser Thatsache zog, ist unrichtig. Die Erwähnung der *Ἱεροβιτῶν ἀίρεσις* (col. 1900 Cf.) und ihres Begründers Jacobus (Baradaeüs, Bischof von 543—578, vgl. Kleyn, Jacobus Baradaeüs. Leiden 1882, S. 53 und 88) weist, da Jacobus Baradaeüs hier weit eher als eine Grösse der Vergangenheit erscheint, denn als ein Häretiker der Gegenwart, mindestens in die beiden letzten Jahrzehnte des sechsten Jahrhunderts. Da nun andererseits bei Erwähnung der Sarazenen (col. 1900) vom Islam noch nichts verlautet, auch von dem monotheletischen Streite und dem, was ihm unmittelbar vorhergieng,

sich keine Spur zeigt, so ist die Schrift contra Monophysitas nach ihren Schlusssausführungen in die Zeit zwischen ca. 580 und [640 oder vielmehr] ca. 620 zu setzen. Dass die Schlusssausführungen ein späterer Zusatz seien, ist durch nichts nahe gelegt, sie zeigen im Gegenteil entschieden schriftstellerische Verwandtschaft mit der übrigen Masse der Schrift, insonderheit z. B. mit den Ausführungen am Eingang des zweiten Teiles (col. 1805). Es bestätigt sich auch die aus dem Schluss gewonnene Datierung noch an andern Stellen der Schrift: Severus von Antiochien erscheint z. B. 1868D als einer der *παλαιότεροι ἀρεσούωχα*, und die Erwähnung der Franken (1805C) und der Longobarden (1896C) passt, obwohl sie allenfalls auch schon in Justinian's Zeit erklärlich wäre, dennoch entschieden besser in die Zeit nach ca. 580. Ist demnach als sicher anzunehmen, dass die Schrift contra Monophysitas in ihrer jetzigen Gestalt nicht vor ca. 580 entstanden ist, so kann nicht Leontius von Byzanz ihr Verfasser sein, denn dieser kann, wie schon oben (S. 143) in anderem Zusammenhange hervorgehoben ist, damals nicht mehr litterarisch thätig gewesen sein.

Diesem Resultat tritt nun aber, wie schon bemerkt, in eigen tümlicher Weise die Wahrnehmung entgegen, dass zwischen der Schrift contra Monophysitas und Leontius von Byzanz enge Beziehungen unzweifelhaft bestehen. Indem ich dies ausführe, habe ich zunächst auf fünf Punkte die Aufmerksamkeit der Leser zu lenken.

1) Zunächst ist daran zu erinnern, dass, wie schon oben gezeigt ist, die Schrift contra Monophysitas wahrscheinlich von demselben Verfasser herrührt, wie die Bücher *adv. Nestorianos*. Da diese überarbeitet worden sind, ist der leontianische Ursprung ihrer Grundschrift allerdings kein zwingender Beweis für die Herkunft der Schrift contra Monophysitas von Leontius, weil nicht mit völliger Sicherheit nachgewiesen werden konnte, dass schon die Grundschrift der Bücher contra Nestorianos mit contra Monophysitas verbunden war; beachtenswert aber bleibt dies Argument dennoch.

2) Zweitens ist auch hier die handschriftliche Überschrift *τοῦ παρούγου μοραζοῦ Λεοντίου* geltend zu machen. Dass dieselbe, wenn andre Gründe für die Autorschaft des Leontius von Byzanz sprechen, zur Unterstützung derselben dienen kann, obwohl der

Mönch Leontius hier als Hierosolymitanus bezeichnet wird, darauf ist in ähnlichem Zusammenhange schon oben hingewiesen (S. 171). Doch darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass, seit die Bücher *adv. Nestorianos* für uns als eine Bearbeitung einer Schrift des Leontius von Byzanz gelten, die Annahme, ein von Leontius von Byzanz verschiedener Leontius von Jerusalem sei der Bearbeiter dieser ältern Schrift, etwas von Künstlichkeit verloren hat. Wollte man Ähnliches für die Schrift *contra Monophysitas* annehmen, so würde diese Annahme daran eine Stütze haben, dass in der That der Verfasser der vorliegenden Schrift *contra Monophysitas* ein Hierosolymitanus gewesen ist, wenigstens in der Nähe Jerusalems gelebt hat (col. 1900A). Wenn freilich die Herkunft der dann anzunehmenden Grundschrift der Schrift *contra Monophysitas* von Leontius von Byzanz mit andern Gründen erwiesen werden könnte, so wäre die Vermutung, ein Leontius von Jerusalem sei der Überarbeiter gewesen, auch hier eine unnatürliche Künstlichkeit.

3) An dritter Stelle ist auf die enge Gedankenverwandtschaft und die wesentliche Gleichheit des dogmatischen Standpunktes hinzuweisen, welche zwischen den Büchern *adv. Nest. et Eut.*, der *Epilysis* und den *triginta capita* des Leontius von Byzanz und den 63 *ἀπορίαι* der Schrift *contra Monophysitas* zu beobachten ist. Allerdings erklärt sich ein grosses Mass von Verwandtschaft so leicht aus der Gleichheit des Stoffes, dass den meisten Parallelen beweisende Kraft nicht zukommt. Doch scheinen mir die in dem folgenden Parallelenverzeichnisse durch den Druck hervorgehobenen Parallelen in der That dafür beweisend, dass der Verfasser der 63 *ἀπορίαι* entweder mit Leontius identisch ist, oder eine leontianische Schrift bearbeitete, oder wenigstens leontianische Schriften, wenn auch sehr frei, so doch sehr ausgiebig benutzte. Die Parallelen sind, soweit sie mir aufgefallen sind, folgende:

Zu *ἀπορία* 1 vgl. *trig. cap. 1* und 2, *adv. Nest. et Eut.*, col. 1293A: zu 2 vgl. den Gebrauch der auch von Johannes Damascenus benutzten und *Dialect.*, c. 16 (Lequien I, p. 31) erläuterten Begriffe *συνόρθιος* und *ὁμόρθιος* in der *Epilysis*, 1921C und 1925AB: zu 3 vgl. *trig. cap. 9* und *Epilysis* 1933C; zu 4 vgl. *adv. Nest. et Eut.* 1292B; zu 5 —; zu 6 vgl. *adv. Nest. et Eut.* 1336C; zu 7 vgl. *trig. cap. 26*; zu 8

vgl. Epilysis 1936A: zu 9 vgl. adv. Nest. et Eut. 1345D: zu 10*) vgl. Epilysis 1932A ff. und adv. Nest. et Eut. 1296C ff.: zu 11 —: zu 12 —: zu 13 vgl. adv. Nest. et Eut. 1289A: zu 14 —: zu 15 vgl. trig. cap. 30; zu 16 vgl. trig. cap. 3: zu 17 vgl. trig. cap. 23: zu 18 vgl. trig. cap. 24 und 25 und adv. Nest. et Eut. 1288A—C: zu 19 vgl. trig. cap. 19; 20 ist neben 16 nur eine Wiederholung; zu 21 vgl. trig. cap. 27, adv. Nest. et Eut. 1296A, Epilysis 1928A: zu 22 vgl. Epilysis 1917 ff. und adv. Nest. et Eut. 1292B: zu 23 vgl. adv. Nest. et Eut. 1277C: 24 hängt mit 23 eng zusammen: zu 25 vgl. trig. cap. 22: zu 26 vgl. trig. cap. 23: zu 27 vgl. trig. cap. 10; zu 28 vgl. trig. cap. 10: zu 29 —: zu 30 vgl. adv. Nest. et Eut. 1293AB: zu 31—33 —: zu 34 vgl. die bei 18 angeführten Stellen: über 35 siehe Nr. 21: zu 36 vgl. trig. cap. 19: zu 37—41 sind besondere Parallelen um so weniger zu bemerken, je weniger die hier ausgesprochenen Gedanken neben den früher

*) Diese zehnte *ἐπιτομία* hat ein besonderes Interesse nicht nur, weil gerade hier die Parallelen besonders auffällig sind, sondern auch deshalb, weil sie zeigt, dass dem *ἐπιτομία* oder *θεωρία μόνῃ διαζούειν* ein orthodoxer Sinn untergeschoben werden kann (vgl. Anathem. VII syn. Const. ann. 553, Mansi IX, p. 381 und oben S. 47). Da der griechische Text nicht leicht schnell zu verstehen ist, lasse ich hier eine kürzende Reproduction dieser Nummer folgen:

Die, welche eine Zweiheit der Naturen nur *ἐπιτομία* anerkennen, sind zu fragen, ob sie die *διαφορὴ φυσική* des Sichtbaren und Unsichtbaren auch nur *ἐπιτομία* sehen. Wenn sie diese *διαφορὴ* nicht *ἐπιτομία*, sondern *αἰσθησέει* wahrzunehmen behaupten, dann machen sie sich des Unsinnsschuldig, das Unsichtbare sinnlich wahrnehmen zu wollen. Lassen sie aber diese *διαφορὴ* auch *ἐπιτομία* wahrgenommen werden, so ist zu beachten, dass *ἐπιτομία* ein Doppeltes bedeutet. *Ἐπιτομία* bezeichnet nämlich sowohl die auf die inneren Beziehungen des Seienden und auf das Übersinnliche gerichtete receptive Thätigkeit des vorstellenden Verstandes (*ἐπιτομία ἀληθής: ἢ τῶν ὄντων φυσική καὶ τῶν ἐπέε αἰσθησέει καταληπτὴ ἐπιτομία*), als auch die phantastisch productive Thätigkeit desselben (*ἐπιτομία ψευδής: ἢ τῶν μὴ ὄντων ἀναπλαστικὴ ἐπιτομία*). Unterscheiden sie nun die physische Differenz der Naturen und die Zweiheit derselben mit derselben *ἐπιτομία*, so ist entweder die Zweiheit ebenso wirklich wie die Differenz, oder letztere so unwirklich wie die Zweiheit. Unterscheiden sie aber die Differenz zwar mit der *ἐπιτομία ἀληθής*, die Zweiheit aber mit der *ἐπιτομία ψευδής*, weshalb bleiben die Väter dann bei der Zweiheit der Naturen stehen, anstatt von 3 oder 10 oder mehr Naturen zu sprechen?

entwickelten wirklich neu sind, vgl. 40 mit 12, 41 mit 36: zu 42 vgl. trig. cap. 16: zu 43 vgl. Epilysis 1936B. Von 44—63 gilt teils das zu 37—41 Bemerkte — vgl. z. B. 48 mit 4 und 21, 53 mit 10, 58 mit 53 und 10, 59 mit 42 und 63, 61 mit 22 —, teils finden sich hier z. B. in Nr. 46, 49 und 50 Gedanken, deren Form ich sonst bei Leontius nicht nachweisen kann.

4) Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den col. 1817 C ff. folgenden patristischen Citaten. Unter den hier benutzten Schriftstellern sind nur wenige, die nicht auch adv. Nest. et Eut. citiert werden, mehrfach sind auch die Citate selbst ganz oder teilweise identisch. Auch hier stehen wir daher vor dem Trilemma: entweder ist Leontius von Byzanz der Verfasser der Schrift contra Monophysitas, oder der Verfasser der vorliegenden Schrift contra Monophysitas bearbeitete eine leontianische Grundlage, oder endlich er schrieb in sehr weit gehender Weise den Leontius aus. Das Nähere über das Verhältnis der patristischen Citate in contra Monophysitas zu denen in adv. Nest. et Eut. (im lat. Text bei Canisius-Basnage I) mag die folgende Aufzählung der contra Monophysitas citierten Väter ausweisen. Die Namen der auch adv. Nest. et Eut. citierten Schriftsteller (vgl. den Index derselben bei Fabricius-Harles VIII, p. 314 sqq.**) sind gesperrt gedruckt, die Übereinstimmung in den Citaten selbst ist in Klammern angegeben. Vollständigkeit der Angaben habe ich angestrebt, aber nicht ängstlich controliert.

Ambrosius (von 9**) Citaten 5 auch adv. Nest. et Eut., vgl. contra Monoph., col. 1825 D und adv. Nest. et Eut. bei Canisius-Basnage I, p. 553; 1837 A und ibid.: 1837 B und ibid.: 1837 C und ibid.: 1837 C und 552) — Amphilochius (von 3 Citaten 2, beide 1837 C, auch adv. Nest. et Eut. 553) — Amphilochius Sidensis, ein Monophysit. den anzuführen adv. Nest. et Eut. jede Veranlassung fehlte: hier 1841 B findet sich

*) In diesem Index ist jedoch auch die Schrift adv. fraudes mit berücksichtigt.

**) Die Zahl der Citate ist im Folgenden oft schlecht anzugeben, weil man oft zweifelhaft sein muss, ob zwei Citate, die durch ein *μετὰ ζαχάρια τοῦ αὐτοῦ* oder dergleichen verbunden sind, als ein Citat oder als zwei angesehen werden müssen. In der Regel sind Citate derart im Folgenden als eines gerechnet. Streng durchführbar aber ist das aus verschiedenen Gründen nicht.

ein kurzes Citat aus einem sonst unbekanntem Brief desselben — Athanasius (von 4 Citaten eines, 1S17C, anscheinend z. T. identisch mit adv. Nest. et Eut., 550) — Augustin (das 1S37D befindliche einzige Citat ebenso adv. Nest. et Eut. 554) — Basilius (von ihm drei adv. Nest. et Eut. nicht vorkommende Citate) — Cyrillus Alexandrinus (von mehr als 37 [s. die Anmerkung S. 186] Citaten nur 3 adv. Nest. et Eut. nachweisbar: 1S23D und 1S29 A auf p. 559, 1S40B auf p. 556) — Cyrillus Hierosolymitanus (1S36 A ein Citat, verschieden von dem einzigen in adv. Nest. et Eut.) — Ephraem Syrus (1S25C ein Citat aus demselben Buch. aus dem adv. Nest. et Eut. 554 ein Citat entnommen ist) — Eusthathius Antiochenus — Flavianus Antiochenus (1S40 A zwei Citate, die auch adv. Nest. et Eut. 555 sich finden) — Flavianus Constantinopolitanus (1S44C und 1S55D ff. aus seinem Glaubensbekenntnis) — Gregorius Nazianzenus (8 Citate, von denen 5, nämlich 1S18C, 1S20AB, 1S20D, 1S21 B und 1S21 C adv. Nest. et Eut. 551, 548, 551, 551, 551 gleichfalls angeführt sind) — Gregorius Nyssenus (6 Citate, von denen zwei, 1S21D und 1S33D, adv. Nest. et Eut. 551 und 552 ihre Parallelen haben) — Gregorius Thaumaturgos (*κατὰ μέρος πιστίζε*: über diese und die andern apollinaristischen Fälschungen siehe unten S. 191 f.) — Hilarius 1S36D zwei auch adv. Nest. et Eut. 552 vorkommende Citate — Hippolyt (1S36C ein auch adv. Nest. et Eut. 550 nachweisbares Citat) — Johannes Chrysostomus (4 Citate, von denen in adv. Nest. et Eut. verschieden) — Isidorus Pelusiota (col. 1S28, 1S36 und 1S40 drei auch adv. Nest. et Eut. 555 beigebrachte Citate) — Julius Romanus (neben 3 Citaten, die als apollinaristisch bezeichnet werden, 1S28 A eines, das adv. Nest. et Eut. 552 unter derselben auf Entlehnung von Cyrill hinweisenden Überschrift gebracht wird) — Justinus Apologeta (1S25 CD ein Sammelcitat, das adv. Nest. et Eut. 549 seine Parallelen hat) — Leo Romanus — Paulus Eusebius (1S28D ein Citat, das adv. Nest. et Eut. 557 nebst einem andern mit ganz ähnlicher weitläufiger Einführungsformel sich findet) — Petrus Alexandrinus (col. 1S36 ein Citat, das auch adv. Nest. et Eut. 550 sich findet) — Polemo Apollinarista (1S64C) — Proclus Constantinopolitanus 1S36 B und C zwei Citate, die auch adv. Nest. et Eut. 548 und 555 vorkommen) — Severianus Gabalae (ein adv. Nest. et Eut. nicht

nachweisbares Citat 1836 B) — Silvester Romanus (1836 BC ein adv. Nest. et Eut. nicht vorkommendes Citat) — Severus Antiochenus (ca. 12 Citate: diesen Häretiker zu citieren, fehlte adv. Nest. et Eut. die Veranlassung) — Timotheus Aelurus (ein Citat, vgl. das eben über Severus Gesagte) — Theodotus Antiochenus (1836 A ein Citat, das adv. Nest. et Eut. keine Parallele hat).

5) Entscheidend für die Beurteilung der Schrift contra Monophysitas ist das Verhältnis derselben zu der Schrift de sectis. Drei Hauptteile, so sahen wir oben (S. 178), umfasst die Schrift contra Monophysitas, deren erster, unvollständig erhaltener, den ἀποδεικτικαὶς ἐπιχειρήμασι der Monophysiten entgegentrat, während der zweite gegenüber den γραμμοῖς und πατρικοῖς μαρτυρήμασι derselben die Sache der Orthodoxie verteidigte, und der dritte auf andre, zumeist historische Gründe eingieng, durch welche die Monophysiten ihre Trennung von der Kirche zu rechtfertigen versuchten. Ganz dieselbe Disposition fanden wir (vgl. oben S. 138) in de sectis Actio VI, VII und VIII, vgl. Actio VI init. col. 1233 B: Μετὰ τὰ εἰρημέρα γέρε καὶ περὶ ἐπιχειρημάτων τινῶν, ἄπερ κοινῶς πρὸς τὴν ἐκκλησίαν λέγουσι πάντες οἱ διακρινόμενοι, μισρὰ διαλάβωμεν. Μιλωμεν δὲ αὐτὰ τριχῆ, ἐπειδὴ τὰ μὲν αὐτῶν ἱστορικά εἶσιν, ἐκ τῶν πραχθέντων τῆ ἐν Χαλκηδόνι συνόδῳ λαμβανόμενα, τὰ δὲ ἀπὸ συλλογισμῶν καὶ περιουσίας, τὰ δὲ ἀπὸ χρήσεων. Dieser Disposition entsprechend antwortet Actio VI auf die ἱστορικά ἐπιχειρήματα, Actio VII auf die ἐπιχειρήματα ἀπὸ συλλογισμῶν, Actio VIII auf die ἐπιχειρήματα ἀπὸ χρήσεων. Schon diese Übereinstimmung in der Disposition weist auf Identität der Verfasser oder auf ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Schriften. Dass die Schrift contra Monophysitas von de sectis abhängig sei, oder umgekehrt, ist, da beide Schriften ungefähr gleichzeitig sind, unwahrscheinlich. Nun haben wir aber oben (S. 162) gesehen, dass in de sectis Actio VI und VII die Vorlage der Schrift de sectis, die σχόλια Λεοντίου, besonders deutlich durchklingen. Es muss daher bei der eingehenderen Untersuchung da, wo wir über den Text de sectis hinaus auf die σχόλια Λεοντίου zurückgreifen können, auch deren Text zur Vergleichung mit contra Monophysitas herangezogen werden.

Inbezug auf den ersten Hauptteil der Schrift contra Mo-

nophysitas ist, wenigstens bis jetzt, die Möglichkeit einer nähern Vergleichung nicht gegeben, da von demselben nur ein Anhängsel, die 63 ἀπορίαι, erhalten sind (vgl. jedoch § 14).

Dem zweiten Hauptteil der Schrift contra Monophysitas (col. 1804D—1876C), über dessen ursprüngliche Anordnung das oben (S. 179 ff.) Gesagte zu vergleichen ist, entspricht de sectis Actio VIII. Den hier bearbeiteten Text der σχόλια kennen wir nicht, wir sind deshalb auf den Text de sectis angewiesen. Die Disposition dieser Actio VIII ist folgende:

Von den Gründen, welche die Monophysiten anführen, τὰ μὲν (I) εἶσιν ἀφ' ὧν οὐκ εἶπεν ἡ σύνοδος· τὰ δὲ (II) παραφέρουσι πρὸς πίστιν τοῦ οἰκείου δόγματος· τὰ δὲ (III) ἀφ' ὧν εἶπεν (Migne, 86, col. 1252B).

Ad I werden 3 von den Vätern gebrauchte termini genannt, deren Erwähnung durch die Synode zu Chalcedon die Monophysiten vermissen, nämlich

- 1, der terminus καθ' ἐπόστεισιν ἔρωσις.
- 2, der terminus μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαροζομένη,
- 3, der terminus ἐκ δύο φύσεων.

Nur in bezug auf 1. wird 1252CD einiges bemerkt, sodann folgt gleich der Übergang zum Zweiten.

Ad II wird gesagt, dass die Monophysiten χορήσειε πολλὰς παραφέρουσι, besprochen aber wird nur

1. col. 1252D—1253C das cyrillische μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαροζομένη. Von hier wird mit dem Satze: πρῶτος ἐν ὀρθοδόξοις τὸ „μίαν φύσιν τ. θ. λ. σ.“ εἶπεν ὁ ἄγιος Κύριλλος· ἐν ὀρθοδόξοις δὲ εἶπομεν. ἐπειδὴ Ἀπολλινάριος πολλάκις ἔλεγε τοῦτο, der Übergang gemacht zu den apollinaristischen Fälschungen, von denen dann zunächst
- 2, col. 1253D—1256B ein Fragment aus Pseudo-Julius ad Dionysium mitgeteilt und als apollinaristisch in Anspruch genommen wird, weil
 - a) überhaupt Julius nichts geschrieben habe (οὐδὲν γέγραται τοῦ μακαρίου Ἰουλίου),
 - b) weil der dogmatische Sprachgebrauch der ep. ad Dionysium auf Apollinarios weise,
 - c) weil Gregor von Nyssa offenbar Stellen aus diesem Briefe als apollinaristisch bekämpfe,

- d) weil die Behauptung, dieser Brief sei in Ephesus von Cyrill citiert, eine Lüge sei. Dort werde ein anderer unechter Juliusbrief citiert*), dessen eigentlicher Verfasser der Apollinarist Timotheus sei.
3. col. 1256 B folgt ein ganz kurzes Citat aus der *κατὰ μέρος πίστις*, die dem Gregorius Thaumaturgos zugeschrieben wird. Für ihre Unechtheit wird geltend gemacht:
- a) *ὅτι ἀμγεβλήθη παρὰ τοῖς παλαιστοῖσι.*
 - b) der Umstand, dass Gregor von Nyssa berichte, *μηδὲν σύγγραμμα γέρεσθαι αὐτοῦ* (scil. Gregorii Thaum.), *εἰ μὴ μόνην τῆν πίστιν. ἢ κατὰ ὀπτασίαν εἶδεν.**)*
4. col. 1256 C—1257 B wird ein Citat aus dem pseudoathanasianischen *λόγος περὶ σαροζώσεως* mitgeteilt, und bezüglich desselben behauptet,
- a) dass es orthodox interpretiert werden könne,
 - b) dass es unecht sei, weil es in den gesammelten Werken des Athanasius nicht stehe, sondern separat cursiere in jenem kleinen *λόγος ..ὡς δύο γέλλων**,
 - c) dass die Erwähnung des Wortes als athanasianisch bei Cyrill contra Theodorum alte Interpolation sei. Hiermit schliesst nach kurzsilbiger Beiseitschiebung eines Erechtiuscitates [siehe dasselbe bei Mai, *Script. vet. nov. coll. VII*, p. 165] der zweite Teil.

Ad III bringt Actio IX nur eine angegriffene Äusserung der Synode von Chalcedon, der die Monophysiten (vgl. unten § 14 im Anfang) den Vorwurf gemacht haben müssen: *τετραδαδοξάζει.*

Diesem letzten Abschnitt fehlt in contra Monophysitas die Parallele. Dass aber zwischen den beiden ersten Abschnitten, namentlich dem zweiten, und contra Monophysitas eine enge Verwandtschaft besteht, wird am besten eine Übersicht über die Disposition des parallelen Abschnittes in contra Monophysitas zeigen:

Der zweite Hauptteil der Schrift contra Monophysitas will

*) Die ep. ad Prosdocium nämlich, die oben S. 84, Anm. unter Nr. 2 genannt ist, vgl. Mansi IV, p. 1188.

***) Leontius von Byzanz kennt (adv. Nest. et Eut. 1377 C) auch den Panegyricus auf Origenes als Werk des Gregorius Thaumaturgos.

der Behauptung entgegnetreten, dass die Zeugnisse [der Schrift — dies tritt fast ganz zurück — und] der Väter für den Monophysitismus und gegen das *ἐν δύο φύσεσιν* sprächen. Er zerfällt in zwei Unterabteilungen.

I. In der ersten derselben (1804 D—1849 C) wird gezeigt, dass das *ἐν δύο φύσεσιν* nicht traditionslos sei, es wird deshalb

- 1, das „athanasianische“*) *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγος* dyophysitisch erläutert (col. 1804 D—1817 B), darauf
- 2, eine lange Reihe patristischer Citate gebracht (1817 C—1849 C, orthodoxer wie monophysitischer, welche beweisen sollen, dass nicht etwa nur das *ἐκ δύο φύσεσιν*, sondern die Annahme zweier Naturen *μετὰ τῆς ἑνωσιν* die Tradition für sich habe. Sodann beginnt

II, nach einleitenden Worten (1849 C—1853 A) die zweite Unterabteilung (1853 A—1876 C, 4, und zwar wahrscheinlich (vgl. oben S. 180 f.) so, dass erst 1864 A—1876 B, 6, dann 1853 A—1864 A, endlich 1876 B, 7—C, 4 folgte. Es werden, wenn diese Annahme hinsichtlich der ursprünglichen Reihenfolge richtig ist, zunächst die apollinaristischen Fälschungen besprochen, und zwar

- 1, 1864 A—1865 A ein Fragment aus dem angeblich athanasianischen *λόγος περὶ σαρκώσεως*. Das mitgeteilte Bruchstück ist mit dem de sectis citierten identisch. Ausgeführt wird sodann,
 - a) dass diese *ζοῆσις* orthodox interpretiert werden könne,
 - b) jedoch apollinaristisch sei, wie dies α) die Kirchengeschichte des Apollinaristen Timotheus, β) ein Citat des Apollinaristen Polemon beweise,
 - c) dass Cyrill, indem er die betr. *ζοῆσις* als athanasianisch citiere, sie orthodox verstehe:

*) Da es für das Folgende von Bedeutung ist, festzustellen, dass contra Monophysitas 1804 D ff. das *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγος* als athanasianisch gilt, ist es wichtig, den Abschnitt 1805 D, Z. 11 ff. recht zu verstehen. Wenn jeder neue Terminus seiner Neuheit wegen verwerflich wäre, sagt hier der Verfasser, so würden wir auch das athanasianische *μία φύσις κτλ.* nicht annehmen können, denn vor Athanasius ist dieser Terminus nicht gebraucht.

2. a) col. 1865 B—D fin. ein Fragment aus dem vierten der oben S. 84 genannten Juliusbriefe (= Lagarde, a. a. O., S. 119, 31—37). Die Unechtheit wird behauptet
- α) weil die Römer von diesem Brief nichts wüssten,
 - β) weil Johannes von Scythopolis das aus diesem Brief entnommene dictum probans bei Apollinarios gefunden habe,
 - γ) aus dogmatischen Gründen:
- b) col. 1868 A—1873 B drei Fragmente aus dem angeblichen Juliusbrief an Dionysius, deren mittleres das de sectis mitgeteilte Bruchstück in sich fasst. Für die Unechtheit dieses Briefes wird geltend gemacht
- α) der Umstand, dass dem Dioscur und Severus, kurz den ältern Häresiarchen, der Brief unbekannt sei,
 - β) die dogmatische Anschauung des Briefes;
- c) col. 1873 BC dasselbe Citat aus dem vierten der oben S. 84 genannten Juliusbriefe, das schon col. 1865 B (siehe oben 2a) besprochen ist (vgl. oben S. 176, Anm. 2). Der apollinaristische Ursprung wird hier unter Hinweis auf den Inhalt kurz behauptet.
- 3, col. 1873 C—1876 A ein Stück aus der *κατὰ μέρος πίστις*, in dem auch der de sectis mitgeteilte Satz sich befindet. Zur Beurteilung desselben wird behauptet
- a) ἀμφιβάλλεται λίαν ἢ χοῆσις ἦδε.
 - b) sie könnte orthodox verstanden werden.

Darauf folgen dann nach Besprechung dieser apollinaristischen Fälschungen viele monophysitisch klingende Citate vornehmlich aus Cyrill (col. 1876 A—B, 1853 A—1864 A und 1876 BC), deren orthodoxer Sinn nachgewiesen wird. Soviel von dem zweiten Hauptteil der Schrift contra Monophysitas.

Für den dritten Hauptteil, 1876 D—1902 A, haben wir zur Vergleichung nicht nur den Text der Actio VI de sectis, sondern auch das ihm zugrundeliegende Stück der *σχόλια* (s. oben S. 153ff.). Man erkennt sofort, dass alles das, was dem Text de sectis eigentümlich ist gegenüber dem Text der *σχόλια*, in contra Monophysitas keine Parallele hat. Es braucht also nur das Fragment der *σχόλια* mit dem betreffenden Abschnitt in contra Monophysitas verglichen zu werden. Hier wie dort finden

wir eine Apologie des Chalcedonensischen Concils, doch fällt in contra Monophysitas vieles über den Rahmen des kurzen Fragments hinaus. In dem Fragmente werden nur drei Einwendungen gegen das Chalcedonense besprochen: 1) οἱ ἐν Χαλκηδόνι συναχθέντες παλιμβουλοὶ ἦσαν καὶ ἀλλόκοτοι, 2) εἰ οὐ διὰ πίστιν καθήρεθη Διόσκορος, τί μὴ δέχσθε αὐτόν: 3) αἰρετιζοὺς ἐδέξατο ἡ σύνοδος, — in contra Monophysitas aber werden etwa 9 weit mehr ineinander übergehende Vorwürfe der Monophysiten widerlegt. Keine der 3 Einwendungen des Fragments findet sich wörtlich auch contra Monophysitas, höchstens die zweite, denn die monophysitische Frage 1SS4C (πῶς οὖν αὐτῇ ἡ σύνοδος ἔφη Διόσκορον μὴ διὰ δόγμα καθαιρεῖντα [sic! vielleicht aus καθαιρόντα corrumpiert: statt dieses Activs wäre καθαιρεθέντα zu lesen.] ἀλλ' ὅτι κληθεὶς οὐχ ὑπήκουσε; und ihre Beantwortung ist nicht nur sachlich mit jenem zweiten Einwand und seiner Widerlegung aufs engste verwandt, sondern zeigt auch vereinzelte wörtliche Anklänge. Der erste und dritte Einwand haben aber keine Parallelen. Der Vorwurf der Wankelmütigkeit, im Fragment der erste, wird gar nicht ausgesprochen, und des Ibas und Theodoret, von welchen der dritte Einwand handelt, wird gar nicht gedacht. — erklärlicherwise, denn die Schrift contra Monophysitas in ihrer vorliegenden Gestalt ist nach der Verurteilung der drei Capitel geschrieben. Um so beachtenswerter ist es, dass in den beiden zusammengehörigen Abschnitten contra Monophysitas 1S77 B—1SS0 B und 1SS0 B—1SS1 C, welche sachlich verwandten Einwendungen begegnen — den Einwendungen nämlich, dass ἡσάν τινες ἐν τῇ συνόδῳ, οἱ ἐφορέθησαν Νεστορίῳ πάλαι προσεζήμενοι, und: εἰ ὅλως μέρος ἔσχε ψεκτόν, τὸ ὅλον λοιπὸν ἀδόκιμον κρίνεται — diejenigen Gedanken der beiden in Rede stehenden Abschnitte des Fragments wiederkehren, welche aus dem Rahmen, dem sie eingefügt sind, lösbar waren. Wer sähe sich nicht bei dem Satze des Fragments: πλὴν εἰ καὶ πέντε ἢ καὶ πλείους ἢ καὶ τριάζοντα ἀπὸ τῶν ἡγέρησαν παλιμβουλοὶ κτλ. (oben S. 154) an Abraham's Bitten für Sodom erinnert? In contra Monophysitas, col. 1S77 B, wird ausdrücklich darauf hingewiesen, πῶς πέντε δικαίων ἔρεξα καὶ Σόδομα ἐσώζετο, und dass daher unmöglich wegen zweier oder dreier Ketzler ὁ λαὸς ὁ ἅγιος τοῦ τῶν ἡγέρησαν ἱερατεύματος verwerflich sein könne. Und wie im Fragment bei der Erörterung des dritten Vorwurfs ge-

sagt wird: *ἰδοὺ γὰρ καὶ ἡ ἐν Νικαίᾳ ἐδέξατο ἐπιτὰ αἰρετικῶν καὶ πρὸ τούτου ἀρειανῶν καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιμείναντας τῇ αἰρέσει, καὶ οὐ διὰ τοῦτο λέγεται ἡ σύνοδος τῶν τριῶν ἀλλὰ τῶν τριῶν* (oben S. 160), so heisst es ähnlich contra Monophys. 1880 C: *ἢ ἀγροεῖτε, ὅτι καὶ τῶν ἐν Νικαίᾳ τριῶν πατέρων τοὺς δέξα καὶ ἐπιτὰ ἡρώβω τῆς καθουρέσεως ἐπέγραψαν κατὰ Ἀρείου, οἳ καὶ ἐπολέμησαν δεινῶς μετὰ ταῦτα τὸν μέγαν Ἀθανάσιον; καὶ οὐ παρὰ τοῦτο ἡ σύνοδος ὅλη διαβάλλεται.* — Für die weiteren in contra Monophysitas besprochenen Vorwürfe würde man vielleicht Parallelen finden, wenn wir die *σχόλια Λεοντίου* selbst noch besässen, denn aus Actio VI de sectis ist nicht zu schliessen, dass die in unserm Fragment erörterte Sache, da, wo unser Fragment aufhört, das Ende ihrer Behandlung gefunden hätte.

Die Darlegung des Thatbestandes der zwischen contra Monophysitas und de sectis bestehenden Beziehungen hat lange gedauert: es wird nun Zeit, dass wir fragen, was aus ihm folgt. Ich verbinde die Beantwortung dieser Frage mit einer Zusammenfassung alles dessen, was bis jetzt explicite und implicite inbezug auf die Herkunft der Schrift contra Monophysitas ausgeführt ist:

1. Da nicht wenige Gründe, nämlich a) der Zusammenhang zwischen contra Monophysitas und adv. Nestorianos, b) der handschriftliche Titel der Schrift contra Monophysitas, c) und d) die Verwandtschaft der 63 *ἀπορίαι* und der *χρήσεις* in contra Monophysitas mit den Werken des Leontius von Byzanz, e) die auffälligen Berührungen zwischen contra Monophysitas und de sectis, bezw. der leontianischen Grundlage dieser Schrift, dafür sprechen, dass Leontius von Byzanz der Verfasser der Schrift contra Monophysitas sei, andre gewichtige Gründe aber, nämlich a) die Sprache der Schrift und b) ihre Abfassungszeit, die Herkunft der vorliegenden Schrift contra Monophysitas von Leontius von Byzanz unmöglich machen: so muss die Schrift contra Monophysitas eine Bearbeitung einer leontianischen Schrift sein.

2. Dafür spricht auch, dass von der mit contra Monophysitas eng verbundenen Schrift contra Nestorianos eben dasselbe mindestens als sehr wahrscheinlich gelten musste (vgl. oben S. 174f.).

3. Dass die Schrift contra Monophysitas eine Bearbeitung einer ältern Schrift ist, das zeigt sich auch darin, dass in der-

selben trotz ihrer Abfassung nach 553 das Chalcedonense noch im Mittelpunkt der Discussion steht.

4. Zweifellos deutlich ergibt sich dasselbe daraus, dass innerhalb der Schrift contra Monophysitas an einzelnen Stellen deutlich Vorlage und spätere Bearbeitung zu unterscheiden sind. Am deutlichsten ist dies 1805D und 1864AB. Wenn an letzterer Stelle der apollinaristische Ursprung der *χοῆσις: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου πτλ.* behauptet, an ersterer aber ihre Herkunft von Athanasius festgehalten wird (vgl. oben S. 191 Anm.), so wird offenbar, dass 1805D dem Verfasser des vorliegenden Textes angehört, während 1864AB eine Vorlage im Hintergrunde steht.

5. Ein unanfechtbares Argument dafür, dass die Schrift contra Monophysitas eine Bearbeitung einer ältern Schrift ist, sind ferner die Doubletten, die in ihr sich finden: 1829A und 1812C wird dasselbe Cyrilleitat angeführt, und zwar an letzterer Stelle mit der falschen Überschrift: *ἐκ τοῦ πρὸς Θεοδοσίον**: 1873BC und 1865B wird dasselbe Juluscitat besprochen (vgl. oben S. 192 sub 2c und S. 176. Anm. 2).

6. Da die umfangreichen Schlussausführungen (col. 1900) der leontianischen Grundlage nicht angehören (vgl. oben S. 182 f., mit dem Nächstvorangehenden aber so eng verbunden sind, dass nirgends eine Naht sichtbar ist, da ferner die Hand des spätern Bearbeiters auch da, wo eine Vorlage benutzt ist, sich einmal deutlich in einem ganzen, allein von ihm herrührenden Satzgefüge zeigt (1868D), dieses aber von seiner Umgebung nicht absticht, so muss die Bearbeitung der leontianischen Grundlage, deren Resultat die Schrift contra Monophysitas ist, eine gleichmässige und tiefgreifende gewesen sein.

7. Dennoch darf man noch von Bearbeitung einer Grundlage reden, anstatt von einer neuen Schrift, die eine Schrift des Leontius benutzte, weil die Verwandtschaft zwischen de sectis Actio VI—VIII und contra Monophysitas beweist, dass — trotz weitgehendster, völliger Neubearbeitung im Einzelnen — die Anlage des Ganzen der Vorlage folgte.

*) Die beiden Texte differieren etwas. Da ich aber das Citat *ἐκ τοῦ πρὸς Θεοδοσίον* weder in dem Apologeticus ad Theodosium (Migne 76, 454—489), noch in der Schrift de recta fide ad Theodosium (ib. 1133—1200), noch in ep. 71 ad Theodosium (Migne 77, 312) finden kann, zweifle ich an der Identität der Citate nicht.

8 Wo diese Vorlage zu suchen ist, das zeigt die Vergleichung zwischen *de sectis* und *contra Monophysitas*. Dass die Verwandtschaft zwischen beiden Schriften nicht durch die Annahme der Identität der Verfasser erklärt werden kann, das machen schon die Widersprüche zwischen beiden Schriften (vgl. z. B. *de sectis* 1256D, Z. 5ff. und *contra Monophysitas* 1865A, Z. 11—15) zweifellos; das zeigt sich auch darin, dass in *Actio VI de sectis* alles das, was über die zugrundeliegenden *σχόλια Λεοντίου* hinausgeht, in *contra Monophysitas* keine Parallele hat. Da nun auch eine Benutzung der einen Schrift durch die andre aus ebendenselben und vielen andern Gründen nicht angenommen werden kann, überdies beide Schriften als Bearbeitungen erwiesen sind, so muss die Verwandtschaft beider Schriften aus einer Verwandtschaft der Grundschriften erklärt werden. Wäre man nun allein darauf angewiesen, aus den verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen *de sectis* und *contra Monophysitas* auf das Verwandtschaftsverhältnis der Vorlagen zu schliessen, so verböte sich die Annahme nicht, dass die Vorlage von *contra Monophysitas* zu der Vorlage von *de sectis*, den *σχόλια Λεοντίου*, in einem vielleicht mannigfach vermittelten Abhängigkeitsverhältnis gestanden habe. Da aber auch die Schrift *contra Monophysitas* aus mehreren Gründen als eine Bearbeitung einer leontianischen Schrift gelten muss, so bleibt, wenn man nicht zu sehr künstlichen Constructionen seine Zuflucht nehmen will, nur eine doppelte Möglichkeit, die Verwandtschaft zwischen *de sectis Actio VI—VIII* und *contra Monophysitas* zu erklären. Entweder nämlich sind die Vorlagen beider Schriften eng verwandte Schriften des Leontius, oder es ist dasselbe Werk, die *σχόλια Λεοντίου*, die hier wie dort zu Grunde liegen. Die erste Möglichkeit ist bei der grossen Ähnlichkeit der Disposition und der engen Verwandtschaft mancher Einzelheit nm so künstlicher, je begreiflicher trotz des Fehlens wörtlicher Übereinstimmung die Benutzung einer identischen Vorlage deshalb ist, weil die Bearbeitung, deren Resultat die Schrift *contra Monophysitas* ist, eine sehr tiefgreifende gewesen sein muss (vgl. oben Nr. 6). Dazu kommt, dass Leontius von Byzanz seine Scheu vor dem *παλιλλογιῶν* zweimal sehr deutlich ausspricht (*Epilysis* 1936C und *adv. Nest. II*, c. 14, col. 1565C. vgl. oben S. 170). Es bleibt also die einzig natürliche Annahme die, dass die Schrift *contra Mono-*

physitas eine Bearbeitung eines Teiles der auch der Schrift de sectis zu Grunde liegenden *σχόλια Λεοντίου* sei. Dass unter dieser Voraussetzung sowohl die Verwandtschaft, als die grosse Verschiedenheit des dritten Hauptteiles der Schrift contra Monophysitas (1876D—1902A) und des einem Teile desselben parallelen Fragments der *σχόλια Λεοντίου* erklärlich ist, wird schon aus den obigen Ausführungen (vgl. namentlich S. 195. Nr. 6) hervorgehen.

Eine Bestätigung des leontianischen Ursprungs der Grundschrift von contra Monophysitas bietet endlich das, was über die verlorne erste Hälfte des ersten Hauptteiles der Schrift contra Monophysitas, bezw. deren Vorlage, und das, was über die ursprüngliche Gestalt der zweiten Hälfte desselben, der 63 *ἀπορία* festgestellt, bezw. vermutet werden kann. Da aber die Schrift contra Monophysitas als eine Bearbeitung der *σχόλια Λεοντίου* sich erwiesen hat, mithin alle Fragen nach der Vorlage der Schrift contra Monophysitas zugleich Fragen nach der ursprünglichen Gestalt der *σχόλια Λεοντίου* sind, so werden die hierauf bezüglichen Untersuchungen besser in dem nächsten Paragraphen ihre Stelle finden. Nur das mag hier noch erwähnt werden, dass das Resultat dieses Paragraphen sehr gut zu der Nachricht passt, die wir dem Patriarchen Germanus verdanken (vgl. oben S. 127f.). Der Apologie des Chalcedonense durch Leontius, welche Germanus kannte, waren *πολλὰ μαρτυρία περὶ τῆς δόξης φωνῆς* beigegeben; diese Apologie des Chalcedonense aber ist, wie wir S. 134 sahen, in den *σχόλια Λεοντίου* zu suchen. In der Schrift contra Monophysitas finden wir beides, die Apologie des Chalcedonense, die auch de sectis Actio VI sqq. ihre Spuren zurückgelassen hat, und die *πολλὰ μαρτυρία περὶ τῆς δόξης φωνῆς*, die dort fehlen, wenigstens in unserm gedruckten Texte, wenn auch, wie oben (S. 136. Nr. 4) gezeigt ist, nicht in allen Handschriften.

§ 14. Die ursprüngliche Gestalt der *σχόλια Λεοντίου*.

Die Erörterung der Frage nach der ursprünglichen Gestalt der *σχόλια Λεοντίου* ist in hervorragendem Masse geeignet, unsere kritischen Untersuchungen über die Werke des Leontius abzuschliessen, denn sie gestaltet sich von selbst zu einer Recapitulation und Revision vieler der bisherigen Resultate.

Nicht nur die Schrift de sectis, sondern auch die Schrift

contra Monophysitas, so sahen wir in § 13, ruht auf den *σχόλια Αιοντίου*. Ruht aber die Schrift contra Monophysitas auf einem Teil der *σχόλια Αιοντίου*, so ist ebendasselbe inbezug auf die Bücher adv. Nestorianos schon deshalb wahrscheinlich, weil diese vermöge ihrer gleichen Geschichte — auch sie ruhen auf überarbeiteter leontianischer Grundlage und sind offenbar von demselben Manne überarbeitet, von dem contra Monophysitas herrührt — und vermöge ihres jetzigen Verbundenseins mit contra Monophysitas mit dieser Schrift aufs engste zusammengehören. Überdies fehlt es, wie schon oben erwähnt, auch nicht ganz an einem andern Hinweise darauf, dass schon die Grundschrift von adv. Nestorianos sehr wahrscheinlich mit einer vorangehenden antimonophysitischen Schrift zu einem Ganzen verbunden war (adv. Nest. II, c. 14, col. 1565 C. vgl. oben S. 170). Doch bleiben wir mit der Annahme, dass auch die Bücher adv. Nestorianos auf einem Teile der *σχόλια Αιοντίου* ruhen könnten, völlig im Bereich der anfechtbaren Wahrscheinlichkeit, solange nicht auch anderweitig erwiesen ist, dass die *σχόλια Αιοντίου* auch antinestorianische Ausführungen enthielten.

Um darüber Auskunft zu erhalten, kehren wir hier zunächst zu der in § 10 nur gelegentlich berührten Frage zurück, was aus der Schrift de sectis über die Gestalt und Anlage der *σχόλια Αιοντίου* zu schliessen ist.

Sicher erwiesen ist bis jetzt, dass Actio VI—VIII und ein Teil von Actio X (1260 C—1261 D) auf den *σχόλια Αιοντίου* ruht. Für Actio VI—VIII ergibt sich dies einerseits aus dem Verhältnis derselben zu contra Monophysitas, sodann daraus, dass aus den Actio VI und Actio VII bearbeiteten Stücken der *σχόλια* Fragmente in der Doctrina vorliegen, vgl. inbezug auf Actio VI das oben S. 153 ff. behandelte, bei Migne übersehene Citat aus Euthymius und aus der Doctrina (Mai, Ser. vet. nov. coll. VII, p. 38 und 48), inbezug auf Actio VII die oben S. 115 ff. besprochenen, gleichfalls aus der Doctrina stammenden Fragmente II, IV und V bei Migne. Für Actio X, col. 1260 C—1261 C ist das oben S. 170 ff. besprochene Fragment bei Euthymius, das, bislang ungedruckt, gleichfalls in der Doctrina vorhanden ist, beweisend.

Wie steht es nun mit den übrigen Actiones? Actio IX ist, wie oben (S. 190) gezeigt wurde, durch die Disposition aufs engste

mit Actio VIII verbunden. Dennoch könnte man zweifelhaft sein, ob auch für Actio IX schon in den *σχόλια Μεορτίου* eine Vorlage vorlag, weil in contra Monophysitas keine Parallele zu Actio IX vorhanden ist. Doch beweisend ist dies nicht. Ja Actio IX macht ganz den Eindruck, als ob in derselben eine reichere Vorlage von unverständiger Hand einer kürzenden Bearbeitung unterworfen wäre. Es wird hier erwähnt (col. 1257 C), dass von den Monophysiten folgende Äusserung des Chalcedonense angegriffen werde: ἤρξει μὲν οὖν εἰς ἐντελῆ τῆς εὐσεβείας ἐπίγνωσιν τὸ σοφὸν τοῦτο καὶ σωτήριον τῆς θείας χάριτος σύμβολον· περὶ τε γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκδιδάσκει τὸ τέλειον, καὶ τοῦ νεοῖου τὴν ἐνανθρωπήσασιν τοῖς πιστοῦς δεχομένοις παρίστησιν. Was aber diesem unschuldigen Satze vorgeworfen wird, das hört man nicht. Allerdings ist in den folgenden kurzen Ausführungen eine Stelle, aus der man es erraten könnte. Es wird nämlich col. 1257 D nach kurzen Bemerkungen, die dem citierten Wort der Synode von Chalcedon folgen, gesagt, dass καὶ αὐτοὶ [οἱ ἅγιοι πατέρες] πολλὰ τοιαῦτα εἰρήνευσιν, und wird als Beispiel ein Citat aus Cyrill gebracht. Darauf heisst es 1260 A: καὶ ὅσοι ἐξ ὧν λέγονται [scil. die Monophysiten], καὶ ὁ μακάριος Κύριλλος τετραθεδοξάζει. Dennoch würde man kaum darauf kommen, in diesem Satze des Rätsels Lösung zu suchen, fände sich nicht in der Doctrina p. 35. und ebenso p. 45. ein Abschnitt: Χρήσεις ἀντιθετικὰ πρὸς τοὺς λέγοντας κατὰ τῆς ἁγίας συνόδου ὡς τέταρτον πρόσκειτον ἐπιπέσμα διὰ τοῦ λέγειν· περὶ τε γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκδιδάσκει τὸ τέλειον, καὶ τοῦ νεοῖου τὴν ἐνανθρωπήσασιν τοῖς πιστοῦς δεχομένοις παρίστησιν. Dieser Abschnitt in der Doctrina verhilft uns dazu, über Actio IX de sectis urteilen zu können. Doch müssen wir, ehe wir zu diesem Resultate kommen, auf den betreffenden Abschnitt der Doctrina genauer eingehen, weil derselbe für die uns beschäftigenden Fragen eine besondere Bedeutung hat.

Dieser Abschnitt gehört nämlich demjenigen in der Doctrina doppelt vorhandenen Ganzen an, in dem auch das der Actio VI parallele, lange Citat ἐκ τῶν τοῦ Μεορτίου σχολίων sich befindet, einmal p. 48 mit dieser Überschrift, das andere Mal p. 38. ohne als Citat gekennzeichnet zu sein (vgl. oben S. 117 und 153 ff.). Über die für unsere folgende Untersuchung wichtige

Frage nach dem Umfang jenes Ganzen klärt eine Übersicht über den Inhalt des betreffenden Capitels der Doctrina am besten auf. Ich setze in derselben die parallelen Abschnitte gleich nebeneinander. Wo das Capitel beginnt, hat Mai anzuzeigen versäumt, doch erkennt man es aus dem p. 34^a befindlichen Abschnitt: *Προβλήματα τινὰ πρὸς τοὺς λέγοντας μίαν γύωιν· καὶ ἀπολογία πρὸς τινὰ τῶν παρ' αὐτῶν προτεινομένων μεγάλων· καὶ συνηγορία ἐπὶ τῆς συνόδου. περὶ ᾧ ταύτην οἱ Σενήρου καταμέμμεται.* Dies ist nämlich, wie aus dem Index operis (Mai, Script. vet. nov. coll. VII, p. 2) ersichtlich ist, die Überschrift des Cap. 24 der Doctrina; p. 34^a also beginnt dasselbe. Sein Inhalt nun ist folgender:

- | | |
|--|---|
| I. p. 34 ^a —35 ^a : Ἐπιπόρῳσις ὀρθοδόξου πρὸς τοὺς μίαν πρεσβεύοντας ἐπὶ Χριστοῦ γύωιν. | 1. p. 40 ^b —45 ^b : Τὰ τριάζοντα μεγάλα τοῦ μεχαρίου Μορτίου κατὰ Σενήρου. |
| II. p. 35 ^a —35 ^b : Χρήσις ἀντιθετικά πρὸς τοὺς λέγοντας κατὰ τῆς ἁγίας συνόδου κτλ. (vgl. oben S. 199). | 2. p. 45 ^b —46 ^a : Χρήσις ἀντιθετικά κτλ. wie links. |

Unter dieser Überschrift folgt:

- | | |
|---|--|
| | α) p. 45 ^b ein Citat ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαίου εὐαγγελίου,
β) p. 45 ^b —46 ^a : ein σχόλιον,
γ) p. 46 ^a : ein Citat ἐκ τῆς συνοδικῆς ἐπιστολῆς, ἣς ἔγραψαν οἱ . . . οἱ Ἰαμάσοι. |
| a (d) p. 35 ^b : ein Citat aus Timotheus Aelurus. | δ) p. 46 ^a : das auch links aufgeführte Citat aus Timotheus Aelurus, |
| III. p. 35 ^b —39 ^a : Ἀπολογία πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας τὴν ἁγίαν σύνοδον. | 3. p. 46 ^a —49 ^b : Ἀπολογία πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας τὴν ἁγίαν σύνοδον. |

Unter dieser Überschrift folgt:

- a) p. 35^b—36^a der Abschnitt: *ἀπειδή τινες πτλ.*, des.: *ἐν Χαλκηδόνη γενομένη ἐγία σύνοδος.*
- b) p. 36^a—37^a ein neuer Unter-
 teil mit der Überschrift *Κυρίλλου χορήσεις τοῦ ἐγνωτά-
 του πίστεως Ἀλεξανδρείας, αἷς
 συνήγορει ἢ ἐν Χαλκηδόνη
 τετάρτη ἐγία σύνοδος· καὶ
 ἐκθεσίς πίστεως τῆς ἐν Χαλ-
 κηδόνη ἐγίας τετάρτης συν-
 ὁδου συναθροισθείσης τῶν
 ἑξακοσίων τριάκοντα ἐγίων
 πατέρων συναφρονούσα ταῖς
 Κυρίλλου χορήσεις.*
- Dieser Überschrift folgt ein
 längerer Abschnitt mit mehre-
 ren Cyrillcitat. unter denen
 als Teil eines grösseren Citats
 auch: *..ἐγὼ τὸ συγχεραμμένον*
 (sic) *πτλ.*, desin.: *ταῖς ἡύσεσι*..
 sich befindet. Eine Bemerkung
 über die Entscheidung von Chal-
 cedon schliesst den Abschnitt.
- c) p. 37^a—38^b, Z. 27: Eine
 Erläuterung des symbolum
 Chalcedonense. Dieselbe wird
 so gegeben, dass nach Voran-
 stellung des Symbols und
 eines auf dasselbe bezüg-
 lichen Scholions stückweis
 das Symbol abermals citiert
 und jedem Stück ein Scholion
 angehängt wird, in dem dar-
 auf hingewiesen wird, gegen
 welche Häresieen die einzel-
 nen Absätze des Symbols
- a) p. 46^a—46^b: ein Abschnitt
 ganz gleich dem links auf-
 geführten.
- β) p. 46^b—47^a: *Κυρίλλου ἐκ
 τοῦ περὶ πίστεως λόγου πρὸς
 Ἀλεξανδρείας: ἐγὼ τὸ συγχε-
 ραμμένον πτλ.*, desin.: *τῶς
 ἡύσεσι*, ganz wie links.
- γ) p. 47^a—48^b, Z. 2 von unten:
 Wörtlich bis auf einige va-
 riae lectiones — namentlich,
 wie es scheint, im Eingange
 — der links beschriebene Ab-
 schnitt bis hin zum Schluss-
 wort *προσίζόμενον*.

sich wenden. Der ganze Abschnitt schliesst mit *γνωρίζομενοι*.

- d) p. 38^b, Z. 27—39^a, Z. 7 von unten: das schon oben besprochene Citat aus den *σχόλια Λεοντίου*, an das Vorangehende angereicht mit dem Satze: *καὶ ἄλλα δέ τινα κατὰ τῆς ἀγίας συνόδου οἱ λεγόμενοι ἀκέραιοι προβέλλονται, καὶ δεῖ καὶ τούτων μνημονεῖσαι· λέγονσι ὅτι οὐ δεῖ ζτλ.*, des.: *ἐσπάζονται*.
- e) p. 39^a—39^b: drei Citate *Θεοφίλου ἐπισκόπου*.
- f) p. 39^b—40^a: ein Citat *Πρόζλου ἐπισκόπου*,
- g) p. 40^a: ein Citat *Ἀθανασίου ἐπισκόπου*,
- h) p. 40^a—40^b, Z. 5: drei Citate *Ἰωάννου [Χρυσοστόμου]*. Darauf folgen p. 40, Z. 9 die oben rechts zuerst genannten *τριάζοντα κατὰ τὰς ἀγίας*.

δ) p. 48^b, Z. 2 von unten bis p. 49^b, Z. 14: Das auch links aufgeführte Citat; hier ganz wie links durch den Satz: *καὶ ἄλλα δέ τινα κτλ.*, mit dem Vorigen verbunden, doch [offenbar durch Marginalnote] als *ἐκ τῶν τοῦ Λεοντίου σχολίων* bezeichnet.

Cap. XXV.

Zu dieser Übersicht ist zunächst zu bemerken, dass Mai in seiner fragmentarischen Publication nur Auszüge mittheilt. Es ist möglich, dass in der *Doctrina* der links stehende erste und der rechts stehende zweite Text bis auf *variae lectiones* und bis auf die bei I und I ersichtliche Verschiedenheit völlig gleich sind. Möglich ist aber auch, dass beide Texte schon in der *Doctrina* Auszüge aus einem Ganzen sind, das uns aus beiden zusammen vollständiger, aber stets noch unvollständig entgegentritt. Welche dieser beiden Möglichkeiten wirklich ist, wird erst eine bessere Publication der *Doctrina* lehren. Völlig deutlich erhellt jedenfalls, dass uns in den beiden Texten bei Mai eine Parallelreihe von Fragmenten eines Ganzen vorliegt, das bei I (1) beginnt und bei III d (3δ), wenn nicht III h, für uns sein Ende findet. Die parallelen Texte geben uns zwei Recensionen dieses Ganzen,

die nur in dem ersten Stücke bei aller Verwandtschaft wesentlich von einander abweichen. Was für ein Ganzes ist es, das hier fragmentarisch uns vorliegt? Es genügt zunächst, darauf hinzuweisen, dass dasselbe en miniature grosse Ähnlichkeit mit der Schrift contra Monophysitas zeigt. Die Abschnitte I und 1 entsprechen den 63 *ἀπορίαι* der Schrift contra Monophysitas. Abschnitt II 2) und IIIa $\beta\gamma$ erörtern die *ζωογονιζέ* und *πατριζέ μαρτυρήματα* ähnlich wie der zweite Hauptteil der Schrift contra Monophysitas. Abschnitt III d (3δ endlich hat nicht nur manche Ähnlichkeit mit dem dritten Hauptteil der Schrift contra Monophysitas, sondern bietet, wie schon oben (S. 193) erwiesen ist, teilweise geradezu die Grundlage desselben.

Unter diesen Umständen wird man — wir kehren nun in den Zusammenhang der S. 199 zurück — aus dem Zusammenreffen von Actio IX de sectis und Abschnitt II des Doctrina-citates schliessen dürfen, dass ein der Actio IX de sectis entsprechender Abschnitt schon in der Vorlage, in den *σχόλια Λεοντίου*, zu finden war.

Inbezug auf die übrigen Actiones ist die entscheidende Frage die schon oben (S. 145) gelegentlich berührte: Ist der historische Rahmen der Schrift de sectis ursprünglich, oder gehört er erst dem Bearbeiter an. Für das Letztere entscheiden m. E. folgende Gründe:

1. Actio II und III, in denen der Unterbau des chronologischen Gerüstes gelegt wird, sind, wie schon oben (S. 146) bemerkt ist, der Sprache und ganzen Art nach verschieden von den echten Werken des Leontius von Byzanz. Für das Gegenteil darf man sich nicht darauf berufen, dass die in de sectis Actio III genannten Kirchenväter ungefähr dieselben sind, die Leontius von Byzanz citiert. Da nämlich die *σχόλια Λεοντίου*, wie schon oben (S. 197) ersichtlich wurde, *ζωήσεις τῶν πατέρων* in grosser Menge enthalten haben müssen, so kann die Auswahl in Actio III auf den *σχόλια Λεοντίου* ruhen, auch wenn kein einziger Abschnitt in denselben der Actio III ähnlich gewesen ist.

2. Von mehreren Stellen, die in den andern Actiones dem historischen Rahmen der Schrift de sectis angehören, ist ihre Herkunft vom dem Bearbeiter schon erwiesen: vgl. zu 1232 C, 1237 CD und 1229 CD oben S. 142 f.

3. Col. 1193 A—1196 A und 1197 D—1200 C, zwei Abschnitte,

die wegen ihrer Verwandtschaft mit den echten leontianischen Stücken, als mehr oder minder bearbeitete Stücke der Vorlage gelten müssen, legen die Vermutung nahe, dass die *σχόλια Λεοντίου* ein vornehmlich gegen Arianer und Sabellianer, Eutychianer und Nestorianer gerichtetes dogmatisches Werk polemischen und apologetischen Charakters gewesen sind (vgl. oben S. 144).

4. Die in Actio I, col. 1193A, in Aussicht gestellten genaueren Erörterungen über die Begriffe *οὐσία, φύσις, ἐπόστασις, πρόσωπον* folgen in Actio I nur in sehr dürftiger Gestalt, Actio VII dagegen enthält vieles, das unmittelbar nach jener Ankündigung in 1193A am rechten Platz zu sein scheinen könnte. Die geschichtlichen Ausführungen in Actio II—V scheinen also einen zwischen 1193A und den polemischen Actiones IV—IX, insonderheit der Actio VII, ursprünglich vorhandenen Zusammenhang zu unterbrechen.

5. Umgekehrt durchbrechen die polemischen Actiones VI—IX den geschichtlichen Rahmen der vorliegenden Schrift.

6. Nach Epilysis 1936C und adv. Nest. I, 6, col. 1420 (vgl. oben S. 169f.) hat Leontius von Byzanz ein Buch geschrieben, in dessen erstem Capitel in ganz ähnlicher Weise wie adv. Nest. et Eut. 1277D über die Begriffe *φύσις, ἐπόστασις, ἐνυπόστατον* gehandelt ist. Ähnliches müssen nach de sectis 1193A die Scholien gleich im ersten Capitel enthalten haben, Ähnliches enthält jetzt Actio VII. Da nun Leontius in der Epilysis sich vor *παλιλλογεῖν* inbezug auf diese Dinge scheut, so ist nicht anzunehmen, dass er dreimal oder gar viermal sich über dieselben ausgelassen hätte. Es bleibt daher nichts andres übrig, als jenes Citat der Epilysis auf das *πρῶτον κεφάλαιον* der Scholien zu beziehen und Reste seines Inhalts in Actio VII de sectis zu vermuten (vgl. Nr. 4).

7. In dem cod. Laudianus ist ein Werk des Leontius, „*κεφάλαια κατὰ διαφόρων αίρετικῶν*“, mit einem Fragment vertreten, das (vgl. oben S. 134) mit einem Abschnitt gegen die Arianer in de sectis verwandt ist.

Dies alles scheint die Annahme zu rechtfertigen, dass die Scholien des Leontius — *Λεοντίου σχόλια ἤτοι κεφάλαια κατὰ διαφόρων αίρετικῶν* mag der Titel gelautet haben — eine vornehmlich gegen Arianer und Sabellianer, Eutychianer und Nestorianer gerichtete dogmatisch-polemische Schrift gewesen sind.

Von dieser Schrift, so ist weiter anzunehmen, liegt uns in de sectis eine Bearbeitung vor, die den Stoff der *σχόλια* nur teilweise aufnahm — denn nur die antimonophysitischen Ausführungen, nicht aber die antinestorianischen u. s. w. sind herübergenommen — und überdies durch viele Zusätze, vornehmlich aber dadurch ihn umgestaltete, dass sie ihn einem selbstentworfenen historischen Rahmen einfügte. Die Schriften contra Monophysitas und adv. Nestorianos aber sind als freie Bearbeitungen der Teile der *σχόλια* anzusehen, welche den bezeichneten Häresieen im besondern gewidmet waren.

Wie viel nun innerhalb der Actiones in de sectis, in denen die Hand des Bearbeiters vornehmlich zu erkennen ist (II—V und X), dennoch der Vorlage entnommen bzw. auf Grund derselben concipiert ist, darüber wird man höchstens dann Vermutungen wagen dürfen, wenn über die ursprüngliche Gestalt der *σχόλια Μεορτίου* genauere Auskunft erlangt werden könnte.

Will man eine solche zu erlangen suchen, so hat man von dem Abschnitt der *σχόλια* auszugehen, für dessen Erkenntnis uns die meisten Hilfsmittel zu Gebote stehen, d. h. von den antimonophysitischen Ausführungen, über welche aus de sectis Actio VI—IX, aus contra Monophysitas und aus dem oben (S. 200 ff.) analysierten c. 24 der Doctrina Aufklärung zu holen ist.

Dass dieser antimonophysitische Abschnitt der *σχόλια* in drei Teile zerfiel, deren einer die *ἐπιχειρήματα ἱστορικά* behandelte, während die beiden andern den *ἐπιχειρήματα ἀπὸ σὺλλογισμῶν* und den *ἐπιχειρήματα ἀπὸ χρήσεων* gewidmet waren, das ist schon oben (S. 188 ff.) gezeigt. Welcher dieser Abschnitte ist der erste: der τὰ ἀπὸ σὺλλογισμῶν behandelnde, welcher in contra Monophysitas voransteht, oder der die *ἐπιχειρήματα ἱστορικά* erörternde, welcher in de sectis (als Actio VI) den andern vorangeht? Schon daraus, dass wahrscheinlich ein enger Zusammenhang zwischen Actio VII de sectis und Actio I anzunehmen ist (vgl. oben S. 204, Nr. 4 und 6), kann gegen die Anordnung in de sectis argumentiert werden. Entscheidend ist c. 24 der Doctrina, denn in ihm finden wir dieselbe Reihenfolge wie in contra Monophysitas. — Der patristische Teil, in de sectis der dritte, der wie in contra Monophysitas, so auch in c. 24 der Doctrina in der Mitte steht, wird ursprünglich an zweiter, der die *ἐπιχειρήματα ἱστορικά* behandelnde Abschnitt

ursprünglich an dritter Stelle gestanden haben. Danach richtet sich auch die Disposition des Folgenden.

Zunächst also haben wir von dem ersten Hauptteile zu handeln, der die *ἐπιχειρήματα ἀποδεικτικά* (contr. Monophys. 1876C) oder die *ἐπιχειρήματα ἀπὸ συλλογισμῶν*, wie es de sectis 1233C heisst, der Monophysiten bekämpfte.

In der Schrift contra Monophysitas hat bezw. hatte derselbe zwei Unterabteilungen, deren erste, verlorene, nach 1769A den *ἀπορία* der Monophysiten entgegentrat, deren zweite orthodoxer-seits den Monophysiten 63 *ἀπορία* entgegenhält. Dass schon die *σχόλια* diese beiden Unterabteilungen gehabt haben, folgt 1) daraus, dass in Actio VII de sectis die dogmatischen Erörterungen die Form von Beantwortungen monophysitischer *ἀπορία* haben, 2) daraus, dass die zweite Unterabteilung auch in c. 24 der Doctrina vertreten ist (vgl. oben S. 200 Nr. I und 1).

Lässt sich über die erste dieser Unterabteilungen noch etwas aussagen? Eine Aufklärung über ihren Inhalt wird man in Actio VII de sectis suchen. Allein hier stellt sich bald eine Schwierigkeit entgegen. Es erwies sich oben (S. 204, Nr. 6) als wahrscheinlich, dass in Actio VII ein Teil des Stoffes stecke, der im ersten Capitel der Scholien erörtert sein muss. Wäre nun die Hauptmasse von Actio VII überdies eine Bearbeitung der ersten Unterabteilung des ersten Hauptteiles contra Monophysitas, so müssten die Scholien mit den antimonophysitischen Ausführungen begonnen haben. Das aber ist anzunehmen unmöglich. Denn nach de sectis 1193A sind die begrifflichen Erörterungen über *ἡρώσις, ἐπόστασις* u. s. w. offenbar der besondern Polemik gegen die einzelnen Häresien vorangegangen, und dem entsprechend wird adv. Nest. I. c. 6. col. 1420D das erste Capitel der Scholien — dass dies gemeint sei, ist oben (S. 204, Nr. 6) wahrscheinlich gemacht — als gegen Nestorianer und Eutychianer gemeinsam gerichtet bezeichnet. Entweder also ist die oben ausgesprochene Annahme, dass in Actio VII wenigstens teilweise der Stoff des Cap. I der *σχόλια* vorliege, irrig, oder Actio VII hat sich an die erste Unterabteilung des ersten Hauptteiles der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια* nur der Form nach angeschlossen, während der Inhalt dem Cap. I der *σχόλια* entlehnt ist. Letzteres ist zweifellos der Fall. Denn hat Cap. I der Scholien begriffliche Ausführungen über *ἡρώσις, ἐπόστασις*

u. s. w. enthalten, die denen in Actio VII verwandt gewesen sein müssen — und dies ist abgesehen von aller Rücksichtnahme auf Actio VII wahrscheinlich —, so kann die erste Unterabteilung des ersten Hauptteiles der antimonophysitischen Ausführungen, die mit diesem Cap. I nicht identisch sein kann, nicht abermals dasselbe enthalten haben. Überdies ist beachtenswert, dass die Citate *ἐξ τῶν σχολίων Λεορτίου* in der Doctrina, die in Actio VII nachgewiesen sind, weit mehr den Charakter terminologischer Vorbemerkungen tragen, als den einer Erörterung monophysitischer *συλλογισμοί*. Keiner der Sätze in Actio VII, welche jene terminologischen Ausführungen als Erwiderung monophysitischer *ἀπορίαι* erscheinen lassen, findet sich in jenen Citaten. Ja eine Stelle in Fragment IV (= de sectis 1249 A: *ἐξετάσωμεν οὖν ἐπὶ ταύταις ἐκότερον δόγμα*, passt ebenso ausgezeichnet in jene gegen Nestorianer und Monophysiten zugleich gerichteten Vorbemerkungen, als schlecht in die erste Unterabteilung des ersten Hauptteiles der antimonophysitischen Ausführungen. Es ist deshalb anzunehmen, dass Actio VII de sectis zwar eben das geben will, was jene erste Unterabteilung gab, eine Beantwortung monophysitischer *ἀπορίαι*, inhaltlich aber dabei auf Cap. I der *σχόλια* zurückgriff, von dem in Actio I nur wenig mitgeteilt war. Es lag dies Zurückgreifen auf Cap. I der *σχόλια* um so näher, da auch dieses an *ἀπορίαι* anknüpfte, die von Monophysiten und Nestorianern zugleich geltend gemacht wurden (vgl. adv. Nest. I, 6, col. 1420 D mit Actio VII initium). Je leichter nun fast der gesammte Inhalt von Actio VII als Stoff aus jenem ersten Capitel der Scholien begriffen werden kann, desto völliger verlässt uns die Möglichkeit, von Actio VII aus über die erste Unterabteilung des ersten Hauptteiles der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια* irgend etwas auszusagen. Und da nun der correspondierende Abschnitt in contra Monophysitas verloren ist, auch Cap. 24 der Doctrina erst mit einer Parallele zur zweiten Unterabteilung beginnt, so scheint es unmöglich über die erste Unterabteilung noch irgend etwas festzustellen.

Doch von völlig andrer Seite her eröffnet sich die Möglichkeit ungeahnt vollständiger Aufklärung. Den monophysitischen *ἀπορίαι* (contr. Monophys. 1769 A) oder ihren *συλλογισμοί* (de sectis 1233 C) sollte jene erste Unterabteilung entgegentreten; der term.

techn. aber für ein solches Beantworten dogmatischer ἀπορίαι ist (vgl. Actio VII de sectis, z. B. 1240 A u. passim): ἐπιλύεσθαι oder ἐπιλύειν. Der Titel, der jener ersten Unterabteilung des ersten Hauptteiles der antimonophysitischen Ausführungen der σχόλια wahrscheinlich ebenso wenig gefehlt hat, wie den unten zu besprechenden andern Unterabteilungen, kann daher kaum anders gelautet haben als: ἐπίλυσις τῶν ἐπὶ Σενήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν. Sollte etwa in der Epilysis uns jener Teil der σχόλια in ursprünglicher Gestalt erhalten sein? Ich glaube, diese Annahme ist mindestens eine sehr wahrscheinliche Hypothese. Denn nicht wenige Gründe lassen sich für sie anführen: 1) der Titel der ἐπίλυσις; 2) die Unwahrscheinlichkeit der Annahme, dass Leontius trotz seiner Scheu vor παλιλλογεῖν denselben Stoff, die monophysitischen συλλογισμοί, zweimal bearbeitet hätte; 3) der Umstand, dass in der Epilysis, 1936 C, auf das erste Capitel der Scholien (s. oben S. 204, Nr. 6) als auf das πρώτον κεφάλαιον τῶν ἀρτίως ἡπορημένων zurückgewiesen wird; 4) die kurze Bemerkung in der Epilysis, col. 1929 A: οὐ γὰρ μόνον ταῖς πατρικαῖς ἀλλὰ καὶ ταῖς γρασικαῖς (seil. φωρικαῖς) οἱ αἰρετικοὶ . . . συναποζέχρηται, passt, je weniger ihr eine genauere Ausführung folgt, um so besser in den ersten Hauptteil eines Ganzen, dessen zweiter Hauptteil nach contra Monophys. 1576 C den γρασικοῖς und πατρικοῖς μαρτυρήμασι der Monophysiten entgegentrat; 5) nach Epilysis 1940 C: ἐπεὶ οὖν ὁ τρόπος τῆς ἐνωσεως, ἀλλ' οὐχ ὁ λόγος τῆς φύσεως, τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας περιέχει μυστήριον, ἀφήμενοι τοῦ περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐνωθέντων καὶ τοῦ κατ' αὐτὰς τελείου σκοπεῖν — οὐ γὰρ τοῦ παρόντος ἐστὶ ταῦτα προβλήματος· τὸ μὲν γὰρ θεολογίας, τὸ δὲ φυσικῆς ἐστὶ θεωρίας· καὶ τὸ μὲν πρὸς Ἀρειανὸς οἰκειότερον σκευθῆσεται, τὸ δὲ πρὸς τοὺς πάντη τῆς ἡμετέρας φύσεως τὴν πρόσληψιν ἄρονυμένους . . . —, περὶ τοῦ τρόπου τῆς ἐνωσεως . . . ἐξετάσωμεν“, scheint die Epilysis ein Teil eines Ganzen zu sein, in welchem der Polemik gegen die häretischen Vorstellungen über die ἐνωσις der zwei Naturen polemische Ausführungen gegen Arianer und Apollinaristen(?) folgten; ein Ganzes derart aber sind die σχόλια Λεοντίου gewesen; 6) das Citat aus der Epilysis in der Doctrina (oben S. 116: Fragment III) wird eingeführt als ἐκ τῶν Λεοντίου μοναχῶν τοῦ Βεζαντίου. Hier ist vielleicht σχολίων ausgefallen. Jedenfalls

ist dies Citat, auch wenn τὰ Μεορτίου absolut steht, kein Hindernis für die Annahme, dass die Epilysis kein selbständiges Werk, sondern ein Teil der *σχόλια* sei, und zwar die erste Unterabteilung des ersten Hauptteiles der antimonophysitischen Ausführungen derselben.

Auffällig bleibt bei dieser Hypothese nur, dass zwischen de sectis Actio VII und der Epilysis Berührungen, welche diese Hypothese beweisen könnten, nicht vorliegen. Hat der Abt Theodor, der Verfasser von de sectis, etwa die Epilysis nicht gekannt? Man könnte zu Gunsten dieser Annahme darauf hinweisen, dass die erste Unterabteilung des ersten Hauptteiles der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια* auch in contra Monophysitas und in Cap. 24 der Doctrina, abgesehen von dem zurückweisenden Satze in contra Monophys. 1769 A, eine Spur nicht zurückgelassen hat. Doch auch ohne diese Annahme ist die in Rede stehende Thatsache angesichts der vielen Auslassungen in de sectis daraus erklärlich, dass, wie schon oben gesagt, in de sectis der durch die Disposition der *σχόλια* gegebene Rahmen einer ἐπίλυσις τῶν ἐπὶ Σενήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν durch die Entlehnungen aus Cap. I der Scholien ausgefüllt wurde. Kannte Abt Theodor die Epilysis, so ist ihm vielleicht die Verweisung in col. 1936 C der Epilysis der Anlass gewesen zu den Entlehnungen aus Cap. I der *σχόλια*. Keinesfalls genügt die in dem Verhältnis der Epilysis zu Actio VII liegende Schwierigkeit dazu, die Wahrscheinlichkeit der Hypothese zu erschüttern, dass uns die erste Unterabteilung des ersten Hauptteiles der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια Μεορτίου* noch heute in der Epilysis vorliegt.

Inbezug auf die zweite Unterabteilung des ersten Hauptteiles ist es leider unmöglich, zu einem ebenso schlichten Resultat zu kommen. Allerdings haben wir nicht weniger als drei Texte, aus denen Auskunft zu holen ist: 1) die (63) ἀπορία πρὸς τοὺς μίαν θένον λόγοντας σένθητον τὸν ζένιον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν in contra Monophysitas col. 1769—1804; 2) die im zweiten Texte des Cap. 24 der Doctrina an paralleler Stelle stehenden sog. triginta capita, deren eigentlicher Titel uns im cod. Turrian. aufbewahrt ist und dort im Index nach der Übersetzung des Turrianus lautet (vgl. oben S. 19 und 75: Dubitationes hypotheticae et definientes contra eos, qui negant esse in Christo

post unionem duas veras naturas; 3) die im ersten Texte des Cap. 24 der Doctrina an paralleler Stelle stehenden *ἐπαπορήσεις* — so wird anstatt des handschriftlichen (?) *ἐπαπόρησις* bei Mai (vgl. oben S. 200) zu lesen sein, vgl. trig. cap. col. 1916 A — *ὀρθοδόξου πρὸς τοὺς μίαν πρεσβεύοντας ἐπὶ Χριστοῦ θύσαν*. Dass diese drei Texte sämtlich in einer verwandtschaftlichen Beziehung zu dem Stück der *σχόλια* stehen, welches der Epilysis folgte, das zeigt ein flüchtiger Blick. Im allgemeinen vermögen wir daher sehr wohl anzugeben, was diese zweite Unterabteilung des ersten Hauptteiles der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια* enthielt. Nach der *ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σενήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν* stellte sie orthodoxerseits den Monophysiten Einwürfe entgegen; ihr Titel mag (vgl. trig. cap. 1916 A mit Doctrina Text a, Überschrift) gelautet haben: *ἐπαπορήσεις πρὸς τοὺς μίαν πρεσβεύοντας μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐπὶ Χριστοῦ θύσαν*. Wie aber im Einzelnen diese *ἐπαπορήσεις* gelautet haben, das ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Dass die 63 *ἀπορίαι* nicht den ursprünglichen Text bieten, das beweist schon die gänzliche Dispositionslosigkeit derselben, beweist auch der Umstand, dass die Schrift contra Monophysitas überhaupt als eine sehr freie Bearbeitung der *σχόλια* erwiesen ist. Die 63 *ἀπορίαι* sind offenbar eine Neuschöpfung des Verfassers der vorliegenden Schrift contra Monophysitas auf Grund des leontianischen Materials. Man erkennt auch leicht die dogmatische Terminologie des Bearbeiters. Schwierig aber ist die Entscheidung bezüglich der *ἐπαπορήσεις* in Text a und b der Doctrina. Den sehr kurzen, präzisen und logisch wohlgeordneten Abschnitt in a würde man für den Text der *σχόλια* zu halten sehr geneigt sein, wäre es erklärlich, dass der Text in b, die trig. cap., und die 63 *ἀπορίαι* eine Bearbeitung desselben wären. Das aber ist eine unmögliche Annahme; die Verwandtschaft der Texte ist nicht eine derartige. Selbst in den 63 *ἀπορίαι* finden sich Gedanken und termini (z. B. *ἀπορία* 2), die man in der leontianischen Grundlage erwarten könnte, in den *ἐπαπορήσεις* ὀρθοδόξου aber nicht findet. Vollends verbieten die trig. capita diese Annahme. Allerdings ist schon oben (S. 76 und 52) bemerkt, dass uns keine Bürgschaft dafür vorliegt, dass in ihnen ein leontianisches Werk uns völlig ohne Alterationen erhalten ist. Doch aber scheint der leontianische Ursprung bei

ihnen auch in vielen, ja den meisten Einzelausführungen und Formulierungen so gesichert, wie es nie der Fall sein könnte, wenn sie eine von fremder Hand herrührende Bearbeitung der kurzen *ἐπαπορήσεις ὀρθοδόξου* wären. Allein schon der Umstand, dass trig. cap. 17. 18. 27. 29 in den *ἐπαπορήσεις ὀρθοδόξου* keine rechten Parallelen haben, entscheidet hierüber. Eher schon liessen sich die *ἐπαπορήσεις ὀρθοδόξου* als ein Excerpt aus den trig. cap. begreifen. Doch widerstrebt dem die Wohlgeordnetheit des Excerptes, die relative Ungeordnetheit der Vorlage. Diese Schwierigkeit würde wegfallen, wenn die uns erhaltenen trig. cap. als ein in ihrer Anordnung und hie und da auch in ihrem Wortlaut entstelltes leontianisches Werk angesehen werden könnten. Dafür lässt sich auch das anführen, dass die zweite der 63 *ἀπορία* die Begriffe *ὁμῶννμος* und *συνώννμος* wahrscheinlich aus ihrer leontianischen Grundlage hat, während die trig. cap. nichts dergleichen enthalten. Auch die zehnte der 63 *ἀπορία* (vgl. oben S. 185, Anm.) scheint an ähnliche Ausführungen der Vorlage anzuknüpfen. Wenn ich demgemäss die trip. cap. in einer ursprünglicheren, von der gegenwärtigen vielleicht nur wenig abweichenden Form als die zweite Unterabteilung des ersten Haupttheiles der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια Λεοντίου* vermutungsweise anzugeben wage, so bin ich mir wohl bewusst, dass der Beweis für diese Hypothese noch fehlt und wahrscheinlich vor Erweiterung des Materials auch nicht zu führen sein wird.

Der zweite Hauptteil der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια* soll nach contra Monophysitas 1876C den *γραμμικοῖς* und *πατριζοῖς μαρτυρήμασι* der Monophysiten entgegneten. De sectis 1233C wird nur von *ἐπιχειρήματα ἀπὸ χρησέων* gesprochen und scheinen unter den *χρήσεις* nur patristische Citate verstanden zu sein. Auch in contra Monophysitas 1804 ff. ist der Schriftbeweis zu kurz gekommen. Doch da es in contra Monophysitas an Hinweisungen auf *γραμμικὰ μαρτυρήματα* nicht fehlt, und da in dem Doctrinatext b bei einer Unterabteilung dieses zweiten Haupttheiles *μαρτυρήματα γραμμικὰ* aufgeführt werden (s. oben S. 200: 2a), darf man annehmen, dass in den *σχόλια* auf die *γραμμικὰ μαρτυρήματα* genauer eingegangen war (vgl. auch oben S. 208, Nr. 4). Ob aber die auf sie bezüglichen Ausführungen mit den die *πα-*

τροιὰ μαρτυρήματα betreffenden verbunden waren, oder ob sie eine besondere Unterabteilung — man würde an die erste zu denken haben — bildeten, das wird nicht auszumachen sein.

Über den sonstigen, die *χορήσεις τῶν πατέρων* behandelnden Inhalt des zweiten Haupttheiles sind wir besser unterrichtet, obgleich auch hier vieles dunkel bleibt. Mit völliger Sicherheit ist schon über die Disposition nicht zu entscheiden. Hat Actio VIII de sectis (vgl. oben S. 189 f., oder hat die Schrift contra Monophysitas vgl. oben S. 191 f.), oder keine von beiden die ursprüngliche Disposition? Wahrscheinlich ist die erstere Möglichkeit anzunehmen. Für sie spricht nämlich, wie schon oben (S. 203) berührt ist. Cap. 24 der Doctrina. Die beiden Texte dieses Cap. 24 sind nach allem Vorhergehenden als Auszüge aus einer Schrift anzusehen, die sehr eng an die Scholien des Leontius, bezw. einen Teil derselben sich anschloss, ganze Abschnitte, so die trig. cap. und das oben (S. 153 ff.) behandelte Fragment, ihnen entnahm. Da nun die Doctrina schon im siebenten Jahrhundert zusammengestellt ist, ihr Compiler aber — wie die Doublette beweist — die Auszüge aus der auf den *σχόλια* ruhenden Schrift schon so vorfand, wie er sie giebt, so sind die Texte des Cap. 24 der Doctrina sehr alte Zeugen. Finden wir nun in ihnen die letzte der in Actio VIII und IX de sectis vorhandenen, in contra Monophysitas aber fehlenden Unterabteilungen, die *χορήσεις ἀντιθετικὰ κτλ.* (oben S. 200: II und 2 = oben S. 189 f.: III), so darf man wegen der engen sachlichen Zusammengehörigkeit der Unterabteilungen in de sectis hieraus schliessen, dass jene letzte Unterabteilung gewiss, und wahrscheinlich auch die beiden in de sectis vorhergehenden schon in den *σχόλια* sich fanden. Über die Reihenfolge ist nichts mehr auszumachen: sie mag gewesen sein wie in de sectis. Es ist also wohl zunächst gehandelt von dem, *ἃ οὐκ ἔπειρ ἢ σύνοδος*, und sind hier wahrscheinlich (vgl. oben S. 189) in drei Abschnitten die termini a) *ἐρωσις κατ' ἐπίστασιν*, b) *μία γέσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαχωμένη*, c) *ἐκ δύο γέσεων* besprochen worden. Wie a behandelt ist, davon giebt de sectis 1252CD noch eine ungefähre Vorstellung, die Ausführungen über b mögen, übertönt von vielem Fremdartigen, in contra Monophysitas 1804D—1817B (vgl. oben S. 191) nachklingen. Die Erörterungen über *ἐκ δύο γίσεων*, von denen

de sectis 1236 C vielleicht ein Fragment erhalten ist, scheinen zu der zweiten Unterabteilung übergeleitet zu haben, welche der Besprechung derjenigen *ζητήσεις* gewidmet war, welche die Monophysiten *παραφύρουσι πρὸς πίστιν τοῦ οὐκείου δόγματος* (oben S. 189: II). Auf diesem Abschnitt scheint contra Monophysitas 1817 C — 1876 D zu ruhen, und es ist nicht unwahrscheinlich, freilich auch nicht beweisbar, dass auch in den Scholien die Disposition so gewesen ist, wie jetzt in contra Monophysitas (vgl. oben S. 179 und 191). Wäre diese Annahme richtig, dann wäre der Inhalt dieser zweiten Unterabteilung des zweiten Haupttheiles der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια* dem Nachweise gewidmet gewesen, dass nicht das monophysitisch interpretierte *ἐκ δύο φύσεων*, sondern das *ἐν δύο φύσεσιν* die Tradition für sich habe. Der Beweis wäre geführt a) positiv, und zwar α durch orthodoxe Citate, β durch monophysitische Citate, welche die dyophysitische Lehre orthodoxer Väter anerkennen, b) negativ, und zwar α durch Ausführungen *adv. fraudes Apollinaristarum*, β durch Besprechung derjenigen echten *ζητήσεις τῶν πατέρων*, namentlich Cyrill's, welche die Monophysiten für sich in Anspruch nahmen. Da Actio VIII de sectis aus dem ersten, positiven Abschnitt nichts mittheilt und mit einem *παραφύρουσι ζητήσεις πολλὰς* über die Hauptmasse des zweiten, negativen Abschnitts hinweggeht, die Schrift contra Monophysitas aber als eine sehr freie Bearbeitung erwiesen ist, so kann im Einzelnen über die Ausführungen in dieser zweiten Unterabteilung fast nichts ausgesagt werden.

Nur der Abschnitt *adversus fraudes Apollinaristarum*, der auch in de sectis zu Worte gekommen ist, erfordert eine Erörterung deshalb um so mehr, weil eine eigne Schrift *adversus fraudes Apollinaristarum* unter den Werken des Leontius erhalten ist. Was wir über die Epilysis und über die trig. cap. erfahren haben, das legt die Vermutung nahe, es könne auch in *adv. fraudes Apollin.* ein Bruchstück der *σχόλια* uns erhalten sein. Doch muss man diese Vermutung bald wieder zurückdrängen, denn die Erörterung der *fraudes Apollin.* in der Schrift *adv. fraudes* ist eine völlig andre, als in de sectis und contra Monophysitas. Offenbar sind wie in de sectis und in contra Monophysitas, so auch in den *σχόλια* zunächst die apollinaristischen *ζητήσεις* angeführt, und dann ihre Unechtheit nachgewiesen: in

der Schrift *adv. fraudes* aber finden sich parallele Abschnitte nicht, können auch nie in ihr gestanden haben, es ist nirgends dort Raum für sie. Die Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum* ist also kein Bruchstück der *σχόλια Λεοντίου*. Zu diesem Resultate passt, dass, wie schon oben (S. 90 f.) gezeigt ist, die Schrift *adv. fraudes Apollin.* wahrscheinlich schon zwischen 511 und 520 geschrieben ist, während die *σχόλια* der Zeit angehören, da der severianische Gegensatz die Orthodoxie beschäftigte. Für die oben in suspenso gelassene Frage nach dem leontianischen Ursprung der Schrift *adv. fraudes* ist dies Resultat leider ohne entscheidende Bedeutung. Allerdings steht ja nun das fest, dass Leontius von den *fraudes Apollinaristarum* gewusst hat, und das spricht für die Richtigkeit der handschriftlichen Überlieferung hinsichtlich des Verfassers der Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum*. Doch bleibt das oben (S. 91) ausgesprochene, aus der Benutzung des vierten der unechten Juliusbriefe in *adv. Nest. et Eut.* sich ergebende Bedenken in Geltung, und ein neuer Einwand lässt sich darauf gründen, dass jeder Hinweis auf die ältere Schrift *adv. fraudes Apollin.* wenigstens in unsern Bearbeitungen der *σχόλια* fehlt, sowie darauf, dass man von dem Verfasser der Schrift *adv. fraudes Apollin.* eine noch wuchtigere Beweisführung erwarten dürfte, als in den *σχόλια* gegeben zu sein scheint. Die Frage nach dem Verfasser der Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum* muss auch hier noch in suspenso bleiben.

Fragen wir nun, zu den *σχόλια* zurückkehrend, nach der ursprünglichen Gestalt der in ihnen enthaltenen Ausführungen *adv. fraudes Apollinaristarum*, so ist neben dem Text in *contra Monophysitas* und in *de sectis* auch hier ein Abschnitt in der *Doctrina* (c. 9, p. 16 f.) heranzuziehen, denn derselbe zeigt enge Verwandtschaft mit *contra Monophysitas* und schon sein Vorhandensein in der *Doctrina* bringt ihn vermutungsweise in Zusammenhang mit den *σχόλια Λεοντίου*.

Welches der apollinaristischen Citate in den *σχόλια* zunächst behandelt ist, kann bei der in bezug auf diesen Punkt zwischen *de sectis* und *contra Monophysitas* bestehenden Differenz (vgl. oben S. 189 ff.) nicht sicher entschieden werden. In der Voraussetzung, dass ein Zusammenhang der Ausführungen in der *Doctrina* mit den Scholien im Folgenden wahrscheinlich werden wird, gebe ich, auf *Doctrina* p. 16 gestützt, der Anordnung in

contra Monophysitas den Vorzug. Es handelt sich also zunächst um die pseudoathanasianische *ἔκθρασις*. Als ersten Grund für die apollinaristische Herkunft derselben wird in contra Monophysitas angeführt, dass es *Τιμόθεός τις τούτων* [scil. *Ἀπολλιναρίου*] *μαθητῆς ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ λέγει*. In der *Doctrina* p. 16^b heisst es an entsprechender Stelle: *προσέροουσιν κατὰ . . . προδήλως Ἀπολλιναρίου ὄντα, ὡς μαρτυρεῖ Τιμόθεος ὁ τὸν πίνακα τῶν λόγων Ἀπολλιναρίου συντάξας, ἐν οἷς καὶ τὸν προφαιρούμενον ὡς Ἀθανασίου ἔταξε*. Ist nun adv. Nest. et Eut. 1377 C ersichtlich, dass Leontius von Byzanz diesen *πίναξ* gekannt hat, so ist aus dem Bisherigen zu schliessen, dass der erste Grund für die Unechtheit der *ἔκθρασις* in contra Monophysitas auf die *σχόλια* zurückgeht und in der *Doctrina* uns in ursprünglicherer Gestalt vorliegt, als in contra Monophysitas. Dasselbe ergibt sich für das zweite contra Monophysitas geltend gemachte Argument: das Citat aus Polemo, und zwar in ganz derselben Abgrenzung, bringt auch die *Doctrina* p. 16, wenn auch an etwas anderer Stelle. Inbezug auf die pseudoathanasianische *ἔκθρασις* findet sich demnach in contra Monophysitas mehr aus den Scholien als in *de sectis*. Doch möchte ich die nur in *de sectis* befindliche Behauptung, die Berührung Cyrill's auf die *ἔκθρασις* als auf ein Werk des Athanasius beruhe auf einem *σχόλιμα ἄρχαιον* in den Werken Cyrill's, wenigstens vermuthungsweise auf die *σχόλια* zurückführen; denn ihre Auslassung in contra Monophysitas ist weit begreiflicher (vgl. oben S. 191. Anm.), als ihre Hinzufügung in *de sectis*, und dass von diesem Citat bei Cyrill in den Scholien die Rede gewesen ist, zeigt auch contra Monophysitas 1865 A.

An zweiter Stelle folgt ein Abschnitt über die fälschlich dem Julius zugeschriebene ep. ad Dionysium. Von ihr nur redet *de sectis*, von ihr nur die *Doctrina*, und dass die Bemerkungen über den vierten Juliusbrief in contra Monophysitas 1865 B nicht von Leontius, sondern von dem Bearbeiter herrühren, wird auch dadurch wahrscheinlich, dass eben dieser Brief, bezw. ein Fragment aus ihm, von Leontius als echt citiert wird. Im Einzelnen scheint wiederum in der *Doctrina* der ursprünglichste Text enthalten zu sein. Denn der wunderbare Grund *de sectis* 1253 D: *ὅτι οὐδὲν γέρεται τοῦ μακαρίου Ἰουλίου*, könnte auf einem Missverständnis dessen beruhen, was *Doctrina* p. 17^a ausgeführt wird.

Eine weitere, auch das Citat aus der *κατὰ μέρος πίστις* behandelnde und noch mehr ins Einzelne gehende Vergleichung der parallelen Texte ist zwecklos, da sie kein sicheres Resultat giebt. Nur die Frage muss aufgeworfen werden, die vielleicht dem Leser sich schon aufgedrängt hat: bietet uns die *Doctrina* in der besprochenen Stelle etwa ein Citat direct aus den *σχόλια*? Unmöglich ist das nicht; auch diese Frage wird und muss nach besserer Veröffentlichung der *Doctrina* genauer erörtert werden. Zunächst aber kann es nicht als wahrscheinlich gelten, weil Wortübereinstimmungen mit *de sectis* oder *contra Monophysitas* fehlen und weil das Citat aus Polemo — wenigstens nach Mai's Text zu urteilen — an andrer Stelle steht, als es in den *σχόλια* gestanden haben wird. Auch hier werden wir es mit einer vermittelten Entlehnung aus den *σχόλια* zu thun haben. Soviel über die zweite Unterabteilung des zweiten Hauptteiles. Dass die dritte Unterabteilung den Titel getragen hat: *Χρήσεις ἀντιθετικὰ πλ.*, ist schon oben S. 203 und 212 wahrscheinlich gemacht. Über ihren Inhalt können erst dann Aussagen gemacht werden, wenn der betreffende Abschnitt der *Doctrina* zur Vergleichung mit *Actio IX de sectis* vollständig vorliegt. Das aber darf schon jetzt behauptet werden, dass die an diese *χρήσεις* in der *Doctrina* sich fast unmittelbar anlehrende dogmengeschichtliche Exegese des Chalcedonense aus den *σχόλια* stammt: denn bei Euthymius Zigabenus wird sie ohne neue Überschrift unmittelbar mit dem oben behandelten Citat aus den *σχόλια* verbunden (vgl. oben S. 161 und 163).

Über den dritten Hauptteil endlich der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια* ist wenig zu sagen. Der Teil desselben, der in *de sectis Actio VI* bearbeitet ist, wird uns durch die *Doctrina* in ursprünglicher Gestalt geboten. Dass aber dies Citat den ganzen dritten Hauptteil umfasse, ist unwahrscheinlich. Doch kann nicht im Einzelnen ausgemacht werden, wieviel von dem, was in *contra Monophysitas* 1576 D—1902 über den Rahmen jenes Citates hinausgeht, auf den *σχόλια* ruht (vgl. S. 194).

Hier dürfen wir einmal still stehen. Es ist vieles lediglich Hypothese, vieles noch ganz unsicher von dem, was über die antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια* gesagt ist. Das aber wird sich bestätigt haben, dass die *σχόλια* umfangreiche antimonophysitische Ausführungen enthalten haben. Auch von

der Art derselben kann man sich eine ziemlich deutliche Vorstellung machen. Dass die Epilysis, die trig. capita und die Schrift contra Monophysitas zusammen gehören und für uns Zeugnisse und Fragmente jener antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια* sind, das darf fast als sicher gelten.

Sehen wir nun noch kurz auf den weitem Inhalt der *σχόλια*. Dass Cap. I derselben terminologische Vorbemerkungen enthielt, haben wir schon gesehen. In diesem Capitel werden wir nicht nur das in de sectis nicht nachweisbare Stück des Fragment I (oben S. 115: 17, vgl. S. 134) und die zweite Hälfte des Fragment II zu suchen haben; auch die Ausführungen über den Begriff des *ἑποζείμενον*, die Theodorus Studita in den *σχόλια* las, haben höchst wahrscheinlich hier ihren Platz gehabt. Zu einer weitergehenden Vermutung giebt uns das Verhältnis des Johannes von Damascus zu Leontius Veranlassung. Johannes von Damascus hat, wie wir oben S. 122 ff. sahen, mehrfach den Leontius stillschweigend ausgeschrieben. Im besondern zeigten sich seine *ξεγάλαια φιλοσοφικά* von den *σχόλια Λεοντίου* abhängig. Da nun die von Leontius entlehnten Abschnitte der *ξεγάλαια φιλοσοφικά* ihrer ganzen Art nach vielen andern Stücken der *ξεγάλαια φιλοσοφικά* aufs engste verwandt sind, so drängt sich die Vermutung auf, ob nicht etwa Johannes von Damascus in den *ξεγάλαια φιλοσοφικά* von den terminologischen Vorbemerkungen des Cap. I der *σχόλια* abhängiger sei, als wir es nach Verlust der *σχόλια* noch erkennen können. In diesem Falle würden wir das Cap. I der *σχόλια* nach Anlage und Ausführung im Kleinen den *ξεγάλαια φιλοσοφικά* des Johannes von Damascus ähnelnd uns denken dürfen. — Ein gewichtiger Gegengrund ist der, dass uns die *σχόλια*-Citate bei Johannes Damascenus als vermittelte erschienen (vgl. S. 124 f.). Allein dieser Schein trog. Johannes Damascenus kannte die Epilysis und die trig. cap., die zu den *σχόλια* gehörten, und dass wir die Entlehnungen aus dem Cap. I der *σχόλια* bei Johannes von Damascus in der *Doctrina* nachweisen können, ist nicht wunderbar: selbst wenn Johannes von Damascus in den *ξεγάλαια φιλοσοφικά* vielmal soviel, als wir jetzt wissen, dem Cap. I der *σχόλια* entlehnt hätte, so würden wir doch diese Entlehnungen eben nur da constatieren können, wo Citate der *Doctrina* uns den Text der *σχόλια* erkennen lassen. Freilich bleibt ebendeshalb die aus-

gesprochene Vermutung über das Verhältnis der *ξεφύλαια φιλοσοφικὰ* des Johannes Damascenus zu Leontius eben nur eine noch unbewiesene Vermutung.

Doch kehren wir zu den *σχόλια* zurück. Ob auf das erste Capitel, welches die philosophischen Grundbegriffe erläuterte, sogleich die antimonophysitischen Ausführungen folgten, das ist nicht auszumachen. Die Möglichkeit einer andern Annahme wird weiter unten offenbar werden.

Jedenfalls — dies beweist das Verhältnis zwischen *contra Monophysitas* und *adv. Nestorianos* — schlossen sich dem antimonophysitischen Abschnitt die antinestorianischen Ausführungen an, die Grundlage der 8 Bücher *adv. Nestorianos*. Über die Gestalt dieser Grundlage können Aussagen nicht gemacht werden. Nur das kann man vermuten, dass ursprünglich die dialogische Form, die noch jetzt in *adv. Nestorianos* undeutlich durchscheint, schärfer hervorgetreten ist. Die Anordnung dieses Abschnittes wird ähnlich gewesen sein wie die der *Epilysis*, das Ganze wahrscheinlich viel kürzer als die jetzt vorliegende Schrift *adv. Nestorianos*.

Danach erst sollte, zufolge der Ankündigung in *Epilysis* 1940 C, von den Häresieen gesprochen werden, die *περὶ τῆς φύσεως τῶν ἑρωθέρτων καὶ τοῦ κατ' αὐτὸς τελείου* nach orthodoxer Anschauung in Irrtum befangen waren, d. i. von Arianern und Apollinaristen. Da nun mit der antiarianischen Polemik nach *de sectis* 1197 D die antisabellianische verbunden sein muss, so wird auch diese erst dann haben folgen sollen. Es ist nun sehr wohl möglich, dass dies Vorhaben auch ausgeführt ist, und dass die betreffenden Ausführungen verkürzt den Abschnitten *de sectis* 1197 D—1200 C, 1216 C ff. und 1220 C ff. zu Grunde liegen und in dem oben (S. 134) erwähnten Fragment des *cod. Laudianus* teilweise in ursprünglicherer Gestalt erhalten sind. Möglich ist aber auch, dass nach den terminologischen Vorbemerkungen in *Cap. I* zunächst ein *Cap. II* mit häreseologischen Vorbemerkungen gefolgt ist, und dass die Vorlagen der Ausführungen gegen die Arianer, Sabellianer und Apollinaristen in *de sectis* in diesem Capitel zu suchen sind. Mit dieser Annahme liesse sich die andere verbinden, dass der Plan ausführlicherer Auseinandersetzung auch mit den Arianern, Apollinaristen u. s. w. unausgeführt geblieben sei. Man würde dann auch die uns aus Euthymius bekannten

Bemerkungen der *σχόλια* über Julianisten und Gajaniten (vgl. oben S. 150 f.) als aus den häreseologischen Vorbemerkungen des Cap. II stammend ansehen können und entginge damit der Schwierigkeit der Aufgabe, nach den umfangreichen Abschnitten contra Monophysitas [Severianos] und adv. Nestorianos einen Platz für sie ausfindig zu machen. Es wäre ferner, wenn kürzere häreseologische Bemerkungen schon in Cap. II gebracht waren, begreiflicher, dass die eingehendere Polemik mit den Häresieen der Zeit, den Monophysiten und Nestorianern, begonnen wurde. Und wenn wirklich die geplante ausführlichere Polemik gegen Arianer u. s. w. unterblieben wäre, so erklärte sich so am leichtesten, dass von umfangreicheren Ausführungen des Leontius gegen diese Häresieen keine Kunde auf uns gekommen ist.

Doch es wird Zeit, abzubrechen; wir sind bereits bei Vermutungen angelangt, denen eine sichere Grundlage völlig fehlt. Die ursprüngliche Gestalt der *σχόλια Λεοντίου* wird, wenn nicht weiteres Quellenmaterial gefunden wird, nur in einzelnen Abschnitten festgestellt werden können: das Ganze bleibt eine in Dunkel gehüllte Grösse.

Es ist dies um so bedauernswerter, je bedeutender dies Werk gewesen sein muss. Wir bedürfen dafür eines Beweises nicht mehr. Die Fragmente im Verein mit den Nachrichten bei Theodorus Studita und bei Germanus von Constantinopel reden deutlich genug. Doch will ich nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass auch der cod. Laudianus, dessen Fragment gegen die Arianer ein Rest der ursprünglich in der Sammlung der opera Leontii enthaltenen *σχόλια* zu sein scheint, in seiner nicht nur hierdurch beachtenswerten Unterschrift einen Hinweis auf die Bedeutsamkeit der *σχόλια* enthält. „Τετέλεσται ὁν̄ θεῶ̄ ἢ κατὰ πασῶν ἀρέσεων ἀνατροπή καὶ θρίαμβος τοῦ μακαρίου Λεοντίου“ (vgl. oben S. 14), so konnte die Unterschrift nur lauten, wenn und weil die Sammlung zur Zeit, als die Unterschrift entstand, die *σχόλια Λεοντίου* enthielt. Der ursprüngliche Concipient dieser Unterschrift hat anscheinend die *Λεόντια* für ein Werk gehalten. Ihrem Inhalte nach — die Leontia enthielten die Schrift adv. Nest. et Eut. und die *σχόλια*, vielleicht(?) auch adv. fraudes Apollinaristarum — konnte er sie als κατὰ πασῶν ἀρέσεων ἀνατροπή bezeichnen, — wenn er vor dem

Monothelitenstreit und vor dem Bilderstreit lebte. Nicht erst im Anfang des VIII. Jahrh. (Germanus), sondern schon im Anfang des siebenten wird man die Sammlung der opera Leontii als vorhanden denken müssen.

Schliesslich noch ein Wort über die Zeit der *σχόλια*. Der Abschnitt, der Actio VI de sectis zu Grunde liegt (vgl. oben S. 153 ff.), ist ebenso wie adv. Nest. et Eut. gewiss vor 553, ja vor 543 geschrieben (vgl. oben S. 33 und 162). Da nun der aus Euthymius bekannte Abschnitt der *σχόλια* (vgl. oben S. 150 f.) die apthartodoketische Fraction der Monophysiten als Gajaniten bezeichnet. Gajanus aber erst 537 (oder 535) Patriarch wurde (Dictionary of christ. biogr. II, 590), so muss die Abfassungszeit der *σχόλια* in die Zeit zwischen 535 und 543 fallen. Eine Bestätigung dieser Zeitbestimmung bietet vielleicht de sectis 1232C. Wenn es nämlich hier von Gajanus — der nach 300-tägigem Episcopat vertrieben wurde — heisst: τὸν μὲν Γαϊανὸν ἐξώρισε[ν ὁ Νάρσης], καὶ ἀφανῆς ἐγένετο ἐξ ἐκείνου μέχρι τῆς σήμερον, so liegt die Vermutung nahe, dies ἀφανῆς ἐγένετο πτλ. sei den *σχόλια* *Λεοντίου* entnommen. Denn zwischen 578 und 607, d. h. zur Zeit der Abfassung der Schrift de sectis, klingt dies ἀφανῆς ἐγένετο höchst sonderbar, um 540 aber wäre es sehr wohl begreiflich.

§ 15. Schlussbemerkungen zum ersten Abschnitt, Überleitung zum zweiten.

Unsere bisherigen Untersuchungen haben nicht nur manches Dunkel, das über den besprochenen Werken des Leontius lagert, ungelichtet lassen müssen, sondern haben auch ein neues Rätsel aufgegeben.

Zwei gegeneinander zweifellos selbständige (vgl. Epilysis 1936C), anscheinend schon im 7. Jahrhundert (vgl. oben) in den *Λεόντια* vereinigte, bedeutende Werke, so sahen wir, hat Leontius von Byzanz geschrieben: die tres libri adv. Nestorianos et Euty-chianos, die ganz erhalten sind, und die *σχόλια* (ἤτοι κεφάλαια κατὰ διαφορῶν αἰρετικῶν²), von denen uns in einzelnen Citaten der Doctrina, ferner sehr wahrscheinlich in der sicher von Leontius herrührenden Epilysis und ebenso, nur ein wenig alteriert, auch in den triginta capita Fragmente vorliegen, während in con-

tra Monophysitas und adv. Nestorianos bearbeitete Bruchstücke erhalten sind. Vielleicht, doch ist das Gegenteil wahrscheinlicher, gehört auch die Schrift adv. fraudes Apollinaristarum demselben Leontius an; sie wäre, wenn sie von ihm herrührte, die älteste seiner besprochenen Schriften, und wäre trotz ihrer Kürze den andern durchaus ebenbürtig. Leontius von Byzanz ist — das zeigen seine Schriften — als Schriftsteller kein unbedeutender Mann gewesen: „in theologica scientia aevo suo facile princeps“ nannte Mai (Spicileg. Rom. X. p. V. Migne S6, 1, col. 1191) ihm mit Recht.

Das erste Rätsel, das uns hier aufgegeben wird, ist daher dies: wie erklärt es sich, dass die Überlieferung über diesen Mann, wenn auch mehr als man bisher wusste (vgl. die Nachweisungen in § 9 mit S. 6 f), so doch verhältnismässig herzlich wenig uns berichtet?

Noch rätselhafter ist ein zweiter Umstand. Die *σχόλια Λεορτίου* als Ganzes sind verloren, aber zwei verschiedene Bearbeiter derselben sind nachgewiesen: der in Palästina lebende Verfasser der Bücher contra Monophysitas und adv. Nestorianos und der Abt Theodor, der Verfasser der Schrift de sectis, d. i. der *σχόλια Λεορτίου ἀπὸ γωνῆς Θεοδούρου*. Auch letzterer hat, wenn nicht in Ägypten, vielleicht in Palästina gelebt. Denn an beiden Orten sind in der Zeit, da er lebte, agnoëtische Neigungen, wie Abt Theodor sie hat (de sectis 1261 Df.), in orthodoxen Kreisen nachweisbar (Gregorius Magnus ep. lib. X, ep. 35 und 39 ed. Ben. II., 1064 ff. und 1068 ff.). Hat diese doppelte Bearbeitung der *σχόλια* und der Untergang ihrer Urgestalt etwa besondere Gründe gehabt? Ist Leontius von Byzanz vielleicht gerade in Palästina irgendwie verdächtig gewesen? Oder sind die *σχόλια* lediglich deshalb nur in Bearbeitungen erhalten, weil ihre Urgestalt zu gut war für die spätere Zeit?

Ein drittes Rätsel endlich liegt in dem Titel der Schriften contra Monophysitas und adv. Nestorianos. Allenfalls möglich ist es ja allerdings, dass der hier als Verfasser genannte „*πᾶν-σοφος μοναχὸς Λεόντιος Θεοδούρου*“ der Bearbeiter der leontianischen Grundlage, der Verfasser der uns vorliegenden Schriften contra Monophysitas und adv. Nestorianos ist (vgl. oben S. 184), aber recht unwahrscheinlich ist doch diese Annahme. Lässt man sie deshalb beiseit, so entsteht die Frage, wie es zu

erklären sei, dass Leontius von Byzanz hier als Leontius von Jerusalem erscheint.

Diese drei Fragen sind ebensoviele Aufforderungen dazu den Versuch zu machen, durch Forschungen in den Werken des Leontius und in der Geschichte seiner Zeit den Mangel einer Tradition über sein Leben auszugleichen.

Alle drei hier hervorgehobenen Rätsel werden auch in dem, was sich über das Leben des Leontius feststellen lässt, ihre Antwort finden.

Zweiter Abschnitt.

Kritische Untersuchungen über das Leben des „Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus“.

§ 16. Vorbemerkungen.

Sehr wenig haben wir bis jetzt von dem Leben des Mannes gehört, dessen Werke wir besprochen haben. Er war ein theologisch gut gebildeter Mann, wahrscheinlich ein Mönch (vgl. oben S. 30), der in seiner Jugend in die Netze „heimlicher Nestorianer“ sich hatte fangen lassen, als Schriftsteller aber in der Zeit zwischen 529 (511?) und 544 als eifriger Verfechter des Chalcedonense auftrat. Das lehrten uns die Werke selbst. Eine bis in das siebente Jahrhundert zurückverfolgte, nirgends widersprochene und deshalb zuverlässige Tradition nennt ihn Leontius. Auch darüber, dass dieser Leontius Mönch gewesen sei, stimmt die Überlieferung beinahe völlig überein. Nur in dem Titel der *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδοῶρου* wird Leontius als *σχολαστικός* bezeichnet. Diese Nachricht kann die andre Überlieferung nicht widerlegen, höchstens ergänzen, und kann deshalb zunächst unbeachtet bleiben. Wo Leontius Mönch gewesen ist, ersehen wir aus dem, was wir bis jetzt gehört haben, nicht. Schon im siebenten Jahrhundert wird er als *μοναχὸς Βυζαντίου* bezeichnet (in der *Doctrina*), doch ebenso früh hören wir (vgl. oben S. 121 f.), er sei Eremit gewesen, und diese Nachricht weist nicht gerade darauf hin, dass Leontius in der Reichshauptstadt gelebt habe. Bis jetzt wissen wir also nur, dass der Verfasser der im ersten Abschnitt behandelten Schriften ein Eremitenmönch Leontius gewesen ist, der, von nestorianisierenden Jugendirrtümern geheilt, zwischen 529 und 544 als eifriger Verteidiger des Chalcedonense schriftstellerisch thätig war.

Kann man mehr von unserem Leontius wissen? Eine Untersuchung dieser Frage hat noch niemand ernstlich in Angriff genommen. Nur drei hierher gehörige Fragen sind mehrfach, allerdings mit sehr ungenügendem Material, erörtert worden. Zunächst die Frage, ob „Leontius von Byzanz“ identisch sei mit dem aus der *vita Sabae* (ed. Cotelerius, *ecclesiae graecae monumenta* III, 1686, p. 220—376) bekannten Origenisten*) Leontius, den Cyrillus Scythopolitanus, der Verfasser der *vita Sabae*, als einen Zerstörer des Friedens der palästinensischen Mönchs-siedeleien darstellt. Canisius (*Canisius-Basnage* I, p. 527sq.) bejahte diese Frage unbedenklich. Doch nachdem Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis* I. 1722, p. 1463 und wenig später Basnage (*Canisius-Basnage* I. 1725, p. 531 sqq.) dem Canisius aufs entschiedenste widersprochen hatten, hätte die Frage erledigt sein sollen. Denn da es bis jetzt allgemeine Annahme war, dass die Schrift *de sectis* in ihrer vorliegenden [zwischen 579 und 607 entstandenen] Gestalt von Leontius her-rühre, so war das Argument, dass der vor 550 gestorbene Origenist (*vit. Sab. cap. 86, p. 366***) unmöglich identisch sein könne mit dem weit jüngern Verfasser der Schrift *de sectis*, unanfechtbar, obgleich Basnage — nicht so Oudin — bei der Entwicklung desselben mancher Irrtümer sich schuldig gemacht hatte. Mit Recht wiesen daher Fabricius [† 1736] (*Fabricius-Harles*, VIII, p. 310), Mansi VII. 1762, p. 797***), Gallandi. *Bibliotheca* XII. 1779, p. XXX, Fessler, *Institutiones Patrologiae* II. 1851, p. 934 die Gleichsetzung des Leontius von Byzanz und des Origenisten Leontius ab, und wenn Cave, *Script.*

*) Irrig bezeichnete man diesen Origenisten als „Nestorianer und Origenisten“. Die *vita Sabae* giebt keinen Anlass zu dieser wundersamen (vgl. *adv. Nest. et Eut.* 1377 C) Zusammenstellung, vielmehr scheidet sie ausdrücklich zwischen den Mönchen in der Gesellschaft des Sabas, welche als Nestorianer entlarvt wurden, und denen, welche Origenisten waren (*vit. Sabae cap. 72, a. a. O.*, p. 344).

***) Oudin und Basnage beriefen sich auf eine minder deutliche Stelle aus der *vita Cyriaci* (Cotelerius *a. a. O.* IV, p. 116).

****) Mansi ist unentschieden, doch irrt Fessler, *Patrol. tom. II*, p. 934, not. 2. wenn er Mansi als Anhänger der Hypothese des Canisius bezeichnet. Mansi sagt ausdrücklich: *nihilosecius, si quis vellet Leontium Constantinopolitanum a Hierosolymitano discernere, me sane haberet opinionis suae adstipulatorem magis quam refragatorem.*

eccl. hist. litter. Genf 1705, p. 352, Gass, R.-E. Art. „Leontius“ und, wie es scheint, auch Mai, Script. vet. nov. coll. IX, p. XIII an der Ansicht des Canisius festhielten, so war dies nur bei Cave, der die Gegengründe noch nicht kennen konnte, entschuldbar, Gass hat die Gegengründe nur unvollständig erwogen*), Mai eine Begründung seiner Ansicht gar nicht versucht. — Wie diese Frage jetzt zu beantworten ist, seit die Schrift *de sectis* als eine spätere Bearbeitung einer ums Jahr 540 geschriebenen Schrift des Leontius erkannt ist, werden wir später sehen.

Die zweite Frage, über die verhandelt ist, war die, ob der Byzantiner Leontius identisch sei mit dem als Schriftsteller bekannten Bischof Leontius von Neapolis auf Cypern, der noch im zweiten Jahrzehnt des siebenten Jahrhunderts am Leben war. Cave (a. a. O. p. 352) war dafür, Oudin (a. a. O., p. 1575), Fabricius (a. a. O., p. 320), Basnage (a. a. O., p. 793), Fessler (a. a. O., p. 934, Anm. 2), Gass (a. a. O., S. 595) wiesen die Gleichsetzung ab. Die Frage ist für uns entschieden durch die Erkenntnis, dass Leontius von Byzanz der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts angehört, doch werden wir später im zweiten Buche bei Gelegenheit der von Migne unter den Werken des Byzantiners gedruckten Predigten auf diesen Bischof Leontius von Neapolis zurückkommen.

Drittens endlich hat man die Frage erwogen, wie die Bezeichnung des Leontius als *σχολαστικός* im Titel der Schrift *de sectis* sich mit der Überlieferung vertrage, dass Leontius Mönch gewesen sei. Nur dem Canisius (a. a. O., p. 530) scheint es schwierig gewesen zu sein, beides zu vereinen. Wir lassen jene Tradition im Titel einer bearbeiteten Schrift zunächst völlig beiseit. Erst später wird Gelegenheit sein, darauf zurückzukommen.

Überhaupt haben wir von derjenigen Erörterung der Frage nach den Lebensumständen unsers Verfassers völlig abzusehen, die nur die in der bisherigen Tradition aufgeworfenen Einzelfragen berücksichtigt. Wenn überhaupt ein Resultat erreicht

*) Dass Basnage „einräumt, dass beide — der Origenist und Leontius von Byzanz — ungefähr gleichzeitig lebten“ (R.-E.² VIII, S. 593), ist doch nur richtig, wenn man das „ungefähr gleichzeitig“ so versteht, dass Basnage's von Gass unbeachtet gelassene Polemik gegen die völlige Gleichzeitigkeit daneben zu ihrem Recht kommt.

werden kann, so wird nur eine mehr methodische Untersuchung es ans Licht fördern.

Eine solche Untersuchung hat zunächst festzustellen, dass es auf den ersten Blick ein bedenklich unsicheres Geschäft ist, einen „Mönch Leontius“ von dessen Lebensumständen fast nichts bekannt ist, identificieren zu wollen. Denn der Name Leontius war ein sehr verbreiteter. Aus der Zeit, in der unser Verfasser lebte, sind mir, obwohl ich gar nicht besonders gesucht habe, nicht weniger als folgende 20, vorbehaltlich späterer Identificierungsversuche zunächst zu unterscheidende Leontii bekannt geworden.

1. *Λεόντιος ἐπίσκοπος Σωζοῦσης* in dem rescriptum Joannis Hierosolymitani anni 518, Mansi VIII, 1074 — wohl identisch mit dem im libellus monachorum anni 518, *ibid.*, p. 1049 genannten Bischof Leontius —: noch 536 nachweisbar, Mansi VIII, p. 1172.

2. *Λεόντιος πρεσβύτερος καὶ ἀρχιμαρδότης τοῦ ἐν ὁσίοις Τρύφωνος* unterschreibt den libellus monachorum anni 518, Mansi VIII, p. 1054.

3. *Λεόντιος πρεσβύτερος καὶ ἀρχιμαρδότης μονῆς τοῦ ἁγίου ἀρχαγγέλου τοῦ ἐν τοῖς Πουσόειν*, *ibid.* p. 1055.

4. Leontius diaconus sancti Maronis unterschreibt einen im Febr. 518 (Mansi VIII, p. 1023 sqq.) beantworteten Brief syrischer Mönche an den römischen Bischof Hormisdas, Mansi VIII, p. 427.

5. Leontio abbati schreibt der zweimal (515 und 517) nach Constantinopel gesandte Emodius von Pavia († 521) die Gallandi, Bibliotheca XI, p. 85 gedruckte epistula VI.

6. Leontius, filius Matroniani, diaconus, kurz vor 518 in der Kirchenprovinz Apamea nachweisbar, Mansi VIII, p. 1113.

7. Ein zweiter Diacon Leontius, ebenda p. 1116.

8. und 9. Zwei weitere Cleriker Leontius, ebenda p. 1128.

10. Einem *Λεόντιος*, „ὄν ὁσιώτατον καὶ θεοφιλέστατον καὶ πατέρα ἀποσεμνώνει“, widmet der nestorianisch gesinnte antiochenische Presbyter Basilius Cilix — derselbe, der eine von Marcian bis Justin I (518—27) incl. ja vielleicht noch etwas weiter reichende Kirchengeschichte geschrieben hat (Fabricius-Harles VII, p. 419) — sein gegen Johann von Skythopolis gerichtetes Werk *Ῥωμαίων Ἀναστασίου βασιλεύοντος* (491—518),

Photius. Bibl. cod. 107, Migne P. G. 103, col. 380 C und 381 A.

11. Leontius, ein vir sublimis oder clarissimus in Constantinopel anno 519, suggestio Germani legati bei Thiel. epistolae Romanorum pontificum I. 1868, in epp. Hormisdæ. ep. 59, 3 = Mansi VIII, p. 450.

12. Leontius, einer der 519 nach Rom gereisten sog. skythischen Mönche, Thiel a. a. O. ep. 75, 2 = Mansi VIII, p. 479 und öfter; vgl. das von ihm mitunterschiedene Schriftstück bei Gallandi, Bibliotheca XI, p. 227 und Migne, P. L. 65, col. 442 sqq.

13. Leontius, vir venerabilis monachus et apocrisiarius patrum in sancta civitate constitutorum, nimmt als orthodoxer Collocutor teil an der collatio cum Severianis im Jahre 531, Mansi VIII, p. 818.

14. *Λεόντιος μοναχὸς καὶ ἡγούμενος καὶ τοποτηρητῆς τῆς ἐρήμου πάσης* erscheint in einer Gesandtschaft Jerusalemischer Mönche 536 auf dem Concil zu Constantinopel, Mansi VIII, p. 884, 911, 931, 942, 954, 992, 1019.

15. *Λεόντιος ἐπίσκοπος Ἐλενοπόλεως* nimmt an derselben Synode teil, Mansi VIII, p. 950, 974 u. s. w.

16. Der Mönch Leontius der vita Sabae.

17. Leontius, ein Hofbeamter (Referendarius) zu Justinian's Zeit, dem Theodora seine Braut nicht gönnte, Procop, hist. arcana, ed. Bonn. tom. III, p. 104.

18. Leontius, ein Hofbeamter, der als Gesandter Justinian's an den Hof des Frankenkönigs Theodebald (548—555) ging, Procop, de bell. Goth., ed. Bonn. II, p. 587.

19. Leontius, Feldherr im Vandalenkrieg, Procop, de bello Vandal., ed. Bonn. I, 493, Theophanes, ed. de Boor I, p. 205.

20. Leontius, ein Jurist, der durch die Constitution Justinian's de novo codice componendo vom 13. Februar 528 neben andern mit der Bearbeitung des cod. Justinianus beauftragt wird, cod. Justinian., ed. Krueger, p. 1, Z. 13, vgl. p. 3, Z. 14.

Weitergehend könnte ich anknüpfen an das vorstehende Verzeichnis: doch, damit die sichere Grundlage der im Folgenden entwickelten Ansicht offenbar werde, empfiehlt es sich, dass ich auch bei der Darlegung meiner Resultate den Weg einschlage, den ich suchend gegangen bin.

§ 17. Leontius von Byzanz, einer der 519 in Constanti-
nopol und Rom nachweisbaren „skythischen Mönche“.

Die früher charakterisierte dogmatische Stellung des Schriftstellers Leontius ist in der Zeit, in der er gelebt hat, nicht die allgemeine gewesen. Die Sicherheit, mit der er seine Orthodoxie abgrenzt gegen die beiden einander entgegengesetzten Häresien der Zeit, die nestorianische und monophysitische, das bewusste Bestreben, Cyrill, Leo und das Chalcedonense unter einen Hut zu bringen, seine Einsicht in die apollinaristischen Fälschungen, seine entschlossene Polemik gegen Theodor von Mopsueste und Diodor von Tarsus: das alles ist in der Zeit zwischen 520 und 540 durchaus nicht selbstverständlich.

Findet es sich überhaupt irgendwo? Einen Fingerzeig giebt uns die Stellung des Schriftstellers Leontius zu der These, *ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπορθέει σαρχί*.

Ein ausdrückliches Eintreten für diese Formel ist allerdings nur in der überarbeiteten Schrift *adv. Nestorianos* nachweisbar, deren siebentes Buch ganz der Erörterung dieser Frage gewidmet ist. Dennoch darf man mit völliger Sicherheit die in diesem Buche behauptete dogmatische Stellung auch dem Leontius von Byzanz zuschreiben. Denn die Behauptung, *ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπορθέει σαρχί*, ist eine notwendige Consequenz seiner Christologie (vgl. oben S. 74) und seines die Personen der Trinität verselbständigenden Aristotelismus (vgl. oben S. 63). Dass die Formel ausser in *adv. Nestorianos* in den erhaltenen Werken des Leontius nicht nachweisbar ist, kann niemanden Wunder nehmen. Sind doch diese mit alleiniger Ausnahme des dritten Buches *adv. Nest. et Eut.* gegen Monophysiten, nicht gegen Nestorianer gerichtet. Das dritte Buch *adv. Nest. et Eut.* aber enthält sehr wenig dogmatische Polemik. Wenn trotzdem auch hier (col. 1377A) indirect deutlich ersichtlich ist, dass Leontius von Byzanz das „deus passus carne“ für orthodox hält (vgl. auch *adv. Nest. et Eut.* 1289C), so darf er mit Sicherheit zu den Vertretern des Satzes, *ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπορθέει σαρχί*, gerechnet werden. Überdies ist es unwahrscheinlich, dass auch die Titel der einzelnen Bücher *adversus Nestorianos* von dem Bearbeiter herrühren. Denn die Art und Weise, wie sie in der Einleitung (col. 1400) eingeführt werden, erinnert ganz an

adv. Nest. et Eut. 1268 sqq., auch das adv. Nest. et Eut. a. a. O. aus dem Titel des Irenäischen Hauptwerkes entlehnte *ἔλεγχος* findet sich hier, und das *στυλίτευσίς* eben im Titel von Buch VII adv. Nestorianos erinnert an adv. Nest. et Eut. 1357B. Leontius von Byzanz darf also als ein Anhänger der These, *ἕνα τῆς ἀγίας τριάδος πεπορθῆναι σαοζί*, angesehen werden.

Für eben diese These sind die sogenannten „skythischen Mönche“ in Constantinopel im Jahre 519 eingetreten*). Finden wir bei ihnen eine dogmatische Stellung, die auch sonst der des Leontius ähnlich ist? Die Antwort auf diese Frage ist zu entnehmen zunächst dem Briefe, den vier dieser skythischen Mönche, die im Jahre 519 und 520 in Rom waren, von Rom aus an Fulgentius von Ruspe und andere in Sardinien im Exil lebende afrikanische Bischöfe richteten (Migne, P. L. 65, col. 442 sqq.), sodann aus den — dem Verdacht falscher Inscription, wie mir scheint, durchaus nicht ausgesetzten — Werken des Johannes Maxentius, welcher der Patron dieser Mönche war. Es sind diese in lateinischer Textgestalt, die wohl mit Unrecht als Übersetzung angesehen wird, auf uns gekommen und im Jahre 1520 aus einer Nürnberger Handschrift der Werke des Fulgentius von Ruspe durch Johann Cochläus sowohl im Anhang der Erasmischen Ausgabe des Cyprian, als auch in der von Willibald Pirckheimer und Cochläus besorgten Ausgabe des Fulgentius veröffentlicht. Ein

*) Die besten Erörterungen über die kirchengeschichtliche Bedeutung dieser Mönche hat der Cardinal Noris gegeben: *Historia Pelagiana*, editio nova ab ipso auctore nunc plurimum locupletata quinque eruditissimis dissertationibus historicis, quarum prima est in historiam controversiae de uno ex Trinitate passo. secunda est apologia monachorum Seythiae ab anonymi scrupulis vindicata, tertia etc. Lovanii 1702. Zu vergleichen sind in diesem Buche hist. Pelag. lib. II, c. 18. 19. 20., p. 192–204 und die beiden ersten der mit eigener Paginierung angehängten Dissertationen. In neuerer Zeit ist von den skythischen Mönchen nur in grösserem Zusammenhange — und dann kurz —, oder in encyclopädischen Werken gesprochen worden — vgl. R.-E.², Art. Theopaschiten (XV, p. 534) und *Dictionary of christian biography*, Art. Maxentius (III, p. 865). Über Noris haben die neuern Arbeiten noch nicht hinausgeführt, und doch entsprechen dessen Ausführungen, obwohl sie an dem Lobe teilnehmen dürfen, welches der katholischen Kirchengeschichtsforschung jener Zeit zu spenden ist, den Anforderungen unserer Zeit nicht mehr.

vielfach vermittelter und auf solchem Wege mehrfach entstellter Abdruck findet sich bei Migne, P. G. 86. col. 73—158.

Es könnte verwegen erscheinen, im Kreise dieser Mönche Gesinnungsgenossen des Leontius zu suchen. Denn seit Baronius den Maxentius, der es gewagt hatte, einem römischen Bischof in seiner „ad epistolam Hormisdæ responsio“ (Migne, a. a. O. 93 sqq.) sehr derb die Wahrheit zu sagen, der Verachtung preisgegeben hat, welche den „Ketzern“ gebührt, ist — trotz der beredten und gelehrten Verteidigung, welche die Orthodoxie der skythischen Mönche durch den Cardinal Noris gefunden hat — der Verdacht heimlicher Sympathie mit den Monophysiten von jenen Mönchen noch nicht ganz weggenommen worden. Dass Cardinal Noris in diesem Punkte gegen Baronius völlig im Rechte war, wird sich im Folgenden mehrfach zeigen. Doch ist die Frage, ob jene Mönche orthodox oder heterodox waren, für uns zunächst gleichgiltig; nur darum handelt es sich, ob die in dem Briefe der skythischen Mönche und in den Werken des Maxentius uns entgegentretenden dogmatischen Anschauungen denen des Leontius von Byzanz verwandt sind. Lassen wir bei Beantwortung dieser Frage diejenigen Ausführungen der skythischen Mönche, welche sich auf die Schriften des Faustus von Reji, auf die semipelagianische Frage beziehen, einstweilen ausser Acht, so kann eine Verwandtschaft dogmatischer Anschauungen kaum irgendwo sichtbarer sich zeigen, als es hier bei einer Vergleichung des Leontius von Byzanz mit den skythischen Mönchen der Fall ist. Dieselbe energische Abweisung der Nestorianer und Monophysiten (Migne, P. L. 65, col. 447, c. 5 der ep. monachorum; Jo. Maxent., Migne, P. G. 86, col. 111 sqq. und 115 sqq.), dieselbe Berufung auf Cyrill und Leo (ep. mon. a. a. O.; Jo. Maxentius col. 77 C.), dieselbe Polemik gegen Theodor von Mopsueste, „den Lehrer des Nestorius“ (ep. mon. a. a. O.; Jo. Maxentius col. 81 B und 81 B), dieselbe orthodoxe Interpretation der Formel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρωμένην* (ep. mon. c. 2, col. 443; Jo. Maxentius col. 81 A). Das Glaubensbekenntnis der Mönche (ep. mon. c. 2) kann gleich dem des Maxentius (col. 89 sqq.) geradezu als kurze Formulierung auch der Gedanken bezeichnet werden, die Leontius von Byzanz ausführt.

Wäre es nun denkbar, dass der Schriftsteller Leontius in der That den Kreisen jener skythischen Mönche nahestand? Wir

kennen nur wenige jener Mönche mit Namen. — aber einer dieser Namen ist: Leontius. Dieser Leontius wird in den auf die theopaschitische Frage bezüglichen Briefen aus Constantinopel mehrfach erwähnt (Thiel, *opp. rom. pontiff.* I. 186S, *opp. Hormisdæ* 75, 2; 7S, 1; 89 = Mansi VIII, p. 479E. 4S3B und E), er gehört auch zu denen, welche den Brief an die afrikanischen Bischöfe unterschreiben (Migne, P. L. 65. col. 451). Die Versuchung, den Schriftsteller Leontius mit diesem gleichnamigen Zeitgenossen zu identificieren, ist daher sehr gross. Doch würde solche Gleichsetzung nur den Wert einer sehr unsichern Hypothese haben, wenn es unmöglich wäre, dieselbe weiter zu begründen. Dem ist aber nicht so. Ich glaube, die Identität der beiden in Rede stehenden Leontii lässt sich beweisen.

Ein nicht zu unterschätzendes Argument ergibt sich, sobald man auf eine Erörterung eines Bedenkens sich einlässt, welches der Gleichsetzung sich zunächst entgegenstellt. In dem Briefe der skythischen Mönche an die sardinischen Bischöfe tritt ein antipelagianisches Interesse der Mönche sehr hervor, selbst semipelagianische Vermittlungsgedanken werden zurückgewiesen, die Prädestinationslehre wird acceptiert. Bei Leontius von Byzanz aber findet ein gleicher Eifer für Augustin sich nicht. Um diese Thatsache recht zu würdigen, muss man sich zunächst fragen, ob wirklich das antipelagianische Interesse der skythischen Mönche so gross war, als es in ihrem Briefe erscheint. Schon allgemeinere Erwägungen legen es nahe, diese Frage zu verneinen: ein tiefgehendes antipelagianisches Interesse im Orient ist schwer begreiflich, zufällige Gründe — so möchte man vermuten — müssen es veranlasst haben, wenn Orientalen sich für Augustin's Sündenlehre interessiert zeigen. Specielle Beobachtungen bestätigen die Richtigkeit dieser Erwägungen. Doch ehe ich diese darlege, muss ich über die Chronologie der hier in Betracht kommenden Ereignisse einige Bemerkungen vorausschicken.

Der Streit über die von den skythischen Mönchen verteidigte Behauptung, *ἔρα τῆς ἀγίας τριάδος περιθέραι σαυρί*, erreichte seinen Höhepunkt zu der Zeit, als die Bischöfe Germanus und Johannes, die Diaconen Felix und Dioscorus nebst dem Presbyter Blandus als Gesandte des römischen Stuhles in Constantinopel weilten, um die seit dem Tode des Kaisers Ana-

stadius († 9. Juli 518) möglich gewordene Union zwischen Orient und Occident herzustellen.

Die erste Erwähnung der skythischen Mönche findet sich in den Berichten der Gesandten vom 29. Juni 519 (Thiel, ep. 75 und 76 = Mansi VIII, 479 und 480*); dass aber die Discussion über die dogmatische Anschauung derselben schon etwas früher begonnen hatte, sagt ein späterer Brief des Diaconus Dioscor vom 15. October 519 (Thiel, ep. 98, 2 = Mansi VIII, p. 486**). Die Mönche hätten, so berichtet hier Dioscor, mit einem Diacon Victor — den sie später (ep. 91 = Mansi VIII, 485D) in Rom hart verklagten —, schon ehe die Gesandten nach Rom kamen, über den Satz: unus de trinitate crucifixus est, gestritten. Die Gesandten kamen nach Constantinopel am Montag nach Quasimodogeniti (secunda feria hebdomadis majoris, ep. 64, 1 = Mansi VIII, 453B: secunda feria hebdomadis authenticae, ep. 65, 2 = Mansi VIII, 454D); es war am 25. März 519. Sicher vor dem 25. März 519 hat also der theopaschitische Streit begonnen.

*) Die beiden Briefe sind handschriftlich verschieden datiert, 75: III. Cal. Junias, 76: III. Cal. Julias. Dass es nahe liegt, das Datum des ersten nach dem zweiten zu verbessern, dessen Datum durch die gleiche Datierung von ep. 77. geschützt wird, erkennt Thiel zwar an, doch glaubt er p. 571, not. 8 von einer Änderung absehen zu müssen, weil in ep. 76, 4 (Magnopere praedieti monachi ad Italiam venientes aliquanta capitula proponere habent sicut et in aliis litteris significavimus, et modo etc.) auf eine frühere Meldung über die skythischen Mönche zurückgewiesen werde, wir aber ausser ep. 75 keinen ältern Brief besitzen, welcher die Mönche erwähnt. Diese Gründe sind nicht stichhaltig, denn dass die Correspondenz der Legaten uns unvollständig erhalten ist, verrät das Erhaltene auch sonst (s. Thiel, p. 999 Nr. XIX, p. 1002 Nr. XXX); weiter war der Bericht, auf den 76, 4 zurückweist, ein Bericht der Legaten, ep. 75 aber schreibt Dioscor allein. — Entscheidend für die Änderung ist ein Umstand, dem Thiel nicht scharf genug ins Auge gesehen hat: zur Zeit der ep. 75 waren die skythischen Mönche, bezw. etliche von ihnen, schon nach Rom gereist, sie haben aber nach ep. 76, 2 (= Mansi VIII, 481 A) beinahe 3 Monat den am 25. März angekommenen Legaten Mühe gemacht. Thiel in seiner Erörterung dieses Umstandes übersieht, dass die 76, 2 (481 A) erwähnten certamina an den Vorschlag der Legaten inbezug auf die Neubesetzung des antiochenischen Bischofsthuhles anknüpfen.

**) Die fehlerhafte Subscription dieses Briefes hätte schon Mansi nach Noris, dissert. in hist. controv. de uno ex trinitate passo p. 19 berichtigen können. Bei Thiel steht die richtige Lesart der Handschrift.

Als die Gesandten am 29. Juni 519 über die skythischen Mönche berichten, sind diese, bezw. etliche von ihnen, bereits unterwegs, um in Rom bei dem Papste persönlich ihre Sache zu führen (Romam festinant, ep. 75, 2 = Mansi 479E). In Rom blieben sie bis unmittelbar vor der Zurückkunft der päpstlichen Legaten (Jo. Maxentius. ad ep. Hormisdæ resp., Migne, P. G. 86, col. 104C), fast vierzehn Monate lang (ibid., col. 100A). Da nun die am 13. August 520 geschriebene ep. Hormisdæ ad Possesorem die Abreise der skythischen Mönche aus Rom voraussetzt (Thiel, ep. 124, 3 = Mansi VIII, 499B), am 15. Juli 520 aber der Papst noch sehnsüchtig ausschaut nach Nachricht von seinen Legaten (vgl. die epp. 122 und 123 bei Thiel vom 10. und 15. Juli 520 = Mansi VIII, p. 496), so erhellt aus alle diesen aufs beste harmonisierenden Angaben, dass die skythischen Mönche im Juni 519 aus Constantinopel abgereist sind und bis in den August 520 in Rom verweilt haben. Johannes Maxentius war während der Zeit in Constantinopel geblieben (vgl. ad ep. Horm. resp. col. 94sqg.*). Bis etwa Mitte Juli 520 weilten dort auch die päpstlichen Legaten.

Beobachtet man nun, dass in der Correspondenz der Legaten und in den gleichzeitigen Briefen des Kaisers Justin und Justinian's die pelagianische Frage überhaupt nicht erwähnt wird, dass vielmehr der erste Brief aus Constantinopel, der ihrer gedenkt, der am 18. Juli 520, also nach Abreise der Legaten, geschriebene Brief des in Constantinopel lebenden afrikanischen Bischofs Possessor ist (Thiel, ep. 115 = Mansi VIII, 497), beobachtet man ferner, dass die an Possessor gerichtete Antwort des Papstes (Thiel, ep. 124 = Mansi, 498sqg.) die Auskunft über die Werke des Faustus mit den gleichzeitigen Mitteilungen über die inzwischen aus Rom abgereisten skythischen Mönche durchaus nicht weiter verknüpft: so könnte man auf die Vermutung kommen, dass die Mönche gar nicht ursprünglich, sondern erst nach ihrer Romreise für die augustinische Lehre interessiert seien. Diese Vermutung kann bestärkt werden, wenn man wahrnimmt, dass unter den Schriften des Maxentius nicht nur

* Der Zweifel an der Mitreise des Maxentius bei Thiel, p. 576 not. 6, würde, wenn diese resp. ad. Horm. ep. berücksichtigt wäre, unterschiedner Negation gewichen sein.

der „libellus contra Acephalos“ (Migne, P. G. 86, col. 112—116), die „dialogi contra Nestorianos“ (ibid., col. 116—158) und die „adunationis verbi dei ad propriam carnem ratio“ (ibid., 90—92), sondern auch die „professio fidei“ (ibid., 89 und 90) und die „ep. ad legatos sedis apostolicae“ (ibid., 76—78) antipelagianische Ausführungen nicht enthalten, während die noch übrigen Schriften, die „professio de Christo“ (ibid., col. 79—86), die „capitula contra Nestorianos“ (ibid., 86—88) und die „ad ep. Hormisdæ responsio“ (ib., 94—112), den Gegensatz gegen Pelagianer und Semipelagianer betonen. Allein diese Annahme scheidet an einem Doppelten. Zunächst scheint es unnatürlich zu sein, den die pelagianische Frage berührenden Brief, welchen „Petrus diaconus, Joannes, Leontius, alius Joannes et ceteri fratres in causa fidei Romam directi“ (Migne, P. L. 65, col. 443) den afrikanischen Bischöfen schicken, nicht in Rom geschrieben sein zu lassen. Sodann ergibt sich aus einer Vergleichung der zwölf letzten Zeilen der ep. Maxentii ad legatos (Migne, P. G. 86, col. 78CD) mit der Disposition der „de Christo professio“ (ibid., 79—86) zweifellos deutlich, dass letztere mit Unrecht neben jenem Briefe als selbstständige Schrift erscheint, vielmehr nur ein Teil jenes Briefes ist. Sobald dies erkannt ist, muss zugegeben werden, dass im Kreise der skythischen Mönche schon während der Anwesenheit der Legaten in Constantinopel die pelagianische Ketzerei bestritten ist. Ja da in dieser ep. ad legatos der Eingang (Dominus . . . ab exiguo Maxentio et omnibus, qui mecum sunt), weiter das Fehlen einer Erwähnung der Romreise einiger Brüder, ferner die freundschaftliche Stellung zu den Legaten, endlich die aus der Gleichheit der Anschauungen kaum genügend erklärte Verwandtschaft des Briefes an die afrikanischen Bischöfe und dieser ep. ad legatos, einschliesslich der zu ihr gehörigen professio de Christo, fast dazu nötigen, die ep. ad legatos in die Zeit vor der Romreise des Petrus und seiner Genossen zu setzen: so darf mit grosser Wahrscheinlichkeit behauptet werden, dass die Mönche schon zur Zeit ihrer ersten Berührung mit den päpstlichen Legaten ihre antipelagianischen Gedanken ausgesprochen haben.

Allein dennoch lässt sich darthun, dass die Polemik der skythischen Mönche gegen Pelagianismus und Semipelagianismus zufällige Gründe hatte und nicht annähernd so ihr Interesse in

Anspruch nahm, wie die theopaschitische These und überhaupt die christologische Frage. Man kann dies schon daraus schliessen, dass die antipelagianischen Behauptungen der Mönche in der Correspondenz der Legaten keine Rolle spielen. Wären die Mönche in Constantinopel so energisch für die Prädestination eingetreten, als sie es den afrikanischen Bischöfen gegenüber zu thun für gut halten, wer möchte glauben, dass die Legaten dann geschwiegen hätten? Sodann sagt des Maxentius ep. ad legatos in ihrem „*professio de Christo*“ überschriebenen zweiten Teile (col. 55 B) ausdrücklich, man halte es für nötig, die eigne Anschauung über die Gnade darzulegen, weil „*etiam in hac parte — d. h. auch in dieser Frage — inimici gratiae dei, id est Pelagii et Coelestii sectatores, nimium nobis infesti esse videntur*“. Die Mönche waren also provociert. Und welcher Art diese Provocationen gewesen sein mögen, zeigt eine Stelle in *Jo. Maxentii ad ep. Hormisdæ responsio*. Maxentius sagt nämlich hier (col. 107 A), nachdem er den häretischen Charakter der Bücher des Faustus von Reji erwiesen zu haben glaubt, Folgendes: „*Sicque confundantur omnes, qui eos hactenus defendunt catholicos. Quorum princeps et auctor est Possessor Africanus episcopus, si tamen in hac parte — d. i. in der Frage nach der Bedeutung der Gnade, vgl. die oben citierte Stelle aus der ep. ad legatos 55 B und ausserdem in dem Brief an die afrikanischen Bischöfe c. 6 init., Migne, P. L. 65, col. 447 B: quin etiam in hac parte etc. — non hujus reputat sententiam, cujus, ut Christus filius dei vivi, qui pro humana salute in carne est crucifixus, unus negetur ex trinitate, magnam praedicat auctoritatem*“. Bischof Possessor, so lernen wir hier, ein eifriger Gegner des „*unus ex trinitate passus*“, hatte, obwohl er selbst nicht Semi-pelagianer war, gegen die skythischen Mönche den Faustus, den er für orthodox hielt, ins Feld zu führen begonnen*), und viele

*) Dass dies möglich war, zeigt sich noch heute in dem Bruchteil der Werke des Faustus, der erhalten ist. In ep. VI z. B. (Migne, P. L. 58, col. 554) glaubt Faustus den Monophysitismus mit folgender Ausführung ad absurdum zu führen: *Ergo in substantia majestatis suae divinitas crucifixa est! Si unam Dei solius naturam dicis, in substantia sua majestas mortua vel sepulta est. Quae omnia Deus non in se, sed in natura suscepti hominis exceptit.* — Diese Polemik trifft zwar die skythischen Mönche nicht, — sie verteidigten nur das *Deus passus est carne* (cf. Jo.

(vgl. oben das „omnes“) hatten ihm zugestimmt. Die Mönche sind nun gegen den Semipelagianismus interessiert worden, weil ihnen daran lag, den gegen sie angeführten Faustus als einen Ketzer hinzustellen. Den Vertreter der gegnerischen Lehre, Augustin, meinen sie — ein Beweis, wie wenig sie ihn wirklich kennen — als einen Zeugen für ihre theopaschitische These anführen zu können (ep. ad leg., prof. de Christo, Migne 86, col. 51 Cf.).

Aus alle diesem glaube ich schliessen zu dürfen, dass es selbst dann nicht verboten wäre, den Leontius von Byzanz mit dem gleichnamigen „skythischen Mönch“ zu identifizieren, wenn in den Werken des Leontius von Byzanz ein Einfluss Augustin's überhaupt nicht zu erkennen wäre. Denn die obigen Ausführungen lassen es durchaus als denkbar erscheinen, dass nur einige der durch ihre christologischen Anschauungen verbundenen skythischen Mönche antipelagianische Polemik zu treiben vermochten, — und weshalb sollte gerade Leontius einer dieser Mönche sein? Daraus, dass er den Brief an die afrikanischen Bischöfe mit unterschrieb, folgt nicht, dass er allein ihn ebenso hätte concipieren können. Es gab in dem Kreise der nach Rom gesandten Mönche mindestens einen, der dem Occident und seiner Sprache und also wohl auch seinem Denken näher stand als Leontius, — ich meine den Diacon Johannes, der zum Überbringer des Briefes an die afrikanischen Bischöfe ausersehen wird (vgl. die Antwort des Fulgentius, Migne, P. L. 65 col. 452 A).

Wenn nun aber dennoch in den Werken des Leontius von Byzanz uns manches begegnet, was bei einem Orientalen uns auffällt und entschieden an den Occident erinnert, so liegt, meine ich, hierin ein gewichtiges Argument für die Identität der beiden Leontii. Die Thatsache aber, dass in den Werken des Leontius

Maxentii dialogi, col. 142 A) —, doch verdrehte man ihre These so, dass eine Polemik wie die obige zu gebrauchen war. Überdies ist zwischen der Meinung des Faustus und der der Mönche allerdings eine wirkliche Differenz (vgl. das „natura assumpti hominis“ im Brief des Faustus mit Jo. Maxentii dial. 144 C, 9 ff.): bei Maxentius finden wir cyrillisch chalcedonensische Orthodoxie, bei Faustus diejenigen augustinischen Formeln, die an nestorianische Zweiteilung der Person erinnern (vgl. Dorner, Augustinus, S. 103 ff.).

manches auf occidentalischen Einfluss hinweist, ist nicht zu leugnen. Beweisend sind nicht sowohl die Citate aus „Ambrosius“ (contra Nest. et Eut., Canisius-Basnage I, p. 552. 553. 572. 573 und ausserdem — die übereinstimmenden Citate lasse ich beiseite — contra Monophys. Migne, S6, col. 1837 B [inc.: *λέεται γάρ*], 1825A, 1837A [*ἐκ τῆς πρὸς τοὺς ὄχλους διαλέξεως*], 1837B [*πρὸς τοὺς φιλοπόνους*]) und das eine contra Nest. et Eut., Canisius-Basnage, p. 554 und contra Monophys. 1837D beigebrachte Augustincitat, — denn diese Citate sind dem Leontius zweifellos auf Umwegen zugekommen: beweisender sind solche Ausführungen, die durch ihren Inhalt eine, wenn auch oberflächliche und vermittelte, Beeinflussung des Leontius durch Augustin's Gnaden- und Sündenlehre wahrscheinlich, ja fast gewiss machen. Ich führe die wichtigsten derselben an: adv. Nest. et Eut. 1332C: *πάσης ἁμαρτίας κρείττων γαρῖσα* [scil. ἡ τοῦ κυρίου σὰρξ] *οὐκ ἐχραιώσται* (a verbo *χραιώστέω*, bin Schuldner) *δι' ἑαυτὴν θάνατον ἔπειρ καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ θάνατος διὰ τὴν ἁμαρτίαν εἰσέφερε* (a verbo *εἰσφέρω*, begeben mich hinein), *καὶ διὰ πάσης κερχώρηκε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἐφ' ᾧ κατὰ τὸν Παῦλον πάντες ἡμαρτων οὐ γὰρ ἔστιν ἢ γέγονεν ἐκ τοῦ παρτὸς αἰῶνος ἀνθρώπου ψυχῇ ἐκουσίον τε ἢ ἀκουσίον ἁμαρτίας καθαρά* — adv. Nest. et Eut. 1370C, wo dem Theodor von Mopsueste Folgendes vorgeworfen wird: Parva*) haec. Tu vero adde mihi, fictum esse peccatum Adae, idque deo auctore. ut iudicium iniquissimum in Adam, qui non peccasset sed per calumniam damnatus fuisset, et exilium ei decretum justa et probabilis causa redimendi mundum fierent. Annon propter hanc radicem malorum et reliquae deinceps impietatis hominum Christus venit, ut Adam, ovem a compascuo centum abductam et aberrantem, tanquam bonus pastor salvaret — adv. Nest. et Eut. col. 1372B: Da deinde, non, quidquid est, esse ex dei creatione et providentia, sed multa inutilia suborta esse ex accidenti et consecutione rerum, non facta deo volente, sed ex natura rerum deo non prohibente**), ferner aus den Büchern adv. Nestorianos I,

*) Der griechische Text ist hier völlig unbrauchbar, man muss der Handschrift des Turrianus folgen d. h. an des Turrianus lateinische Übersetzung sich halten.

**) Auch hier ist der griechische Text, wenigstens im Anfang, corrumpt: *δίδου δὲ καὶ τῆς δημιουργίας καὶ τῆς προνοίας οὐχ ὅσον ἐστὶν εἶναι*

c. 41, col. 1501C: ἡ δὲ γνώμη καὶ αἱ ἡμῶν ἁμαρτία διωτῶσιν ἀπὸ μέσων ἡμῶν καὶ αὐτοῦ (scil. θεοῦ), und vor allem das ganze achte Cap. des dritten Buches, aus dem ich nur die Stelle 162SBC heraushebe, wo Leontius — denn von ihm selbst wird man diese Ausführungen herleiten dürfen —, nachdem er besprochen, inwieweit auch die Juden, εἰ καὶ θόβῳ τοῦ νόμου καὶ οὐ προαιρέσει ἐδικαιοπράχουν, Kinder Gottes genannt seien, von den Christen sagt: ἡμεῖς οὖν πρὸς τῷ διὰ τῶν λόγων παιδεύεσθαι τὸ ἀνεμάρτητον, καὶ τῆρ ἕπερ τὸ γράμμα διὰ πεινματοσ δικαιοσύνην διδασκόμεθα θεοῦ, καὶ ἐπὶ ἐλευθερία καὶ ἀθανασία ἐζλήθημεν καὶ ἀτρεψία ἐξ ἀναστέσεως νεκρῶν τιμωρίαν οὐκέτι δεδιότες, οὐ μεταβολὴν τῆς διαδεξαμένης μακαρίας ζωῆς, πόνοσ ἐλεύθεροι καὶ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τοῦ σκότους ἐδόμενοι ἐν οὐρανίῳ τε πολιτεία βιώνοντες· εἰς γὰρ τὸ εἶναι ἡμῶς ἁγίους καὶ ἀμόμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ προσορίσθημεν εἰς τὴν εὐδοσίαν θεοῦ κτλ.

Allerdings finden sich bei demselben Leontius andre Ausführungen, die zu augustinischen Gedanken nicht passen, z. B. adv. Nestorian. 1484C: Τίτος οὖν ἴδομεν ἡ ἁμαρτία: Ἡ δὴλον [statt ἡ δὴλον bei Migne] ὡς τοῦ καθ' ἑκάστον τῶν ἀθροῦτων ἀντιξουσίον, τούτου γὰρ καὶ ἡ δικαιοσύνη· εἰ γὰρ μὴ τοῦ κατὰ προαίρεσιν καὶ ἐφ' ἡμῶν αἱ ἁμαρτία τε καὶ αἱ δικαιοσύνηα — ἵνα πάντα παραλείψωμεν —, ἀδικος ὁ κολάζων τὸν τε οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ ἁμαρτάνοντα κτλ., vgl. auch I, c. 47, col. 1505. Allein so unbegründet es wäre, gerade in solchen Stellen eine Interpolation oder Alteration des Textes annehmen zu wollen, so irrig wäre es, dieselben als Gegenbeweis gegen eine Berührung mit augustinischen Gedanken geltend zu machen. Eine solche Berührung scheint mir fast zweifellos: aber sehr begreiflich ist es, dass sie nicht das ganze Denken des griechischen Theologen umgewandelt hat. Auch bei den skythischen Mönchen wird es nicht anders gewesen sein. Um so weniger Grund liegt vor, von hier aus die Identität des Leontius von Byzanz mit dem „skythischen“ Mönch Leontius zu bezweifeln. Im Gegenteil, ich glaube, dass schon die obigen Ausführungen diese Identität sehr wahrscheinlich gemacht haben.

ἐκ θεοῦ, πολλὰ δὲ καὶ τῶν οὐ χρησίμων παρεσιζῆθαι παρακολονθήματα καὶ παρεσυμβάματα ὄντα τῶν γεγονότων, οὐκ ἐκ θεοῦ δὲ βουλομένου γινόμενα, τῆ δὲ φήσει τῶν πραγμάτων ἐπόμενα καὶ μὴ κωλύόμενα.

Diese Wahrscheinlichkeit vergrößert sich, wenn man auf eine genauere Vergleichung des Schriftstellers Leontius mit den skythischen Mönchen sich einlässt. Nur Einiges will ich anführen. Die skythischen Mönche treten auf als Verfechter des Chalcedonense (Jo. Maxentii ep. ad legatos, Migne S6. col. 75): allen denen, die ihren Behauptungen inbezug auf das „deus passus carne“ entgegneten, werfen sie Nestorianismus vor (suggestio Dioscori. Thiel, ep. 9S, 3 = Mansi VIII, 4S6D und Jo. Maxentius, dial. praef. col. 115): der Verfasser des dritten Buches adv. Nest. et Eut. macht es ebenso; der im Index des cod. Turrian. (vgl. oben S. 19) befindliche Titel dieses Buches: „contra illos, qui simulabant, se Chalcedonensem synodum recipere, cum essent Nestoriani“ (Canisius-Basnage I. p. 525) charakterisiert die polemische Position dieses Buches sehr richtig. Weiter: als etwas für die skythischen Mönche Charakteristisches hebt Maxentius (ep. ad legatos col. 75 und 77C; ad Hormisdas ep. responsio 102D) ihre Berufung auf die auctoritates patrum hervor: die sachlichen Gründe, die sie daneben geltend machen, erklärt Papst Hormisdas (Thiel, ep. 124, 2 = Mansi VIII, p. 49SD) für „subtili calliditate tectae versutiae“, und Maxentius selbst lässt in seinen dialogi (143A) den Gegner über seine [des Maxentius] „callida et subtilissima ars fallendi“ klagen. Gibt es etwas, das für den Schriftsteller Leontius mehr charakteristisch ist, als die *ζωήσεις τῶν πατέρων* und die calliditas seiner Argumente? Die Verwandtschaft der Argumente und der citierten Väterstellen will ich nicht belegen, sie ist nicht beweisend; doch wenn wir sowohl bei dem „skythischen“ Mönch Leontius (ep. Petri et aliorum ad Fulgent., Migne, P. L. 65, col. 44C), als auch bei Leontius von Byzanz (adv. Nest. et Eut. 1392) eine Bekanntschaft mit der damals gewiss selten gelesenen Disputation zwischen Paul von Samosata und dem Presbyter Malchion antreffen, so ist neben anderem auch dies ein Argument für die Identität der beiden Leontii.

Wenn nun durch dies alles die Identität des Leontius von Byzanz mit dem skythischen Mönch Leontius sehr wahrscheinlich gemacht ist, so wird sie m. E. bewiesen, wenn zu allen obigen Gründen noch die Beobachtung hinzukommt, dass Leontius von Byzanz in seiner antinestorianischen und antimonophysitischen Polemik stark abhängig ist von dem Patron der sky-

thischen Mönche, Maxentius. Bei den langen dialogi contra Nestorianos des Maxentius ist die Grösse der Abhängigkeit des Leontius von denselben um so schwerer zu übersehen, je weniger genau festgestellt werden kann, was in den sieben Büchern adv. Nestorianos direct auf Leontius zurückgeht. Doch scheint es mir zweifellos, dass in jenen Büchern adv. Nestorianos eine Bekanntschaft mit den Dialogen des Maxentius spürbar ist. Ich will nur eine Parallele hervorheben, die beachtenswert ist, weil sie einem wohl nicht sehr häufig ausgesprochenen Gedanken Ausdruck giebt.

Jo. Maxentius, dialog. 133B:
Haec quae dicis compositae et
passibilis naturae sunt propria,
impassibili autem et incompo-
sita non est aliud naturaliter,
aliud voluntarie quidpiam fa-
cere, sed prorsus unum atque
idipsum est. Quia ibi non aliud
est natura aliud voluntas, sed
natura voluntas est et voluntas
natura. Idecirco deus verbum
. . . . cum dicitur naturaliter
carni unitus etc.

Leontius, adv. Nest. 1501C:
. . . Οὐ γὰρ διαμίχεται ἐν τῷ
πάντη ἄπλουστάτω καὶ ἀδια-
φόρῳ ἀγαθῷ θεῷ γνώμη καὶ
φύσις· ὥστε εἰ γνωμικῶς δέ-
ραται συναφθῆναι ἡμῖν, πολλῶ
μᾶλλον φυσικῶς.

Eine Reihe weiterer Parallelen aufzuzählen, unterlasse ich, weil es zwecklos ist, einzelne Berührungspunkte aufzuweisen. Ein Beweis wäre nur erbracht, wenn adv. Nest. et Eut. lib. III und die VII libri adv. Nestorianos einer Vollständigkeit anstrebenden Vergleichung mit den Dialogen des Maxentius unterzogen, und zugleich alle in Betracht kommenden Stellen aus den Büchern adv. Nest. darauf hin geprüft würden, ob sie von Leontius selbst, oder von dem Bearbeiter der Bücher adv. Nest. herühren. Die Mühe dieser weitschichtigen Arbeit ist jedoch unnötig, weil schon bei dem kurzen contra Acephalos libellus des Maxentius (Migne 86, col. 112—116) die Abhängigkeit des Leontius von Maxentius sich mit Evidenz ergibt. In dem contra Acephalos libellus des Maxentius ist kaum ein Gedanke, der nicht von Leontius herübergenommen wäre. Um dies zu beweisen, zerlege ich den contra Acephalos libellus in die ein-

zelen, ihn constituierenden Gedankengruppen und füge bei jeder derselben die Parallelen aus Leontius hinzu:

1.*) Eingang, col. 111D: Der monophysitischen Behauptung: *οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος*, ist Folgendes entgegenzusetzen: — Vgl. adv. Nest. et Eut. 1276D, Z. 6f.

2. 112D, 1—7: Wenn Christus nach der Menschwerdung *μία φύσις* ist, dann hat keine *ἔνωσις* mit der *σάφῃ* stattgefunden. Hat eine solche *ἔνωσις* aber stattgefunden, dann besteht Christus aus zwei Naturen, der göttlichen und der der *σάφῃ*. Vgl. trig. cap. 9, col. 1904B.

3. 112D, 7—113A, 11: Wenn trotz einer stattgefundenen *ἔνωσις* nach derselben nur eine Natur da ist, so müsste, da das Resultat einer *ἔνωσις* stets ein compositum ist, die göttliche Natur — die doch allein diese eine sein kann — eine zusammengesetzte geworden sein. Diese Annahme ist gottlos. Es bleibt also nur die Annahme, dass die compositio eine derartige ist, die zur Zweiheit der Naturen führt. — Diese ungeschickte Argumentation kann ich ganz so bei Leontius nicht nachweisen, zu vergleichen ist trig. cap. 14 und 19, col. 1904D und 1905B.

4. 113A, 12—14: Wenn Christus *μία φύσις* ist, so kann er nur Gott, oder Mensch sein. Vgl. contra Monophys. ἀπορία 2, col. 1769A.

5. 113A, 14—B, 7: Wenn keine *φύσις* ohne *ὑπόστασις* und keine *ὑπόστασις* ohne *φύσις* ist, dann sind in der Trinität drei *φύσεις*. Vgl. Epilysis 1921A.

6. 113B, 7—C, 13: Was soll das „*μετὰ τὴν ἔνωσιν μία*“ bedeuten? War vor der *ἔνωσις* auch nur eine *φύσις* da, dann ist das *μετὰ τὴν ἔνωσιν* überflüssig, dann hat überhaupt keine *ἔνωσις* stattgefunden. Sind vor der *ἔνωσις* zwei Naturen anzunehmen, dann müssen die, welche behaupten: *οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος*, mit den Nestorianern vor der *ἔνωσις* auch zwei Hypostasen annehmen. Vgl. Epilysis 1933A und adv. Nest. et Eut. 1277C.

7. 113C, 13—114A, 3: Wer auf dem „*οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπό-*

*) Der contra Acephalos libellus ist unvollständig erhalten. Wie die Eingangsworte zeigen, ist ihm eine „catholicae fidei confessio“ ursprünglich vorangestellt gewesen. Es liegt nahe, zu vermuten, dass die „alia fidei professio“ (Migne 86, col. 89sq.) dies fehlende Stück ist; beweisen kann ich es nicht.

στατος besteht, muss entweder Christi Gottheit oder die Naturhaftigkeit seines Fleisches leugnen, oder zwei Hypostasen in Christo anerkennen mit den Nestorianern. Vgl. trig. cap. 16, col. 1905 C; contra Monophys. *ἀπορία* 2, col. 1769 A und 20, col. 1781 C; endlich adv. Nest. et Ent. 1277 B.

S. 114 A, 3—C, 4: Wo man Zahlen anwendet, sagen sie, trennt man. In der Zahl selbst aber liegt solch trennende Macht nicht. Wie könnten wir sonst die drei Hypostasen der Trinität für eine Einheit ansehen? Wir zählen oft Teile, wo wir nur *ἐπινοία* (cogitatione) trennen. So beim Menschen, so auch bei Christo. Vgl. Epilysis 1920 A—1921 B, dazu 1932 C (vgl. oben S. 70) und contra Monophysitas *ἀπορία* 10, col. 1773 D sq. (oben S. 185, Anm.) und trig. cap. 5, col. 1904 B (oben S. 78).

9. 114 C, 4—C, 15: Zur Rechtfertigung der Annahme einer *μία φύσις* Christi darauf zu verweisen, dass aus Leib und Seele eine Menschennatur werde, ist unstatthaft. Denn Christus existierte vor der Menschwerdung und wurde Mensch aus Barmherzigkeit, die menschliche Seele existiert aber nicht vor dem Fleische: das Gleichnis passt also nicht. Vgl. adv. Nest. et Ent. 1280 B, 11 ff. und Epilysis 1940 A, S ff.

10. 114 C, 15—fin.: Wenn in Christo aus Gottheit und Menschheit eine Natur wird, wie soll sie bezeichnet werden? *Μία φύσις σεσαρκωμένη* ist keine Bezeichnung für eine *μία φύσις*, denn dieser Ausdruck weist auf zwei Naturen hin. „Christus“ aber ist keine Naturbezeichnung. Vgl. Epilysis 1936 B und 1928 A; trig. cap. 27, col. 1912 AB.

Die Beweiskraft einzelner Parallelen mag bestritten werden, ihre Gesamtheit beweist, da eine Benutzung des Leontius durch Maxentius durch äussere und innere Gründe ausgeschlossen ist, m. E. zweifellos, dass Leontius von Byzanz den libellus contra Acephalos des Maxentius gekannt oder mit Maxentius persönlich verkehrt hat. In beiden Fällen wird hierdurch die ohnedies fast erwiesene Identität des Leontius von Byzanz mit dem „skythischen“ Mönch Leontius zur Gewissheit. *)

*) Beachtenswert ist die enge Verwandtschaft des libellus contra Acephalos des Maxentius mit den oben S. 210 f. besprochenen *ἐπαπορήσεις ὀρθοδόξου* in der *Doctrina* p. 34. Auch dies ist vielleicht ein Hinweis darauf, dass die *ἐπαπορήσεις* der *σχόλια Λεοντίου* in ihrer Anordnung den

Was ergibt sich nun hieraus inbezug auf das Leben des Leontius?

Die wichtigste, für das Verständnis des Folgenden höchst bedeutsame Nachricht scheint mir die zu sein, dass Leontius ein Verwandter des Comes Vitalianus gewesen ist, vgl. suggest. Dioscori, Thiel, ep. 75, 2 = Mansi VIII, p. 479: . . . monachos de Scythia, qui de domo magistri militum Vitaliani sunt . . . isti monachi, inter quos est Leontius, qui se dicit esse parentem magistri militum. Dieses „parens“ weist auf mehr hin, als nur auf den Besitz der Gunst Vitalian's, dessen die Mönche sich erfreuten, es kann nur auf wirkliche Verwandtschaft hindeuten (vgl. auch Thiel in annot. ad ep. 75, 2). Eine Bestätigung hierfür könnte man in der sugg. Germani, Thiel, ep. 59, 3 = Mansi VIII, p. 450 finden, wenn es sicher wäre, dass der eine der zwei vornehmen Männer [viri clarissimi, oder — nach anderer Lesart — sublimes], die diesem Briefe zufolge den Gesandten im Auftrage des Kaisers entgegengereist waren, eben unser Leontius sei. Es spricht freilich dagegen, dass in den Worten „Stephanus et Leontius vv. ss. (Mansi: cc.) ab imperatore missi“ von dem Mönchsstande des Leontius nichts gesagt wird. Trotzdem aber ist die Identität nicht ganz unwahrscheinlich, da von dem Stephanus ausdrücklich gemeldet wird, dass er der parentela Vitalian's angehöre. Doch auch wenn auf diese Stelle gar kein Gewicht gelegt werden darf, die Verwandtschaft des Leontius mit Vitalian steht ohnedies fest.

Diese Verwandtschaft ist für die Geschichte und die kirchliche Stellung der skythischen Mönche, und also auch des Leontius, um den allein es für uns sich handelt, so wichtig, dass wir bei diesem Vitalian etwas stehen bleiben müssen. Die Bedeutung dieses Mannes für die Kirchengeschichte scheint mir auch in dem vorzüglichen Artikel „Monophysiten“ von Möller. R.-E. ² X, S. 241ff. noch nicht genug hervorgehoben zu sein.*)

ἐπαπορήσεις ὀρθοδόξου mehr geübelt haben, als die trig. capita in ihrer vorliegenden Gestalt, vgl. oben S. 211.

*) Unter den Quellen für das zunächst Folgende geben allein die kurzen Notizen in den gleichzeitigen Briefen des Kaisers Anastasius sichere Anhaltspunkte für die in der Tradition sehr verwirrt Chronologie. Marcellinus comes (Migne, P. L. 51), der älteste der Berichterstatter, bietet wenig, und dies Wenige ist nicht ohne Irrtümer, Procop berührt die Ge-

Der Feldherr Vitalian, ein Sohn des Comes Patriciolus (Procop. de bello persico, ed. Bonn. I, 39, 19f.; Victor Tunun., Gallandi XII, p. 227, ad. ann. 510; Theophanes ad ann. mundi 6005 ed. de Boor I. 1883, p. 157), ein Thraker (Malalas ed. Bonn., p. 402; Evagrius 3, 43, Migne, P. G. 86, col. 2696) oder ein Skythe von Geburt (Marcellinus comes ad ann. 514, Migne, P. L. 51, col. 938), beginnt eine Rolle zu spielen, nicht lange nachdem die orthodox chalcedonensisch gesinnten Bischöfe Macedonius von Constantinopel (im Jahre 511) und Flavian von Antiochien (im Jahre 512) durch den monophysitenfreundlichen Kaiser Anastasius aus ihren Sitzen verdrängt waren. Vitalian — *λίαν γὰρ ἦν ὀρθόδοξος* (Theophanes, p. 165) — stellte sich nun an die Spitze einer gegen die monophysitenfreundliche Politik des Kaisers opponierenden empörerischen Bewegung. Auf einen beträchtlichen Teil des Heeres gestützt (Marcellinus ad ann. 514, Theophanes ad ann. 6005), besetzte er Thrazien, Mysien und Skythien (Malalas, Theophanes), um von diesen orthodox gesinnten Provinzen aus gegen den Kaiser zu operieren.

Dachte er etwa, auf diesem Wege sich die Krone zu verschaffen? Seine Stellung war später factisch der eines Usurpators ähnlich (vgl. das *ἐτρούνηση* bei Procop. de bello pers., ed. Bonn. I, p. 39, 21 und de bell. Goth., ib. II, p. 163, 24 und Theophanes. p. 159, 16f.), und Evagrius sagt ausdrücklich (3, 43, Migne, P. G. 86, col. 2696), Vitalian habe im weitem Verlauf seiner Erhebung „nichts andres beabsichtigt, als sich der Krone (*τῆς βασιλείας*) zu bemächtigen“. Allein hätte Vitalian wirklich ernstlich nach der Krone getrachtet, so würde, scheint mir, der Verlauf der Geschichte wahrscheinlich ein etwas anderer gewesen sein. Man kann allerdings über die verborgenen Gründe des Mannes weder nach der einen noch nach der andern Seite hin unbestreitbare Aussagen machen, doch scheint mir hier die an sich minder glaubliche Annahme die wahrscheinlichere zu sein.

schichte Vitalian's kaum, Victor Tununensis macht einige richtige Angaben, setzt aber offenbar die Empörung Vitalian's zu früh an; die ausführlichsten Nachrichten finden wir bei Evagrius, Malalas und bei Theophanes. Letzterer ist in den betreffenden Abschnitten von Malalas abhängig, muss aber ausserdem eine andre gute Quelle benutzt haben, da er allein über die geplante Synode in Heraclea etwas weiss, von der wir durch den Kaiser Anastasius selbst hören.

Gewiss ist, dass Vitalian als ein Verteidiger der gefährdeten Orthodoxie auftrat und diese Rolle, wenn es eine Rolle war, auch zu Ende gespielt hat. Evagrius freilich sagt gar nichts von den religiösen Motiven Vitalian's, doch neben Marcellinus (ad ann. 514) und Victor Tunun. (ad ann. 510) bestätigt auch Malalas (402, 4), dass Vitalian sein Thun durch religiöse Gründe — die Malalas freilich als vorgeschobne beurteilt — gerechtfertigt habe. Theophanes (p. 157, 11 ff.) will sogar wissen, dass Vitalian zu seinem Auftreten durch „die Orthodoxen in Skythien, Mysien und der Nachbargegend“ veranlasst worden sei. Kaiser Anastasius selbst beurteilte die Bewegung, als deren Heerd er Skythien bezeichnet, als eine religiösen Motiven entsprungene (epp. 1 und 2 bei Thiel inter epp. Hormisdæ = Mansi VIII, 388 und 384).

Es scheint noch im Jahre 513 gewesen zu sein, als die Bewegung ihren Anfang nahm*). Kaiser Anastasius schickte dem Empörer seinen Neffen Hypatius mit einem Heere entgegen (Theoph., p. 157; Evagr.; Malal.**). Allein er wurde geschlagen***) und geriet, von den Seinigen verraten (Evagr., Mal.), in die Gefangenschaft Vitalian's.

*) Entschieden irrig ist die Angabe des Victor Tunun., Vitalian habe sich schon 510 empört. Damals war Macedonius noch Bischof, und Victor's Angaben erweisen sich überhaupt als unzuverlässig. Marcellinus comes bringt ad ann. 514 gleich spätere Ereignisse. Der feste Punkt ist das Ende 514 geplante Concil von Heraclea (ep. Anastasii bei Thiel, ep. 1 = Mansi VIII, p. 388). Da das Concil auch bei Theophanes (p. 160, 20) da erwähnt ist, wo Theophanes von dem vierten Jahre vor dem Tode des Anastasius, also vom Jahre 514 spricht, so wird man, dem Theophanes folgend, die Erhebung Vitalian's in das vorangehende Jahr setzen dürfen. Dieser Ansatz passt auch am besten zu allem, was wir über die Zeitverhältnisse wissen.

**) Victor Tunun. ad ann. 511 verwechselt, wie es scheint, den Patricius und magister militum Hypatius mit dem — z. B. von Procop. de bello persico, ed. Bonn. I, 39 genannten — magister militum Patricius.

**) An dieser Stelle scheint sich zu zeigen, dass Theophanes in seinen Nachrichten über Vitalian auf alten annalistischen Aufzeichnungen fusste, deren Angaben z. T. auch dem Victor Tunun. bekannt waren. Theophanes erzählt nämlich, Vitalian habe (*γαστ*) den Hypatius mit 65 000 Mann „geworfen“ (*ἐξορύσσει*), Victor Tunun. berichtet, es seien in der Schlacht 67 Mann getötet worden. Sollte nicht LXVII aus LXV M entstellt, und also bei Victor dieselbe Überlieferung wie bei Theophanes zu constatieren sein?

Da nun alsbald (Theoph., p. 159 zum Jahr 513) die Bewegung auch in der Hauptstadt ihr Echo fand, bei blutigen Strassentumulten das Volk den Vitalian an Stelle des Anastasius zum Kaiser bekehrte, sah sich Anastasius genötigt, im neuen Jahre aufs neue eine Überwältigung Vitalian's zu versuchen. Unter dem Oberbefehl eines gewissen Cyrillus wurde abermals ein Heer gegen Vitalian ausgeschiedt*). Allein diesem ging es nicht besser als dem des Hypatius. Um Odessus in Moesien wurde längere Zeit gekämpft**), schliesslich geriet die Stadt und mit ihr Cyrill selbst in Vitalian's Hände, und dieser liess den gefangenen Feind töten. Nun war der Weg nach Constantinopel offen, plündernd führte Vitalian seine Scharen gegen die Hauptstadt. Dicht vor der Stadt bezog er sein Lager***). Jetzt bot Anastasius Frieden an†). Durch eine Gesandtschaft von Senatoren versprach er, die vertriebenen Bischöfe zurückzurufen. Und Vitalian? Dachte er jetzt, da er sie hätte erlangen können, an die Krone? Uns wird nichts derart berichtet. Wohl aber benutzte Vitalian seine siegreiche Position, um womöglich definitiven Kirchenfrieden herbeizuführen. Zu Heraclea — so wurde ausgemacht, wahrscheinlich gegen Ende des Jahres 514 — sollte am 1. Juli 515 eine allgemeine Synode gehalten werden, und an dieser Synode sollte, das forderte Vitalian ausdrücklich, auch Rom teilnehmen: mit und durch Rom sollte der Kirchenfrieden hergestellt werden (vgl. Theophanes, p. 160, Victor ad ann. 514, ep. Anast., Thiel, ep. 1 = Mansi VIII, 388). Auf diese Bedingungen hin schloss Vitalian Frieden, Hypatius wurde zurückgegeben, Vitalian wurde Oberbefehlshaber in Thrazien (Marcellin ad ann. 515). Es begannen nun seit December 514 die Verhandlungen mit Rom, über welche die Correspondenz

*) Von dieser Expedition des Cyrill berichten alle Quellen ausser Victor Tunun.; Theophanes und Marcellin setzen sie übereinstimmend ins Jahr 514, doch verschiebt Marcellin die Reihenfolge der Ereignisse innerhalb dieses Jahres.

**) Genauerer bei Evagrius und Malalas, welch letzterem am meisten zu trauen sein dürfte.

**) Nähere z. T. kaum identificierbare geographische Angaben bei Evagr., Malalas und Theophanes.

†) Theophanes, p. 160 und Victor Tunun. ad ann. 514 berichten wiederum auf Grund verwandter alter Überlieferung, vgl. Marcellin ad ann. 515.

des Hormisdas uns Auskunft giebt. Der Brief des Papstes an Vitalian, der bei Thiel in ep. 7, 3 = Mansi VIII, p. 390A erwähnt wird, ist leider nicht erhalten. Es ist bekannt (vgl. R.-E. 2 X, 242), dass die Verhandlungen sich zerschlugen; das Concil zu Heraclea kam nicht zustande. „Graeci“, so erzählt Hormisdas später (517) brieflich dem Bischof Avitus von Vienne (Thiel ep. 22, 2 = Mansi VIII, p. 410B), „ore potius praeferunt pacis vota, quam pectore, et loquuntur magis justa, quam faciunt: verbis velle se jactant, quod operibus nolle declarant; quae fuerint professi, negligunt et quae damnaverint, haec sequuntur“. Schon im Jahre 515 scheinen die nach Constantinopel geschickten römischen Gesandten zurückgekehrt zu sein*).

Da nun Theophanes (p. 161) von einer Erneuerung der Erhebung Vitalian's nach dem „Treibbruch“ (*ἐπιτροχία*) des Anastasius im Jahre 515 zu berichten weiss, Malalas (p. 403) und Evagrius (Migne S6, col. 2696) von einer Seeschlacht gegen Vitalian wissen, die nach der Niederwerfung Cyrill's in der Nähe Constantinopel's geschlagen sei**), so scheint es geboten, jene Seeschlacht nicht vor den Friedensschluss zu setzen, sondern in das Jahr 515 oder 516. Man hätte dann anzunehmen, Vitalian sei nach dem Friedensschluss, nun als vom Kaiser anerkannter Oberbefehlshaber in Thrazien, mit seinem Heere in der Nähe Constantinopel's geblieben, während seine (auch bei Marcellin

*) Die den zurückkehrenden päpstlichen Gesandten mitgegebene ep. Anast., Thiel, ep. 10 = Mansi VIII, p. 395f. ist leider nicht datiert, doch ist der am 16. Juli 516 geschriebene, durch die Laien Theopompus und Severianus bestellte Brief des Anastasius (Thiel, ep. 11 = Mansi VIII, p. 397) offenbar nicht, wie Binius meinte (s. Mansi VIII, p. 397), gleichzeitig mit jenem undatierten Briefe; die Laien Theopompus und Severianus haben nicht die zurückkehrende päpstliche Gesandtschaft begleitet, sondern sind erst längere Zeit nach Rückkehr der Gesandten nach Rom gesandt (ep. Anast., Thiel, ep. 11 = Mansi VIII, p. 397DE und ep. Hormisd., Thiel, ep. 22, 2 = Mansi p. 410 C). Zwischen der Abreise der Legaten und der Laiengesandtschaft, die ep. Anast., Thiel, ep. 11 = Mansi VIII, p. 397 überbringt (Juli 516), scheint der Winter 515 auf 516 zu liegen. Thiel ist, wenn er neben ep. 10 das Datum „a. 516 d. 16. Juli“ druckt, nur scheinbar der Ansicht, die ich eben verworfen habe. In den *Monita praevia* in Hormisdas epp. ad ep. 10 (p. 105) datiert er ep. 10 richtig „ante anni 515 exitum“.

**) Marcellin ad ann. 516: Mutata fide Anastasius imp. Vitaliano succedit, eique Rufinum destinat successorem. ist mir unklar.

ad ann. 515 erwähnte) Flotte an der Küste des schwarzen Meeres kreuzte. Nach Scheitern der Concilspläne scheint Vitalian alsbald wieder eine feindliche Haltung eingenommen, doch durch den Syrer Marinus zur See geschlagen, sich nach Anchialus zurückgezogen zu haben. Mit Sicherheit werden sich diese Ereignisse schwerlich feststellen lassen. Sicher ist aber, dass die kirchlichen Ziele Vitalian's unerreicht blieben. Da deshalb auch die Spannung zwischen Vitalian und dem Kaiser geblieben sein muss, so ist nichts wahrscheinlicher, als dass Vitalian dort blieb, wo seine Erhebung ihren Stützpunkt gehabt hatte, im nördlichen Thrazien, Moesien und Skythien.

Als Anastasius in der Nacht vom 9. auf den 10. Juli 518 gestorben war*), weilte Vitalian noch ausserhalb der Hauptstadt. Doch hat Justin I., dessen Wahl in ihrer Genesis uns dunkel ist, ihn alsbald zurückgerufen, und ihn am 7. Tage nach seiner Ankunft wieder zum *magister militum* gemacht (vgl. Malal., p. 411, Evagr. 4, 3, col. 2705, Marcellin. comes ad ann. 519). Als Vertrauter des Kaisers (Theophan. p. 165; Evagr. 4, 3**)) ist Vitalian neben Justinian der Hauptbeförderer der Union mit Rom geworden. In der päpstlichen Correspondenz erscheint begreiflicherweise die Einigung weit mehr als ein persönliches Verdienst Justin's und seines Neffen. Trotzdem ist es noch deutlich zu erkennen, welch bedeutenden Einfluss Vitalian ausgeübt hat. Den römischen Gesandten ist er, ehe sie ihn gesehen haben, eine bekannte Grösse, ein *filius* des Papstes (Thiel ep. 59, 3 = Mansi VIII, 450A). Er geht, als die Gesandten am 25. März 519 in Constantinopel einziehen, nebst Justinian u. a. ihnen entgegen, und der Legat Dioscor nennt in seinem Bericht hierüber (Thiel, ep. 65, 2 = Mansi VIII, 454D) unter den Männern, die

*) Ranke's Angabe (Weltgesch. IV, 2 p. 8), Anastasius sei am 1. Juli gestorben, beruht wohl auf einem Druckfehler. Die *vita Sabae* c. 60 (ed. Cotelarius, eccles. graecae monum. III, Paris 1686. p. 325 f.) giebt die 6. Stunde der Nacht vom 9. auf den 10. Juli an, Malalas p. 410 den 9.

***) Evagr. sieht die Freundschaft des Kaisers als erheuchelt an, doch unterstützen die Briefe aus Constantinopel bei Thiel ep. 59 ff = Mansi VIII, 450 ff. diese Annahme keineswegs. Justin und Vitalian stimmten in ihren kirchlichen Zielen zusammen; das verband beide. Evagrius kennt die kirchliche Bedeutung Vitalian's nicht; lediglich auf dem, was er über V's. politische Rolle gesagt hat, ruht bei Evagrius der falsche Pragmatismus, der 4, 3 hervortritt.

„catholicae fidei ardore ac desiderio redintegrandae pacis ardebant“, den Vitalian zuerst. Theophanes (p. 165) sagt ausdrücklich, die Legaten seien gekommen *σπονδῆ Βιταλιανῶν*. Weiter hören wir (Mal. p. 411), Severus von Antiochien, der Monophysit, sei (im J. 518 schon) geflohen „*γοβηθῆεις Βιταλιανῶν*“; auch Liberatus, Breviarium c. 19 (Mansi IX, 693) sieht in Vitalian den Urheber der Absetzung des Severus, und das Volk von Tyrus giebt am 16. Sept. 518*) bei einer tumultuarischen Scene in der Kirche seine Sympathie für Vitalian durch Acclamation zu erkennen (Mansi VIII, 1085). —

Als einen Verwandten dieses Vitalian führte der skythische Mönch Leontius sich ein. Inwiefern diese Verwandtschaft ihm und seinen Genossen förderlich war, darüber nachher. Fragen wir zunächst, seit wann jene skythischen Mönche in Constantinopel waren, was über ihr Vorleben bekannt ist, ob und wie dasselbe sich combinieren lässt mit dem, was wir früher aus der Schrift adv. Nest. et Eut. über die Jugend des Schriftstellers Leontius erfahren haben.

Streitigkeiten über die theopaschitische Behauptung der skythischen Mönche haben, wie wir sahen (vgl. oben S. 231 f.), schon vor der Ankunft der päpstlichen Legaten, vor März 519, stattgefunden. Doch scheinen die skythischen Mönche nicht lange vor März 519 nach Constantinopel gekommen zu sein. Zur Zeit der erregten Tumulte, welche dem Tode des Anastasius folgten, (Mansi VIII, 1041 sqq.), hört man nichts von ihnen, obwohl auch die Mönche der Hauptstadt und ihrer Umgebung an der Bewegung lebhaft teilnahmen (a. a. O., 1049 sqq.), und die Art, wie im Jahre 519 von ihnen gesprochen wird, macht durchaus den Eindruck, als seien jene skythischen Mönche erst seit kurzem in Constantinopel. Mit Gewissheit ist hier freilich nichts zu sagen, doch darf man es für wahrscheinlich halten, dass die Mönche etwa anfangs 519 nach Byzanz gekommen sind.

Vorher, wenn auch nicht notwendigerweise unmittelbar vorher, müssen sie längere Zeit in Skythien sich aufgehalten haben. Das beweist die stetige Bezeichnung derselben als *monachi de*

*) Das Jahr würde auch ohne Datierung zu ermitteln sein. Die Mansi VIII, 1083 angegebene Indiction (12.) ist richtig, das Jahr 643 der tyrischen Ära wiese jedoch auf September 517. In dieser Angabe muss daher ein Fehler stecken.

Scythia, das zeigt sich auch darin, dass Bischof Paternus von Tomi ein Bischof ihrer Provinz genannt wird (Thiel, ep. 76 = Mansi VIII, p. 481B).

Von ihrem frühern Leben hören wir nur dies, dass sie eine Zeit lang mit dem Occident Kirchengemeinschaft gehalten hätten, während der Orient ihm gegenüber in schismatischer Stellung verharrete. Johannes Maxentius sagt nämlich (ad Hormisdæ ep. responsio, Migne S6, col. 103D): *monachi autem, quos inique laceras — Hormisdas hatte ihnen u. a. ein „integrum ecclesiae corpus odisse“ vorgeworfen — in tantum ab hoc crimine alieni sunt, ut numquam per dei gratiam a catholica communione discesserint, licet ad tempus ob nonnulla scandala in orientis partibus orta occidentalibus ecclesiis communicaverint**). Diese Angabe passt sehr gut zu dem oben Ausgeführten: mindestens seit 513, seit der Erhebung Vitalian's, muss es in Skythien viele gegeben haben, welche die Kirchengemeinschaft mit dem Occident der mit Byzanz vorzogen. Ja wenn man Theophanes trauen darf — und es hat sich oben erwiesen, dass er sehr gute Quellen benutzte —, so sind es „die Orthodoxen“ in Skythien u. s. w. gewesen, die Vitalian's Erhebung veranlassten; es scheint so, als ob hier die Kirchengemeinschaft mit dem Occident überhaupt nicht unterbrochen wäre.

Eigentümlich verwickelt werden diese Verhältnisse nun dadurch, dass wir wissen: die skythischen Mönche sind in Byzanz als Kläger der *episcopi de sua provincia, inter quos est Paternus Tomitanae civitatis antistes, aufgetreten* (Thiel, ep. 76 = Mansi VIII, p. 481). Haben sie jene Bischöfe des Monophysitismus angeklagt? Dann wäre die Anklage nicht auffällig, wenn auch die Möglichkeit derselben gegenüber skythischen Bischöfen rätselhaft wäre. Aber alles spricht gegen diese Annahme. Auch den von den päpstlichen Gesandten ins Auge gefassten Nachfolger des Severus, einen Mann aus dem Kreise derjenigen Antiochener, welche zur Zeit des Severus mit Rom Kirchengemeinschaft gehalten hatten, klagten die skythischen Mönche an. „*Nestoriani sunt, qui sedi apostolicae communicabant*“, sollen sie gesagt haben

*) Ich habe den Text nach der editio princeps citiert (ed. Jo. Cochläus, in append. opp. Cypriani, ed. Erasmus. 1520) da Migne's Text — *licet ad tempus nonnulla secunda in Orientis etc.* — durch Druckfehler völlig unverständlich geworden ist.

(sugg. Germani et Joannis, Thiel, ep. 76, 2 = Mansi VIII, p. 480E), und eben diese Anklage offenbar haben sie — nach Meinung der Legaten — auch gegen die skythischen Bischöfe erhoben. Wie reimt sich das mit jener Angabe des Maxentius? Lügt dieser, oder lügen die Legaten? hatten die Mönche jetzt ihre Sympathie mit dem Occident aufgegeben? Dass Letzteres nicht der Fall ist, zeigt der Umstand, dass die skythischen Mönche, in Constantinopel von den Legaten abgewiesen, in Rom ihr Recht suchen, sperantes per litteras apostolicae [im Text: vestrae] sedis suas intentiones confirmare (Thiel, ep. 76, 3 = Mansi VIII, 481B). Also sagt Maxentius die Wahrheit. Die Legaten braucht man deshalb nicht der Lüge zu zeihen, wohl aber haben sie sich einer verleumderischen Verallgemeinerung schuldig gemacht. Nicht alle, welche mit Rom Kirchengemeinschaft hielten, klagten die skythischen Mönche als Nestorianer an, wohl aber hielten sie alle die für heimliche Nestorianer, welche das „deus passus carne“ bestritten (vgl. Jo. Maxentius, dial. praefatio, Migne S6, col. 115), auch wenn sie mit Rom Kirchengemeinschaft hielten, ja selbst den Legaten warfen sie Nestorianismus vor (Jo. Max., ad Horm. ep. responsio, Migne S6, col. 96B). Sie setzten dabei voraus, dass Rom, sobald es über den Streitpunkt unterrichtet wäre, jene Leugner des „unus ex trinitate passus carne“ desavouieren werde (vgl. Jo. Max. a. a. O., col. 100A). Die Angabe des Maxentius und die der Legaten sind deshalb in völligster Harmonie, sobald man annimmt, dass die skythischen Mönche zwar darin stets mit den skythischen Bischöfen, die sie verklagten, eins gewesen sind, dass sie Kirchengemeinschaft mit dem Occident hielten, daneben aber entweder von Anfang an, oder erst im Lauf der Zeit daran Anstoss nahmen, dass der Antimonophysitismus der skythischen Bischöfe unter chalcodonensischen Formeln Gedanken in sich schloss, die ihnen als nestorianisierende erschienen. Diese Annahme — und zwar in der Form der zweiten Alternative — bestätigt sich, wenn man hört (sugg. Germ. et Joann., Thiel, ep. 76, 3 = Mansi VIII, p. 481C), dass der Kaiser den Vitalian, den Gönner der skythischen Mönche, und den Paternus von Tomi wieder mit einander ausgesöhnt (Paternum . . . et Vitalianum . . . reduxit ad gratiam), auch die Mönche genötigt habe, ihren Bischof um Verzeihung zu bitten. Hier erkennt man deutlich, jene Mönche und

Vitalian, ihr Gönner, haben einst in gutem Einvernehmen mit den skythischen Bischöfen gestanden, sind aber mit ihnen zerfallen, seit sie „heimlichen Nestorianismus“ bei ihnen entdeckt zu haben meinten.

Es wird niemandem entgangen sein, aus welchem Gründe ich so ausführlich auf die eben erörterten Punkte eingegangen bin. Sie zeigen uns, dass das Wenige, was wir von dem Leben des Schriftstellers Leontius wissen, ausgezeichnet sich dem einfügt, was wir über den skythischen Mönch Leontius erfahren. Der Schriftsteller Leontius hat, wie wir schon früher aus *adv. Nest. et Eut.* 1357 C ff. (vgl. oben S. 26f.) entnahmen, als Jüngling längere Zeit unter dem Einfluss solcher Nestorianer gestanden, welche das chalcedonensische Symbol anerkannten (1360 D), welche, wie die Überschrift des dritten Buches *adv. Nest. et Eut.* im *cod. Turr.* (Canisius-Basnage I, p. 525, oben S. 19) richtig sagt, „*simulabant se Chalcedonensem synodum recipere, cum essent Nestoriani*“. Leontius erzählt in der zwischen 529 und 544 geschriebenen Schrift *adv. Nest. et Eut.* von jenen Erfahrungen seiner Jugend erst lange Zeit nach seiner „Bekehrung“ (vgl. 1360 B. 6 ff.). Es passt demnach sehr gut, wenn man jene Angaben der Schrift *adv. Nest. et Eut.* auf die Erfahrungen bezieht, die Leontius in Skythien in den ersten Jahren des zweiten Jahrzehnts des sechsten Jahrhunderts oder noch etwas früher gemacht hat.

Nur eine scheinbare Schwierigkeit stellt sich dieser, wie ich glaube, einleuchtenden Combination entgegen. Leontius erzählt, er sei bekehrt worden, nachdem er sich losgerissen von dem Orte, da er verführt war, und dann auf seinen Reisen die *θεῖοι ἄρδοεζ* getroffen habe, die ihn von seiner Blindheit heilten (vgl. oben S. 27). Da es nun höchst wahrscheinlich ist, dass unter den *θεῖοι ἄρδοεζ* Maxentius und der Kreis der skythischen Mönche verstanden werden muss, so scheint für Reisen des Leontius kein Platz zu sein. Aber es scheint nur so. Maxentius und mindestens einige der Mönche in seiner Gemeinschaft können unmöglich unmittelbar vorher, ehe sie nach Constantinopel kamen, in Skythien ansässig gewesen sein. Wäre dies der Fall gewesen, so hätten die Legaten wissen müssen, wo Maxentius zu Hause war. Die Nachricht des Legaten Dioscor (*sugg. Diosc.*, Thiel, ep. 98, 4 = Mansi VIII, p. 487): Maxentius, qui sub

abbatis vocabulo dixit se congregationem habere, si interrogetur, aut cum quibus monachis vixit, aut in quo monasterio aut sub quo abbate monachus factus est, dicere non potest. Similiter et si de Achille dicere voluero, rem facio supervacua, cui sufficit semper latere etc., — diese Nachricht des Dioscor, sage ich, macht sich freilich, wie die gesperrt gedruckten Worte zeigen, verlennderischer Übertreibung schuldig; das aber lässt sie doch als sehr wahrscheinlich erscheinen, dass auch Maxentius in der Zeit vor 519 eine Zeit lang keinen festen Wohnsitz gehabt hat. Beachtet man nun, dass auch die Kenntnis des Lateinischen im Kreise der skythischen Mönche, ihre wenn auch geringe, so doch im Orient auffällige Fähigkeit, abendländische Gedanken über Sünde und Gnade zu verstehen, Reisen in der westlichen Hälfte des Reiches sehr glaublich erscheinen lässt, so erkennt man, dass die fast gebotene Identifizierung der „Retter“ des Leontius mit Maxentius und seinem Kreise demjenigen durchaus nicht widerspricht, was Leontius (a. a. O., 1360 A. oben S. 27) von seiner *δι' ἀρετῆν ξενιτεία* und *ἐξδημία* erzählt.

Doch trotz dieser guten Harmonie zwischen dem, was wir über den Schriftsteller, und dem, was wir über den skythischen Mönch Leontius wissen, bleibt die Geschichte des Leontius vor 519 ein mangelhaft aufgehelltes Gebiet. Deutlich aber erkennen wir, was Leontius seit der etwa Anfang 519 erfolgten Übersiedlung nach Constantinopel erlebte.

Leontius und seine Freunde fanden an Vitalian, dem Verwandten des Leontius, einen natürlichen Gönner. Die päpstlichen Gesandten meinen freilich, Vitalian sei durch die Mönche erst umgestimmt worden; „cujus immutationem omnis nobiscum deflet ecclesia“, schreiben die Legaten Ende Juni 519 (Thiel, ep. 76, 5 = Mansi VIII, 481E). Die Mönche, „omnium christianorum votis adversarii“ (ep. 75, 2; Text bei Mansi 479E anders), so meinen die Legaten, hätten in Vitalian's Vertrauen sich hineingeschmuggelt und ihn so verführt (Thiel, ep. 76, 5 = Mansi, p. 481E). Allein diese Auffassung des Verhältnisses Vitalian's zu den Mönchen trägt durchaus die Farbe der gehässigen Entstellung, die alle Briefe der Legaten zeigen. Es ist freilich daraus, dass Vitalian im Juni 519 mit Paternus von Tomi zerfallen war, nicht mit Sicherheit zu schliessen, dass die frühere Freundschaft mit ihm schon seit längerer Zeit gelockert war,

dass Vitalian also, schon ehe die Gesandten Rom's anlangten, ein Gesinnungsgenosse der Mönche auch in demjenigen war, was sie von den skythischen Bischöfen trennte; doch ist dies nach dem ganzen Auftreten Vitalian's im Jahre 519 mindestens nicht unwahrscheinlicher, als die gegenteilige Meldung der Legaten, die in ihrem Hass auch offenbare Unwahrheiten zu sagen, sich nicht gescheut haben*). Mit Sicherheit ist der Hergang überhaupt nicht mehr zu erkennen. Um ihn recht zu beurteilen, muss man sich vor allem klar machen, dass die Behauptung der skythischen Mönche, unum ex trinitate carne passum esse, nicht als eine dogmatische Curiosität aufgefasst werden darf, die das Ein und Alles der skythischen Mönche gewesen sei, und noch viel weniger als eine Behauptung, die dem Monophysitismus Vorschub leisten sollte. In den Briefen der Legaten scheint es allerdings so. Wie irreführend aber dieser Schein ist, das zeigen die Schriften der Mönche.

Allerdings war zur Zeit des Anastasius — im Sommer 512**) — in Constantinopel die theopaschitische Erweiterung des Trishagion von monophysitisch gesinnten Mönchen, bezw. von dem durch Monophysiten bestimmten Kaiser versucht worden (Theophanes, p. 154; Marcellinus, ad. ann. 512; Evagr. 3, 44; Theodor. Lector II, 26, Migne S6, 1, col. 198; Malalas, p. 407), allein mit dieser Bewegung haben die skythischen Mönche absolut nichts zu thun. Sie sind — vgl. die antimonophysitischen Schriften des Maxentius und Leontius — die entschiedensten Gegner des Severus: Vitalian, ihr Gönner, veranlasste seinen Sturz, und Marinus, der Gönner der Freunde des theopaschitisch erweiterten Trishagion, war der Gegner Vitalian's. Es ist auch die theopaschitische Erweiterung des Trishagion dogmatisch ganz anders zu beurteilen als die Behauptung, unum ex trinitate passum esse carne. Dort ist von eigentlich theopaschitischen Gedanken zu

*) Ich führe nur an sugg. Dioscori, Thiel, ep. 98,3 = Mansi, p. 486 D: Isti Scythae . . . omnes qui accipiunt synodum Chalcedonensem Nestorianos dicunt.

**) Theophanes, p. 154, giebt das Jahr 511, Marcellinus comes 512. Dass letztere Angabe die richtige ist, zeigt die vita Sabae Cyrilli Scythop. (Cotelerius, eccl. graecae monumenta III, p. 305). Die Zerstörung des Hauses des Marinus, welche mit diesen Ereignissen zusammenhängt, fand nach dieser vita statt, wenige Monate nachdem Sabas im Mai 512 [indict. 5.] Constantinopel verlassen hatte.

reden, denen noch dazu ein sabellianischer, patripassianischer Schein anhaftet, hier ist eine Zweinaturenlehre Voraussetzung, und daneben hat die Behauptung einen fast tritheistischen Schein. Letzterer hat der Anerkennung der Behauptung, unum ex sancta trinitate passum esse, mehr im Wege gestanden, als ein nur für den Urteilslosen vorhandener monophysitischer Schein derselben (vgl. die epp. Hormisdæ, Thiel, ep. 112 und 137 = Mansi VIII. p. 517 und 521). Der theopaschitische Streit ist weit mehr ein Ereignis in der Geschichte der Trinitätslehre, als in der der Christologie: er ist eines der ersten Zeichen vom Siege des Aristoteles über Plato.

Nicht minder irrig wäre es, die theopaschitische Behauptung der skythischen Mönche als eine Curiosität zu beurteilen, auf die sie sich capriciert hätten. Allerdings wissen wir nicht, wie die Mönche auf jene Formel gekommen sind. Nur Vermutungen kann man darüber aufstellen*). Das aber sehen wir deutlich, seit jene Formel einmal in die Discussion gezogen war, war sie den Mönchen mehr als eine vereinzelt Formel. Wer die antimonophysitischen und antinestorianischen Schriften des Maxentius und Leontius zu lesen, sich die Mühe macht, wird leicht erkennen, dass in der Behauptung, unum ex sancta trinitate passum esse carne, ihre antinestorianische und antimonophysitische und antisabellianische Position ihren knappsten Ausdruck findet. Daher drangen sie, nachdem man diese Be-

*) Es ist selbstverständlich, dass in jener Zeit, da das Schisma beigelegt wurde, die kirchenpolitischen Massnahmen der letzten Kaiser mehrfach erörtert sind. Das Henoticon Zeno's (Evagrius 3. 14, Migne. P. G., 86, col. 2620), und die Berechtigung der einzelnen Sätze desselben wird oft besprochen sein. Nun findet sich hier der — zweifellos völlig orthodoxe — Satz: *ἐνός γὰρ εἶναι φάμεν τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἕπερ ἐξουσίως ἐπέμεινε σαρχί* (col. 2624 B). Wenig weiter def Satz: *μετέληξε γὰρ τριῶς ἢ τριῶς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνός τῆς τριῶδος θεοῦ λόγον*. Disputationen über diese Sätze können — um so leichter, wenn gleichzeitig die theopaschitische Erweiterung des Trishagion zur Sprache kam — zur Aufstellung der theopaschitischen Behauptung der skythischen Mönche geführt haben. Die Formel sieht fast aus wie eine berichtigende Zusammenfassung dieser Sätze. Sie knüpfte, ohne selbst monophysitisch zu sein, berichtigend an die monophysitische Tradition an. Eben dies nahm die päpstlichen Legaten gegen sie ein, eben dies machte die Formel aber auch geeignet zu einer Unionsformel für die, welche zwischen Nestorianern und Monophysiten hindurch den Weg der orthodoxen Mitte suchten.

hauptung bestritten hatte, auf Anerkennung dieses einzelnen Satzes, daher konnte andererseits Leontius zu einer Zeit, da die Formel inzwischen anerkannt worden war, in der Schrift *adv. Nest. et Eut.* antinestorianische und antimonophysitische Ausführungen geben, ohne express jener Formel zu gedenken, deren Anerkennung selbstverständlich war, wo diese Ausführungen acceptiert wurden (vgl. oben S. 22S).

Unter diesen Umständen kann man leicht annehmen — und diese Annahme scheint mir der Stellung Vitalian's am ehesten gerecht zu werden —, Vitalian sei zwar von vorn herein ein Freund jener Mönche gewesen, ein Freund ihrer theopaschitischen Behauptung aber erst dann geworden, als er im Jahre 519 zu Constantinopel im persönlichen Verkehr mit den Mönchen sich davon überzeugte, dass jene Behauptung nichts andres war, als eine kurze Formel für die Nestorianern wie Monophysiten gegenüber gleich scharf abgegrenzte, cyrillisch-chalcedonensische Anschauung der skythischen Mönche. Genug, seit über das „*unus ex trinitate passus carne*“ gestritten wurde, finden wir in Vitalian einen Gönner der Mönche.

Wie schon oben (S. 232) erwähnt ist, gerieten die Mönche — die näheren Umstände sind uns unbekannt — zunächst mit einem gewissen Diacon Victor in Streit, nicht lange vor der am 25. März 519 erfolgten Ankunft der Legaten. Als die Legaten anlangten, glaubten die Mönche bei ihnen der Zustimmung sicher zu sein. Wie dem Bischof von Constantinopel, so überreichten sie auch den Legaten ein Libell gegen Victor (*sugg. Diosc., Thiel, ep. 9S, 2 = Mansi VII, 486 AB*). Vielleicht ist dies die *Jo. Maxentii ep. ad legatos* nebst der *professio*, über die oben (S. 234) gesprochen ist, denn es ist nicht notwendig, anzunehmen, dass in jenem Libell Victor genannt sein müsse; der Eingang des Briefes des Maxentius (*Quoniam nonnulli videntes nos contra eos, qui inimico proposito venerabilis Chalcedonensis concilii fidem nituntur evertere, patrum proferre sententias etc.*, Migne, P. G. 86, col. 75) passt sehr gut in die von Dioscor gezeichnete Situation. Es ergäbe sich dann, dass damals jener Victor keineswegs der einzige war, der an der Verteidigung, welche die Mönche dem Chalcedonense zuteilwerden liessen, Anstoss nahm. Schon damals werden wir — vgl. oben S. 234 f. — auch den Bischof Possessor unter den Gegnern der skythischen Mönche vermuten dürfen.

Doch nur der Streit mit dem Diacon Victor machte von sich reden. In Gegenwart der Legaten verhörte Bischof Johannes von Constantinopel den Victor und die skythischen Mönche. Die Verhandlung endete resultatlos, da Victor zwar dem „unus ex trinitate etc.“ widersprach, das Chalcedonense aber feierlich anerkannte (sugg. Diosc., Thiel, ep. 98, 2 = Mansi, p. 486 B). Die Legaten waren von Victor's Orthodoxie überzeugt, daher seit dieser Zeit Gegner der skythischen Mönche. Bischof Johannes und Vitalian nahmen sodann den Victor noch einmal vor, und Victor scheint von Vitalian gewonnen zu sein, denn bei den Legaten zeigte er sich nie wieder, und auch die Klage gegen ihn wurde nicht verfolgt (Thiel, ep. 98, 2 = Mansi, p. 486 C).

Dies muss bald nach Ankunft der Legaten gewesen sein. Denn als bald nach Herstellung der Union (vgl. das „per tres menses“ in dem Briefe vom 29. Juni 519, Thiel, ep. 76, 2 = Mansi, p. 481 A) die Neubesetzung des antiochenischen Stuhles in Angriff genommen wird, und die Legaten einen antiochenischen Presbyter ernannt wissen wollen, der zur Zeit des Severus der dissentierenden, antimonophysitischen Partei der antiochenischen Gemeinde angehört hatte, finden wir die Mönche, die durch Vitalian einflussreich waren, als entschiedene Gegner des, wie sie meinen, die Nestorianer begünstigenden Verhaltens der Legaten (sugg. Germ. et Joannis, Thiel, ep. 76, 2 = Mansi, p. 480 E cf. sugg. Dioscori, Thiel, ep. 75, 2 = Mansi, p. 479 E). Dies und weiter die Anklage der Mönche gegen die mit Rom im Kirchenfrieden stehenden skythischen Bischöfe machte den Legaten die Mönche höchst unbequem. Wider ihren Willen mussten sie, durch des Kaisers Befehl und durch Vitalian genötigt, sich mit der Klagsache gegen die skythischen Bischöfe befassen (Thiel, ep. 76, 3 = Mansi, p. 481 B). Doch trotz vieler Verhandlungen richteten sie nichts aus. Deshalb griff der Kaiser ein; er nötigte Vitalian, sich mit Bischof Paternus von Tomi wieder auszusöhnen, und zwang die Mönche, den Bischof um Verzeihung zu bitten (vgl. oben S. 251).

So in Constantinopel unterlegen, versuchten die Mönche, durch Rom Recht zu bekommen. Mehrere von ihnen machten sich jetzt auf nach Rom; den Johannes, Leontius, Achilles und Mauritius nennt Justinian (Thiel, ep. 78, 1 = Mansi VIII, p. 483 B), die beiden ersten unterzeichnen nebst einem Petrus

und einem zweiten Johannes für sich und andere ungenannte Brüder die ep. ad Fulgentium (Migne, P. L. 65, col. 442—451).

In Rom haben die Mönche während der ganzen Dauer ihres Aufenthalts die Kirchengemeinschaft mit dem Papste bethätigen dürfen (Jo. Max. ad Hormisdas ep. responsio, 100A*). Trotz und infolge der Berichte seiner Legaten scheute sich der Papst, eine Entscheidung zu geben. Und als nun ausser Vitalian auch Justinian, der anfangs ganz gegen die Mönche eingenommen war (Thiel, ep. 78 = Mansi VIII, 483B), offenbar durch Vitalian bestimmt, spätestens schon im October 519 für das „unus ex trinitate etc.“ eintrat (ep. Justiniani, Thiel, ep. 99 = Mansi, p. 484), da beschloss der Papst, die Entscheidung dem Bischof Johann von Constantinopel zu übertragen, der wahrscheinlich für die Mönche nicht ungünstig entschieden hätte (vgl. sugg. Diosc., Thiel, ep. 98, 1 = Mansi, p. 485E und 486A). Allein dieser Plan zerschlug sich. Eine eigne Entscheidung zu geben, verschob der Papst von einem Monat zum andern (Jo. Max. ad Horm. ep. resp., col. 95D), obgleich die Frage bei kirchlichen Zusammenkünften und auch im Senat zur Sprache kam (ibid., 104C). Wenn die Legaten zurückkehren würden, so versprach er, dann wolle er entscheiden (ibid.; bestätigt durch ep. Hormisd. ad Justinianum, Thiel, ep. 91 = Mansi VIII, 485). Wenn nun die skythischen Mönche dennoch vor Abreise der Legaten Rom verlassen haben, so ist es ganz glaublich, dass Hormisdas, wie Jo. Maxentius klagt (ad Horm. ep. resp., col. 104CD), durch die defensores ecclesiae sie hat ausweisen lassen, um nicht durch eine Verhandlung zwischen den Legaten, welche seit Jahresfrist die Mönche für Ketzer erklärt hatten, und den Mönchen, welche während derselben Zeit seine Kirchengemeinschaft genossen hatten, selbst in eine unangenehme Lage gebracht zu werden. Nach dem Briefe des Hormisdas vom 3. December 519 (Thiel, ep. 103, 3 = Mansi, VIII, 478A) müsste man freilich annehmen, dass die skythischen Mönche die Ankunft der Legaten nicht hätten abwarten wollen, und nur gewaltsam zurückgehalten, schliesslich wider

*) Dass Maxentius hier die Wahrheit berichtet, zeigt sich darin, dass Hormisdas in der ep. ad Possessorem (Thiel, ep. 124 = Mansi VIII, 498) nichts davon sagt, dass er die Mönche excommunicirt habe. Überhaupt ist der Brief des Maxentius zweifellos wahrhaftiger als der des Hormisdas.

den Willen des Papstes glücklich entkommen seien, nachdem ein früherer Fluchtversuch — eben der, von dem Hormisdas am 3. Dec. 519 spricht — missglückt war. Es wird sich schwerlich entscheiden lassen, ob Maxentius die volle Wahrheit berichtet. Die gehässige Verleumdung, welche Hormisdas in dem Brief an Possessor zeigt, ist ein Argument dafür, und die Darstellung des Maxentius ist an sich klar und begreiflich. Gewiss ist (Horm. ad Possess., Thiel, ep. 124, 3 = Mansi, p. 499 A und Jo. Max. responsio, col. 104 CD), dass die Mönche vor ihrer Abreise das römische Volk durch öffentliches Auftreten für sich einzunehmen suchten und schriftliche Proteste aufsetzten. Die Frage, ob der Bericht des Maxentius über die Entstehung dieser Proteste — die nach Maxentius an die Adresse des römischen Bischofs, der Senatoren und der Kirche gerichtet waren — durchaus wahrheitsgetreu ist, hat für unsern Zweck nicht Bedeutung genug, um ausführlicher erörtert zu werden. Der Brief an die in Sardinien lebenden afrikanischen Bischöfe (Migne, P. L. 65, col. 442 ff.) scheint schon etwas früher geschrieben zu sein.

In Rom war die Aufregung keine geringe. Dass die dogmatische Frage auch in der römischen Gemeinde erörtert wurde, zeigt die lateinische Übersetzung der von den Mönchen viel angeführten ep. Procli ad Armenios durch Dionysius Exiguus, der selbst ein „skythischer Mönch“ war, zeigt weiter das Fragment, welches von der gegen die Behauptung der skythischen Mönche gerichteten ep. Trifolii presbyteri ad beatum Faustum senatorem erhalten ist (Mansi VIII. p. 583—586).

Im August 520 haben die skythischen Mönche Rom verlassen. Dass sie nach Constantinopel zurückgekehrt sind, macht des Maxentius ad Horm. ep. resp. deshalb wahrscheinlich, weil Maxentius sich in diesem Briefe über die römischen Vorgänge so gut unterrichtet zeigt, wie es ohne mündlichen Bericht seiner Freunde kaum erklärlich wäre. In Constantinopel hatten die Mönche inzwischen ihren eifrigsten Beschützer verloren: Vitalian war im Juli 520 ermordet worden*). Doch war, wie gesagt,

*) Von wem? diese Frage wird kaum mit Sicherheit beantwortet werden können. Die *historia arcana* Procop's (? s. Ranke, Weltgesch. IV, 2, 300—312) ed. Bonn. III, p. 46, Victor Tunun. ad ann. 523 und Evagrius 4, 3 schreiben die That dem Justinian (*hist. arc.*), seiner Partei (Victor) oder dem Kaiser Justin (Evagrius) zu. Theophanes (p. 166) macht

Justinian inzwischen ein Anhänger ihrer theopaschitischen Behauptung geworden, und ist es geblieben. Im Jahre 533 oder einige Zeit vorher erliess er ein Edikt (Codex Justinian., ed. Krueger I, 1, 6), welches die Anerkennung des „unus ex trinitate passus carne“ implicite forderte*). Papst Johann II. (532—535), der vierte Nachfolger des Hormisdas, hat dies Edikt bestätigt (nostra autoritate confirmamus, Mansi VIII, p. 798 B, vgl. Liberatus, Breviarium c. 20, Mansi IX, 693 E).

Dennoch hören wir nach 520 in Constantinopel von den skythischen Mönchen nichts mehr. Überhaupt verliert sich seit der Zeit ihre Spur völlig. Denn das Antwortschreiben der afrikanischen Bischöfe (Fulgentii opp., Migne, P. L. 65, col. 451 sqq.) ist offenbar von demjenigen der Mönche, der ihren Brief überbracht hatte, mitgebracht worden und weist nicht über 520 hinaus. Dass die Mönche von Constantinopel aus einen zweiten Brief gesandt und mit ihm die Werke des Faustus geschickt hätten (Hefele II, 698, vgl. vita Fulgentii, c. 28, Migne, P. L. 65, col. 145 A**), Fulgentius aber darauf, in einer Zeit nach 523 (s. Hefele II, S. 699), ihnen die „ad Joannem, presbyterum, et Venerium, diaconum“, gerichtete Schrift de veritate praedestinationis (Migne, col. 603 sqq.) gewidmet habe und etwas später mit den andern Bischöfen, die nach Sardinien verbannt gewesen waren, die an den Johannes „presbyter et archimandrita“ und an den Diacon Venerius gerichtete sog. ep. synodica (Migne, P. L. 65, col. 435) ihnen geschickt habe: das ist eine Hypothese, die

die Byzantiner zu den Schuldigen; seine Vorlage, Malalas (ed. Bonn., p. 412), und der älteste der Berichterstatter, Marcellinus comes, melden einfach die Thatsache. Justinian's Schuld scheint sehr zweifelhaft, denn Evagrius ist von der hist. arcana abhängig (siehe Jeep in dem 14. Supplementbände der Jahrbücher für klassische Philologie, S. 161), der historia arcana ist nicht zu trauen, und Victor giebt seine Behauptung ausdrücklich als ein Gerücht.

*) Von diesem Edikte erzählten die im Sommer 533 nach Rom geschickten Gesandten Justinian's (vgl. ep. Joannis II, Mansi VIII, p. 798 B); dass es u. a. den oben angegebenen Inhalt hatte, darf aus der von den Gesandten überbrachten ep. Justiniani (Mansi VIII, p. 796), aus Liberatus (Brev. c. 20) und aus Victor Tunun. ad ann. 529 gefolgert werden, und dass es mit dem im Codex I, 1, 6 erhaltenen identisch ist, beweist die im Codex sub I, 1, 7 und 8 folgende Correspondenz, zu der auch der Mansi VIII, 795 sqq. gedruckte Briefwechsel mit Rom gehört.

**) Nach dieser Stelle hat Fulgentius die Briefe des Faustus von Constantinopel her erhalten.

nicht nur nicht zu erweisen ist — Noris (hist. pelag. II, 21 p. 205 ed. Lovan. 1702) vermutete nur, jener Archimandrit Johannes sei Joh. Maxentius — die vielmehr auch offenbar falsch ist. Denn es wäre doch ein gar wunderbares Freundschaftsstück, skythischen Mönchen die ep. Hormisdæ ad Possessorem zu empfehlen, wie die ep. synodica es thut (col. 442). Die ep. syn. kann an den Joh. Maxentius, der die ad Horm. ep. ad Possessorem responsio geschrieben hat, keinesfalls gerichtet sein. Überdies ist ein Venerius im Kreis der skythischen Mönche nicht nachgewiesen*). Es bleibt also dabei: nach August 520 verliert sich die Spur der skythischen Mönche überhaupt, also auch die unseres Leontius.

§ 18. Leontius von Byzanz bei dem Religionsgespräch des Jahres 531 und bei der Synode des Mennas im Jahre 536.

Nach August 520, so sahen wir soeben, verliert sich die Spur der skythischen Mönche überhaupt, also auch die des Leontius. Doch sollte nicht vielleicht dort ein Hinweis auf die Mönche oder gar speciell auf unsern Leontius sich finden, wo im Jahre 533, wie oben schon bemerkt wurde, die These der Mönche abermals zwischen Rom und Constantinopel erörtert wurde? In dem Briefe Justinian's, den Bischof Hypatius von Ephesus und Demetrius, Bischof von Philippi, in dem genannten Jahre nach Rom bringen, wird weder Leontius noch ein anderer der skythischen Mönche erwähnt (Mansi VIII, p. 795 sqq.). Ebenso wenig in der päpstlichen Antwort vom 25. März 534. Doch weist diese Gesandtschaft auf eine neue Fährte. Hypatius von Ephesus präsiidierte der bekannten, eben jener datierbaren Gesandtschaft wegen — wohl mit Unrecht, s. unten S. 283, Anm. — meist in das Jahr 533, anstatt ins Jahr 531, gesetzten *collatio cum Severianis*; Demetrius war gleichfalls berufen, an ihr teilzunehmen, konnte nur krankheitshalber den Verhandlungen nicht anwohnen, obwohl er nach Constantinopel hatte kommen können (Mansi VIII, S17).

*) Ob die von Hefele in diesem Zusammenhang (II, 698 ff.) nach Noris entwickelten Ansichten über Abfassungszeit und -Ort der in Frage kommenden Schriften des Fulgentius die richtigen sind, das zu untersuchen, ist hier nach dem oben Ausgeführten keine Veranlassung. Eine Untersuchung würde m. E. Hefele's Behauptungen nicht stehen lassen.

Es ist bekannt (R.-E.² X, 244), dass an diesem Religionsgespräch von orthodoxer Seite nur solche Collocutoren teilnahmen, welche sich ausdrücklich zu dem Satze bekannten, „dass Gott der Herr, einer aus der Trinität, am Fleisch gelitten habe“. Hier würden also skythische Mönche uns nicht überraschen können. Insbesondere unser Leontius, den seine Schriften als gewandten Polemiker erweisen, der, wie wir oben (S. 23 und 76f.) gesehen haben, einen Ruf als Disputator hatte, würde hier an seinem Platze sein. In der That wird unter den orthodoxen Collocutoren (Mansi VIII, S1S) auch genannt: „Leontius vir venerabilis monachus et apocrisiarius patrum in sancta civitate constitutorum“. Ist dieser Mönch Leontius, Apokrisiar oder stellvertretender Gesandter der Väter, d. i. offenbar der Mönche, in der heiligen Stadt, in Jerusalem*), identisch mit dem Schriftsteller, dem skythischen Mönch Leontius? In den sog. Akten der *collatio cum Severianis*, d. h. in dem in unglaublich corrupter Textgestalt uns erhaltenen Briefe, den einer der orthodoxen Collocutoren, Bischof Innocentius von Maronia (östlich von Philippi, am Meer), über die Verhandlungen einem befreundeten Presbyter schrieb, erfahren wir über den Leontius apocrisiarius nichts Näheres. Die einzige — übrigens sehr dürftige — Quelle, die m. W. neben jenen Akten für die *collatio* vorhanden ist, ist die syrische Lebensbeschreibung des Johannes von Tella [Constantina in Mesopotamien], der als Collocutor der Monophysiten an dem Religionsgespräch teilnahm (Mansi VIII, 817; Kleyen, *Het leven van Johannes van Tella door Elias*, Leiden 1SS2, S. XLIX sq.); sie geht überhaupt auf die Verhandlungen gar nicht ein, nennt auch keinen der orthodoxen Collocutoren**).

*) Über diesen Titel „apocrisiarius patrum etc.“ habe ich Aufklärung zu erhalten, mich vergeblich bemüht. Es ist offenbar, dass es sich hier nicht um einen Apokrisiar eines Patriarchen handelt, sondern wirklich um einen Apokrisiar der Mönche in Jerusalem. Gemeint ist wahrscheinlich dieselbe Stellung, die bei anderer Gelegenheit (vgl. unten S. 272) durch *τοποτηρητής πάσης τῆς ἐρήμου* (Mansi VIII, 911) bezeichnet wird. Von einem oder vielmehr von mehreren apocrisiarii in Mönchscolonien scheint auch Novell. 79, ed. Zachariae v. Lingenthal II, p. 9 (Nr. 9S) geredet zu sein. Doch kann ich weiteres über dies Amt (?) nicht angeben.

***) Streng zu erweisen ist nicht einmal die Identität der beiden Religionsgespräche, denn die *vita Joannis* nennt (Kleyen, a. a. O.) acht mo-

Es bleibt daher nur ein Weg übrig, um zu einem Urteil über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der Identität des Leontius apocrisiarius und des skythischen Mönchs Leontius von Byzanz zu gelangen: man muss nachsehen, ob die Werke des Leontius die Annahme, er sei einer der Teilnehmer an dieser *collatio* gewesen, begünstigen, oder nicht.

Das Resultat einer solchen Untersuchung ist ein frappierendes. Wenn überhaupt die Parallelen zwischen den Akten der *collatio* und den Werken des Leontius die Identität des Schriftstellers und des Leontius apocrisiarius zu beweisen vermögen, dann ist durch die auffällige Menge solcher Parallelen in der That jeder Zweifel an der Identität der beiden Leontii ausgeschlossen.

Ich glaube dies am besten zeigen zu können, indem ich ein Referat über die Verhandlungen des Religionsgespräches gebe und die parallelen Stellen aus den Werken des Leontius in dies Referat einfüge.

Am ersten Verhandlungstage (Mansi VIII, 818 und 819) knüpft die Discussion an ein von den Severianern eingereichtes Glaubensbekenntnis an, von dem sie selbst sagen: *omnia quae nobis ambigua videbantur et scandalizabant nos, intexuimus*. Der orthodoxe Vorsitzende, Hypatius von Ephesus, bemerkt über diese Schrift: *chartulam illam pervidimus, in qua tam supra quam infra Chalcedonense concilium eriminamini*.

Anknüpfend an diese Schrift gegen das Chalcedonense, fragt Hypatius die Severianer nach ihrem Urteil über Eutyches und Dioscur. Letzteren erklären die Severianer für orthodox, von ersterem sagen sie: „*haereticus [est], magis autem princeps haeresis*“. Dann hat, folgert Hypatius, Dioscur Unrecht gethan, als er auf der ephesinischen [Räuber-]Synode ihn recipierte, den Flavian (von Constantinopel) und Euseb (von Doryläum), die Ankläger des Eutyches, verurteilte. „Eutychen tanquam acta forsitan poenitentia iustificarunt“, wenden die Monophysiten ein. Hypatius widerlegt dies durch den Hinweis darauf, dass Dioscur schon vor der Verurteilung des Eutyches in Constantinopel für ihn ein-

nophysitische Teilnehmer, Innocenz von Maronia sechs. Immerhin aber ist doch die Identität fast sicher, weil Johannes von Tella in beiden Berichten genannt wird, und weil sein Biograph von einer zweimaligen Reise nach Constantinopel nichts weiss.

getreten sei, und drängt — nach der Darstellung des orthodoxen Collocutors, zu der freilich die, in ihrer Allgemeinheit übrigens bedeutungslosen, Nachrichten der vita des Johannes von Tella nicht passen — die Severianer dahin, anzuerkennen, dass Dioscur mit der Reception des Eutyches und der Verurteilung seiner Gegner nicht Recht gethan habe, sodass „Chalcedone iuste congregatum concilium est, ut ea, quae universale concilium deliquerat vel, sicut vos [Severiani] dicitis, minus viderat, ab universali concilio corrigerentur“ *).

Dies die Verhandlungen des ersten Tages. Dass der Schriftsteller Leontius eine monophysitische Schrift oder monophysitische Erörterungen über das Chalcedonense kennt, die an die hier erwähnte Schrift und an die hier besprochenen Argumente erinnert bezw. erinnern, ist in Actio VI de sectis und contra Monophys. 1876 Dff. (vgl. auch oben S. 35) offenbar und wird bei den Verhandlungen des zweiten Tages noch deutlicher werden. Hier weise ich nur auf contra Monophys. 1884 C und 1885 BC. Die Erörterungen an letzter Stelle knüpfen an an den monophysitischen Einwand: *Ναί, φησὶ μεταροήσαρτα γὰρ αὐτὸν* [scil. *Εὐτυχῆ*] *ἐπὶ τοῦτοις ἰδέξατο* [Subject Dioscur] *καὶ ἀληθῶς ὀρθοδοξοῦντα ὕστερον*. „Entweder“, zu dieser Alternative drängt die Schrift contra Monophysitas, deren Grundlage auch hier die *σχόλια* sein werden, in ihrer Entgegnung, „hat Eutyches aufrichtig seine Meinung geändert, — dann hatte Flavian ein Recht, vor der Sinnesänderung ihn abzusetzen, Dioscur aber Unrecht mit seinem Einschreiten gegen Flavian, — oder Dioscur hat den Eutyches recipiert, ohne dass dieser seine Meinung geändert hatte“.

Am zweiten Verhandlungstage (Mansi a. a. O., 820—831) greift Hypatius zurück auf das am ersten Zugestandene. Die Severianer geben auch jetzt zu, der Zusammentritt der Synode von Chalcedon sei berechtigt gewesen, das Resultat der Verhandlungen aber greifen sie an. Zuerst (I) tadeln sie die Zweinaturenlehre von Chalcedon als eine unberechtigte Neuerung; die ältern Väter, Cyrill, Athanasius, Felix und Julius von Rom, Gregorius Thaumaturgos und Dionysius Areopagita hätten an-

*) Man beachte diese Erörterungen über die delicta des ökumenischen Concils zu Ephesus.

ders gelehrt (S20C). Die Debatte richtet sich zunächst (I, 1^a) auf die von den Monophysiten beigebrachten Schriften des Athanasius, Julius und Gregorius Thaumaturgos. Man erkennt leicht, es sind die pseudoathanasianische Schrift *περὶ σαρκώσεως τοῦ λόγου*, die unechten Juliusbriefe und die *κατὰ μέρος πίστις*, um die es sich handelt (s. Mansi, S21A und S21D). — Hypatius erklärt diese Schriften für apollinaristische Fälschungen, und weist dann (I, 1^b) die Berufung auf Dionysius Areopagita mit der Bemerkung zurück, die Echtheit der betr. Schriften sei nicht zu erweisen*).

Dann (I, 2) wendet man sich zu Cyrill. Die Severianer tadeln (I, 2^a), dass zu Chalcedon die ep. Cyrilli duodecim capitulorum nicht direct recipiert sei (S21E—S22D), machen (I, 2^b) geltend, auch die recipierten Briefe Cyrill's, die ältere ep. dogmatica an Nestorius (Migne, P. G. 77, col. 43sqg.) und die ep. ad Orientales (Migne 77, col. 173sqg.) widersprächen der Zweinaturenlehre durch die Anerkennung der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (S22D—S24A), und berufen sich endlich (I, 2^c) auf andere Briefe Cyrill's, unter denen die ep. ad Eulogium (Migne 77, col. 223sqg.) und die ep. ad Succensum altera (ibid., 237sqg.) besonders genannt werden (S24A—S25E). Hypatius erwidert in bezug auf das Erste (I, 2^a), der Brief sei implicite anerkannt, ausdrücklich deshalb nicht, weil er [in dem Satze: *εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ διακεῖται τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν*] von 2 Hypostasen in Christo zu reden scheine, überdies gegen Eutyches gar nicht brauchbar gewesen sei (vgl. oben S. 50f. Anm.). An diese Antwort schliesst sich eine Debatte, in der Hypatius feststellt, dass Cyrill, obwohl er in der Trinitätslehre zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* stets scheidet, in der Christologie bisweilen

*) Wenn R.-E.² III, p. 616 [im Anschluss an Walch und Hipler] gesagt wird, die Monophysiten hätten dem gegenüber behauptet, Cyrill habe in seinen Schriften gegen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste den Areopagiten citiert, wie man aus dem Exemplar dieser beiden Schriften im Archiv von Alexandria sehen könne, so ist damit, wie mir scheint, nur ein weitverbreiteter Irrtum ausgesprochen. Den betreffenden Einwand machen die Monophysiten (S21BC), als die Debatte noch bei den apollinaristischen Fälschungen verweilt. Der Übergang zu dem Areopagiten ist S21D mit dem Satze: „Quod autem prius dici debuit, hoc in ultimo dicimus“, deutlich genug markiert.

beide Begriffe verwechsele (vgl. oben S. 44 Anm.). Den zweiten Einwand (I, 2^b) entkräftet man durch Hinweis auf das bei dieser Gelegenheit recitierte Bekenntnis Flavian's, das für die Zweinaturenlehre und doch auch für das *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρωμένη* eintritt. Schwach bleibt die Polemik gegen die Berufung auf andere Briefe Cyrill's (I, 2^c). Man erwidert nur, in den echten Schriften Cyrill's werde zweifellos die Zweinaturenlehre gelehrt, dem widersprechende Ausführungen seien deshalb verdächtig. In diesem Zusammenhange wird die Reception der ep. dogmatica an Nestorius und der ep. ad Orientales in der zweiten Sitzung des Chalcedonense (Mansi VI, 955) besprochen*), und von letzterem Briefe ausgeführt, dass er in der That Cyrill's eigene Meinung, nicht nur die der Orientalen zum Ausdruck bringe. Man wolle nichts Cyrillisches verdammen, so urteilt man im allgemeinen, Kirchengesetz seien aber die nichtanerkannten Briefe nicht (S24B) und könnten es um so weniger sein, je näher die Befürchtung läge, dass, was mit den orthodoxen Äusserungen Cyrill's nicht harmoniere, von Ketzern gefälscht sei. —

Bleiben wir hier erst einmal stehen. Fast alles bis jetzt über die Verhandlungen des zweiten Tages Erwähnte hat eine auffällige Parallele an dem zweiten Hauptteil der antimonophysitischen Ausführungen der *σχόλια Λεοντίου* (vgl. oben S. 211f.), bezw. namentlich an dem Abschnitt der Schrift contra Monophysitas, in welchem derselbe bearbeitet vorliegt. Auch dort tritt Leontius der Behauptung der Monophysiten entgegen, die Zweinaturenlehre sei eine Neuerung, auch dort werden zunächst dieselben apollinaristischen Fälschungen besprochen, sodann verdächtige Stellen aus Cyrill. Die Briefe ad Succensum treten dabei (Migne S6, col. 1853, 1856, 1876) besonders hervor, die ep. ad Eulogium erscheint an etwas früherer Stelle (1833C). Ergänzend tritt auch hier der Schrift contra Monophys. die Schrift de sectis zur Seite: die Behauptung des Hypatius (S21C), die Citate aus den [oder einer der] apollinaristischen Fälschungen in Cyrill's Schriften gegen Diodor und Theodor seien auf häretische Interpolationen zurückzuführen, findet sich ebenso de sectis 1256D: *Ἀλλὰ τί ἔχομεν εἰπεῖν, ὅτι παραφέρουσι τὸν μακάριον*

*) Das zeigt ein Blick auf die Akten von Chalcedon, der Text der Akten der collatio ist hier (S24E) besonders arg verstümmelt.

Κυρίλλον, παράγοντα αὐτήν [scil. die pseudoathanasianische Schrift *περὶ σαρκώσεως*] *παρὰ* (lies: *κατὰ*) *τοῦ Θεοδώρου ὡς ἀπὸ τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου; Λέγομεν πρὸς τοῦτο, ὅτι τῷ ὄντι μὲν κείται ἐν τοῖς τοῦ μαζαρίου Κυρίλλον κατὰ Θεοδώρου ὁμ-θαισιν, ἀλλὰ σφάλμα ἐστὶν ἄρχαίων* (vgl. oben S. 215).

Die missverständliche Terminologie (*διαρεῖν τὰς ὑποστάσεις*) in Cyrill's ep. synodica (s. oben I, 2^a) ist dem Leontius wohlbekannt (Epilysis 1925A ff., vgl. de sectis 1241C), und den Ausführungen des Hypatius über stillschweigende, wenn auch nicht ausdrückliche, Reception dieses Briefes ist der Abschnitt de sectis 1252CD eng verwandt. Dass die Ausführungen des Hypatius ad I, 2^b inhaltlich bei Leontius ihre Parallelen haben, braucht nicht mehr ausdrücklich erwähnt zu werden (vgl. oben S. 213, bβ), auch Flavian's Glaubensbekenntnis wird contra Monophys. 1844C und 1855D ff. verwertet. — Nur eines finden wir anders bei Leontius als in der collatio: Hypatius bezweifelt die Echtheit der areopagitischen Schriften, Leontius citiert den *μέγας Διονύσιος* (adv. Nest. et Eut. 1288C, 1304D und Canisius-Basnage I, p. 571) ohne Bedenken (vgl. oben S. 32). Allein, da der Vorsitzende doch nicht in allen Einzelheiten die Meinung aller einzelnen vertritt, da ferner Hypatius seine Zweifel sehr vorsichtig ausspricht, so ist dies gar kein Grund gegen die Identität des Leontius apocrisiarius mit dem Schriftsteller Leontius. Im Gegenteil, gerade aus jenen Erwähnungen des Dionysius Areopagita lässt sich ein Argument für dieselbe formulieren: doch ist es nicht zweckmässig, durch Erörterungen darüber hier den Zusammenhang zu unterbrechen. Wir werden davon sprechen, wenn wir auch den Rest der Verhandlungen des Religionsgespräches behandelt haben.

Nach einigen Wechselreden über die Bedeutung der Concilien (S28E—S29C), denen zwar alles Eigentümliche fehlt, zu denen aber doch Epilysis 1929D verglichen werden kann, bringen die Monophysiten (S29C ff.) einen neuen Vorwurf gegen das Chalcedonense vor: „Ibas et Theodoretus sicut rectae fidei suscepti sunt a synodo“. Beide, entgegnet Hypatius, hatten zuvor den Nestorius verurteilt. Und wenn Theodoret hier nicht aufrichtig gehandelt hätte, — wer verwirft das Nicaenum, weil auch Euseb von Nicomeden und Theognis von Nicäa es unterschrieben haben? Übrigens hat Cyrill selbst mit Theodoret sich ausge-

söhnt, hat einen freundschaftlichen Brief mit ihm gewechselt. — Inbezug auf Ibas wird länger über seinen Brief an Maris debattiert, das Hauptargument des Hypatius aber bleibt, auch Ibas sei erst recipiert, nachdem er den Nestorius verurteilt hatte, und so schliesst er die Debatte mit der siegesgewissen Behauptung: „Chalcedonense ergo concilium circa Ibas et Theodoretum districtius agit (lies: egit) quam beatus Cyrillus. Beatus enim Cyrillus contentus fuit in consensu damnationis Nestorii et ordinatione beati Maximiani, qui pro illo in hac civitate episcopus factus est, Chalcedonense autem sanctum concilium, nisi sub praesentia sua anathematizasset Nestorium et omnia dogmata ejus et scriptis inter acta insertae fuissent voces eorum, non fuit contentum suscipere eos“ (S31CD).

Ebendieselben Gedanken hat Leontius in den *σχόλια* (vgl. den Text oben S. 157 ff.) gegen den gleichen Vorwurf der Severianer ausgeführt: selbst wenn Ibas und Theodoret Häretiker wären, würde das Chalcedonense deshalb ebensowenig zu verwerfen sein wie das Nicaenum, denn dort nahm man auf *ἐπὶ ἀρετιζούσιν πρὸς τοῦτον ἀρειανούς*, aber beide, Theodoret wie Ibas, haben factisch Nestorius verurteilt, und Cyrill schon hat die Kirchengemeinschaft mit den Orientalen wieder aufgenommen: *ὁ οὖν οὐκ ἐποίησεν ὁ ἄγιος Κύριλλος, ἡ σύνοδος μὴ ποιήσασα ἐγκαλεῖσθαι οὐκ ὄφειλε· καίτοι ὁ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖνος, ἐποίησεν αὐτή, ἀπατήσασα αὐτὸν* (scil. Θεοδόρητον) *ἀναθεματίσασα Νεστόριον* (oben S. 159).

Soviel über die zweitägigen Verhandlungen selbst. Von dem, was danach (Mansi VIII, S32 sqq.) über die Audienz der Collocutoren bei dem Kaiser erzählt wird, ist nur dies hervorzuheben, dass Hypatius für alle orthodoxen Collocutoren sich zu dem „deum esse, qui carne passus est, atque unum esse de trinitate“ bekannte. Das Glaubensbekenntnis, das er ablegt, enthält nichts, was der Schriftsteller Leontius nicht auch verträte.

Ist es vorschnell, wenn man auf Grund des dargelegten Verhältnisses zwischen den Werken des Leontius und den Akten der *collatio cum Severianis* die Identität des unter den orthodoxen Collocutoren genannten „Leontius monachus et apocrisiarius patrum in sancta civitate constitutorum“ mit dem Schriftsteller Leontius, dem skythischen Mönch, behauptet? Ich glaube kaum; doch würde ich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht so

fest überzeugt sein, wenn dieselbe nicht auch im Folgenden (s. § 19) weitere Stützen fände.

Allein ist es denkbar, dass der „skythische Mönch“ Leontius jetzt im Jahre 531 Apocrisiar der Mönche in der Nähe Jerusalem's ist? Denkbar gewiss, wir verloren 520 seine Spur. Doch haben wir Anhaltspunkte?

Hier ist an den Titel der Schriften contra Monophysitas und adv. Nestorianos zu erinnern. Wir sahen oben S. 221 f.: das Wahrscheinlichste ist doch, dass Leontius von Byzanz hier als Hierosolymitanus bezeichnet wird. Sodann sind hier die Erwähnungen des *μέγας Διονύσιος* durch Leontius zu verwerten. Leontius ist einer der ältesten Orthodoxen, welche die Schriften des Arcopagiten als echt benutzen. Eben dies aber weist nach Palästina, denn dort sind, soviel wir wissen, die arcopagitischen Schriften zuerst auch von Orthodoxen benutzt, dort haben sie in Johannes von Skythopolis, wohl in der Zeit zwischen 532 und 548, ihren ersten Commentator gefunden*).

*) Inbezug auf „Johannes von Skythopolis“ ist da, wo allein, soviel ich weiss, neuerdings Untersuchungen über ihn angestellt sind, im Dictionary of christian biography, vieles m. E. Unrichtige behauptet worden. Es werden hier glücklich drei gleichzeitige Joannes Scythopolitani unterschieden: 1) III, p. 394, Joannes Nr. 363: der Bischof, dessen Amtszeit zunächst nach Lequien, Oriens christianus III, 690 f. auf 496—518 angegeben, dann aber über 518 hinausgeschoben wird, weil ein Citat aus einem Werk des Johannes gegen Severus in den Akten des Concils von 680 (Mansi XI, p. 438) der Controverse zwischen Severus und Julian gedenkt. Auf dies Werk gegen Severus wird die Erwähnung der für das Chalcedonense eintretenden schriftstellerischen Thätigkeit des Johannes durch Sophronius von Jerusalem — bezw. richtiger: durch die mit seiner ep. synodica früher handschriftlich vereinigte Sammlung von *ζυρήσεις* (vgl. oben S. 108) — und durch Papst Agatho (Mansi XI, p. 270 C) bezogen. 2) *ibid.*, Joannes Nr. 565: der *σχολαστικός Ἰωάννης Σκυθοπολίτης*, von dessen 12 Büchern *κατὰ τῶν ἀποκρισίων τῆς ἐκκλησίας*, d. i. gegen die Anhänger des Dioseur und Eutyches, Photius (cod. 95) spricht. Mit Photius wird angenommen, dass dieser Johannes derselbe sei, gegen den Basilius Cilix „zur Zeit des Anastasius“ seine einem gewissen Leontius gewidmeten 16 Dialoge adv. Joannem Scythopolitanum schrieb. Er wird auch als der Verfasser der Scholien zum Arcopagiten angesehen, Anastasius Bibliothecarius wird getadelt, dass er (vgl. Lequien, opp. Jo. Damasc. I, Diss. Dam. p. XXXIX^a) diesen Scholasticus mit dem Bischof verwechselt habe. 3) *ibid.*, Joannes Nr. 568: der *σχολαστικός Ἰωάννης, ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ τὴν ψυχὴν πεφοτισμένος*, von dem die *vita Sabae* c. 61 (Cotelierius, ecclesiae

Weitere Bestätigung der Annahme der Identität des Leontius von Byzanz und des Leontius der collatio erhält man, wenn man der Gestalt des „Leontius monachus et apocrisarius patrum in sancta civitate constitutorum“ weiter nachgeht.

graecae monumenta III, p. 327) erzählt, dass er im Jahre 520 — genauer wäre: nicht lange nach dem 6. August 519 (cap. 60 fin) — in Begleitung des Bischofs Theodosius von Skythopolis ἐν Σκυθοπόλει, seinem Wohnort, den heiligen Sabas getroffen habe.

Die Irrigkeit dieser Angaben ist leicht zu erweisen: Völlig sicher ist, dass Bischof Theodosius schon im August 518 Bischof war (urkundlich Mansi VIII, 1072, vgl. auch vita Sabae p. 327) und noch 532 (vita Sabae p. 349), ja noch 536 Bischof war, denn in diesem Jahre unterschreibt er die Akten der von Mennas gehaltenen constantinopolitanischen Synode (Mansi VIII, 1171). Kennt nun Bischof Johann von Skythopolis die Controverse zwischen Severus und Julian — und dies folgt aus dem Citat in den Akten des 6. ökumenischen Concils mit Notwendigkeit (Mansi XI, 438: „Ἐτι ἀνεγνώσθη ἐκ τοῦ ἀπτοῦ κωδικίου [einer Sammlung dyotheletischer ζῳήσεις] ζῳήσεις τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου ἐπισκόπου Σκυθοπόλεως ἐκ τῶν κατὰ Σεβήρου βλασφημιῶν λόγον ὀρθόου ἔχονσα οὕτως. Ἴδωμεν δὲ . . . ἐπειδὴ ὡς ἄπορον κατέστρωσας τὴν ἱερὰν ταύτην φωνήν, ἀκούειν οἶον τοῦ Ἀλιζαρσασεύς Ἰουλιανοῦ ἀτιμωρητοῦ σοι καὶ τοιοῦτως τὰ σὺ διασέφοτος) —, so kann an der Hypothese Lequien's, Johannes von Skythopolis sei zwischen dem 496 gestorbenen Bischof Cosmas und Theodosius Bischof gewesen, habe 496—518 den Stuhl von Skythopolis innegehabt, nicht mehr herunkorrigiert werden, sie muss vielmehr völlig aufgegeben werden, da jene Bemerkung über Julian als Gegner des Severus mindestens in die zwanziger Jahre des sechsten Jahrhunderts weist. Johannes von Skythopolis muss nach Theodosius Bischof gewesen sein. Aber wann? Als nach dem im Oktober 546 (vita Sabae p. 369; statt indict. 9. wäre 10. zu schreiben gewesen, vgl. unten S. 285, Anm. 2) erfolgten Tode des Abtes Gelasius mindestens 17 Monat vergangen waren (7+10, vita Sabae p. 371) — also frühestens 548, vielleicht aber noch kürzere Zeit vor dem fünften ökumenischen Concil (vita Sabae p. 374) — machte Theodoros Askidas von Cäsarea den origenistischen Mönch Theodor zum Bischof von Skythopolis. Dieser hatte mindestens noch 557 sein Bistum inne, denn Cyrillus Scythopolitanus weiss, als er die vita Sabae schrieb, noch nichts von der „Bekehrung“ des Theodor, von der sein vor 559 geschriebener libellus de erroribus Origenianis (Migne, P.G. 86, col. 231—236) uns Kunde giebt. Johannes von Skythopolis muss demnach zwischen Theodosius und Theodor, oder nach letzterem Bischof von Skythopolis gewesen sein. Eine sichere Entscheidung hierüber könnte aus einer Stelle in der § 13 besprochenen Schrift contra Monophysitas (col. 1865 C) entnommen werden, falls dieselbe aus den *σχόλια Λεοντίου* stammte, die (vgl. oben S. 220) zwischen ca. 538 und 543 geschrieben sein müssen. Es

Vor der von dem Bischof Mennas vom 2. Mai bis 4. Juni 536 abgehaltenen Synode zu Constantinopel erschien bekanntlich (s. Hefele II, 765 ff.) in jeder der 5 Sitzungen eine Gesandtschaft von mehr als 80 Äbten und Mönchen aus Constantinopel, Antiochien und Jerusalem, welche mündlich und durch verschiedene schriftliche Eingaben eine Verurteilung des Anthimus, frühern Bischofs von Constantinopel, des Severus, des Petrus von

wird hier nämlich, um einen Satz aus einem der unechten Juliusbriefe als apollinaristisch zu erweisen, bemerkt: *Ἰωάννης δὲ ὁ Σκυθοπόλεως ἐπίσκοπος γιλοπονήσας ἐν τοῖς παλαιότατοις Ἀπολλιναρίων συγγράμμασιν εἶπεν ἐπὶ λέξεως τὴν χοῆσιν*. Wäre dies um 540 geschrieben, so müsste Johannes vor Theodor Bischof von Skythopolis gewesen sein. Allein es ist oben (S. 215) als wahrscheinlich erschienen, dass der Abschnitt in contra Monophysitas, welcher diesen Hinweis auf Johannes von Skythopolis enthält, in den *σχόλια* nicht stand. Sichere Entscheidung ist daher nicht zu geben, doch wahrscheinlich ist es jedenfalls, dass der antiseverianische Polemiker Johannes vor 548, nicht erst nach 557, Bischof von Skythopolis war; denn die Hauptzeit der antiseverianischen Polemik ist die Zeit zwischen 520 und 553. — Doch wie steht es nun mit den beiden andern Johannes? Zu einer ausführlichen Erörterung ist hier nicht der Ort. Folgende Bemerkungen mögen genügen. Der Commentator des Dionysius lebte zur Zeit der origenistischen Wirren (Lequien, opp. Jo. Dam. I, Diss. Damasc. f. XXXIXa: *καὶ τῆν δὲ οἱ ἐπὶ τῶν Ὠριγένοζ προερχόμενοι μύθων*); das weist zunächst auf die Zeit zwischen dem Todesjahr des Sabas (532) und dem fünften ökumenischen Concil, obgleich auch schon seit ca. 510 eine Erwähnung origenistischer Wirren denkbar ist. Der Scholiast war weiter offenbar derselbe, gegen den nach Photius (cod. 107) der „Nestorianer“ Basilius Cilix schrieb, denn *Βασιλειανοί* und *Νεστοριανοί* sind ihm Bezeichnungen derselben Ketzler (Lequien, a. a. O.). Basilius Cilix lebte zur Zeit des Anastasius, Justin und Justinian, denn, während seine Bücher gegen Johannes von Skythopolis nach Photius zur Zeit des Anastasius geschrieben sind, begann das dritte Buch seiner Kirchengeschichte nach Photius (cod. 42) erst mit dem Jahre 518. — Ist ein Basilius Cilix Gegner des Dionyscommentators gewesen, dann ist dieser identisch mit dem Scholasticus Johannes von Skythopolis, der nach Photius (cod. 95) 12 Bücher *κατὰ τῶν ἀποσπιστῶν* schrieb. Denn dass diese gegen Basilius Cilix geschrieben sind, ist eine einleuchtende Vermutung von Photius. Soweit geht auch der Verf. des Artikels über den Scholasticus Johannes im Dictionary, Joannes Nr. 565. Ein Dreifaches aber führt weiter und legt es nahe, ja nötigt dazu, den Scholasticus, den Dionyscommentator, mit dem Bischof zu identifizieren: 1) Anastasius Bibliothecarius nennt als Verfasser der Scholien zum Areopagiten den Bischof Johann von Skythopolis (Lequien, a. a. O.). 2) Der Commentator des Dionys hat die Frage

Apamea und des monophysitischen Mönchs Zoaras zu erwirken bemüht waren. In der Zahl dieser Mönche, und zwar in der Reihe der Jerusalemischen, erscheint auch (Mansi VIII, pp. 884, 911, 931, 942, 954, 992, 1019) ein *Λεόντιος μοναχὸς καὶ ἡγούμενος καὶ τοποτηρητῆς πάσης τῆς ἐρήμου* (p. 911) oder: *Λεόντιος ἐλέω θεοῦ προεβύτερος καὶ ἡγούμενος ἰδίου μοναστηρίου ποιούμενος τοὺς λόγους καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ Ἰορδάνῃ ἁγίων πατέρων* (p. 1019).

Es müsste ein wunderbares Spiel des Zufalls sein, wenn dieser Leontius nicht mit dem der *collatio* identisch wäre. Wir dürfen es zunächst einfach voraussetzen*).

erörtert, ob die Werke des Areopagiten zu den apollinaristischen Fälschungen gehörten (Lequien, a. a. O., XXXVII verso); Bischof Johann von Skythopolis wird *contra Monophys.* 1865 C als *μιλοπονήσας ἐν τοῖς παλαιότατοις Ἀπολλινάριον συγγράμμασι* bezeichnet. 3) Bischof Johann hat ein Werk geschrieben, dessen achttes Buch gegen Severus gerichtet war (Mansi XI, 438); dasselbe achte Buch ist auch in der *Doctrina* (Mai, vet. script. nov. coll. VII, p. 21) citiert und in den Akten des Lateranconcils (Mansi X, 1107), und das ganze Werk ist zweifellos dasselbe, durch das nach der bei Photius (cod. 231) besprochenen *χρήσεων ἐκλογῆ* Bischof Johann das chalcedonensische Concil verteidigt hat, denn zwischen den Citaten in der *ἐκλογῇ χρήσεων*, die Photius in cod. 231 bespricht, und der *Doctrina* besteht ein Verwandtschaftsverhältnis (vgl. oben S. 108). Ist es nun nicht absurd, anzunehmen, von diesem vielgebrauchten Werke habe Photius nichts gesehen, das Werk *κατὰ τῶν ἀποσχιστῶν* des Scholasticus Johannes sei von jenem Werk des Bischofs verschieden? Nichts hindert die Gleichsetzung, obwohl Photius den Scholasticus von dem Bischof unterschieden zu haben scheint. Sobald man annimmt, jenes Werk *κατὰ τῶν ἀποσχιστῶν* stamme aus der vorbischöflichen Zeit des Johannes, so ist alles klar. Diese Annahme empfiehlt aber auch die Gegnerschaft des Basilius Cیلix, denn dessen Buch gegen Johannes ist nach Photius schon zur Zeit des Anastasius geschrieben.

Aus alle diesem wird man schliessen können, dass Johannes von Skythopolis etwa in den zwanziger Jahren sein Werk *κατὰ ἀποσχιστῶν* schrieb, in der Zeit zwischen 532 und 548 den Dionys commentierte und als Nachfolger des noch 536 nachweisbaren Theodosius bis ca. 548 Bischof von Skythopolis gewesen ist. Ob auch der dritte oben genannte Johannes von Skythopolis, der *vita Sabae* p. 327 erwähnte, mit dem Bischof identisch ist, das lässt sich nicht entscheiden. Da Cyrill von Skythopolis es nicht ausdrücklich sagt, kann man bei der Häufigkeit des Namens Johannes mehr dagegen als dafür anführen.

*) Neben Namen und Heimat ist es ganz besonders die Functionsbezeichnung *τοποτηρητῆς πάσης τῆς ἐρήμου*, welche die Gleichsetzung mit

Doch wer war jener *Λεόντιος τοποτηρητής πασης της ἐρήμου*?

Er stammt, wie schon seine eigene Unterschrift zeigt, und die Namen in der Nähe zweifellos machen, aus den Mönchscolonien des heiligen Sabas. Mehrere der neben ihm genannten Mönche sind in Cyrill's vita Sabae (Cotelerius, ecclesiae graecae monumenta III, p. 220—376) nachweisbar: *Δομετιανός πρεσβύτερος καὶ ἀρχιμανδρίτης μονῆς Μαρτυρίου* (Mansi VIII, p. 910) ist der vita Sabae p. 360 erwähnte *Δομετιανός ὁ τῆς Μαρτυρίου ἡγούμενος*, der spätere Bischof von Ancyra (ibid.), *Θεόδωρος δίακονος καὶ μοναχὸς τῆς νέας λαύρας* (Mansi VIII, 911) scheint der vita Sabae p. 360 neben Domitian genannte *Θεόδωρος ὁ ἐπίκλητ' Ἀσκιδῶς, τῶν τῆς νέας λαύρας ἐξάρχων* [= Parteiführer, nicht Abt] *γεγονώς* zu sein, *Κασσιανός πρεσβύτερος λαύρας τοῦ μακαρίου Σάββα* (Mansi VIII, 911) wird vita Sabae 371 als Abt eingeführt, doch wird seiner früheren Stellung als Presbyter der grossen Laura (d. i. der des Sabas) ausdrücklich gedacht. Kann es unter diesen Umständen noch zweifelhaft sein, dass der *Λεόντιος τοποτηρητής* bei Mansi identisch ist mit dem in der vita Sabae oft genannten Leontius, der p. 360 als Genosse des Domitian und Theodor erscheint? Die Bejahung der Identitätsfrage ist folgenschwer: der Leontius der vita Sabae ist einer der Führer der Origenisten. Wir stehen demnach, da wir in dem Leontius apocrisarius der collatio cum Severianis und also auch in dem *τοποτηρητής* der Synode von Constantinopel den Schriftsteller Leontius erkannt haben, schliesslich vor der schon von andern erörterten Frage, ob der Schriftsteller Leontius identisch sei mit dem Origenisten.

dem apocrisarius der collatio notwendig macht. Und in diesem Zusammenhang erhält auch die Bezeichnung „apocrisarius patrum“ einiges Licht *Τοποτηρητής* ist — das Wort kommt oft in den Novellen vor — der „Stellvertreter“. Hier wird (p. 1019) in dem *ποιούμενος τοὺς λόγους καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ Ἰουδαίᾳ ἁγίων πατέρων* der Inhalt dieser Stellvertretung angegeben. Ob aber diese Stellvertretung eine amtliche war, oder auf speziellem Auftrage ruhte, das ist nicht sicher zu erkennen. Für Ersteres spricht manches.

§ 19. Leontius von Byzanz, der Origenist Leontius
der vita Sabae.

Die Frage, ob der Schriftsteller Leontius mit dem Leontius der vita Sabae identisch sei, ist, wie schon in § 16 (S. 224) bemerkt wurde, bereits von andern erörtert worden, doch nur auf Grund sehr mangelhafter oder irriger Sachkenntnis. Die Hypothese der Identität hätte, wie schon oben bemerkt ist, abgethan sein müssen, weil die Schrift *de sectis*, wenn sie in ihrer vorliegenden Gestalt von Leontius herrührt, den Schriftsteller Leontius als weit jünger erscheinen lässt als den Origenisten. Die Wiederaufnahme der Identitätshypothese durch den Artikel der R.-E.² VIII, 593 ist aber, auch abgesehen von der Nichtbeachtung der Abfassungszeit der Schrift *de sectis*, eine sehr unglückliche. Denn wenn die Angaben der vita Sabae über die Ketzereien des Leontius auf die „heterodoxen Anfänge“ des Schriftstellers bezogen werden, weil dieser *adv. Nest. et Eut.* (1357 f.) selbst sage, dass er als junger Mann in grosser Gefahr gewesen sei, von jenen Häretikern (den Nestorianern) in den Abgrund ihrer Gottlosigkeit hinabgerissen zu werden, so ist demgegenüber zu bemerken, dass 1) unter den Ketzereien des Leontius der vita Sabae Nestorianismus nicht genannt wird, und 2) dass der Leontius der vita Sabae zur Zeit seines von der vita angefochtenen ketzerischen Treibens kein Jüngling mehr war, vielmehr noch während der origenistischen Wirren starb (vita Sabae p. 366). Die Frage ist, seit die Schrift *de sectis* als eine Bearbeitung erkannt ist, in ein neues Stadium eingetreten und bedarf daher erneuter, sorgfältiger Behandlung.

Welches sind die Quellen, die von dem Origenisten Leontius berichten? so müssen wir zunächst fragen. Es sind drei byzantinische Heiligenleben, die vita Sabae [† 532] (Cotelerius, *ecclesiae graecae monum.* III, 220—376), die vita Euthymii [† 473] (in der Bearbeitung des Simeon Metaphrastes bei Cotelerius a. a. O., tom. II, in ursprünglicher Gestalt tom. IV, 1—99), endlich die vita S. Cyriaci [† ca. 557], nur in der Bearbeitung des Simeon Metaphrastes erhalten (Cotelerius a. a. O. IV, 100—127). Die beiden erstgenannten vitae haben einen Verfasser, den Cyrillus Scythopolitanus, der sich vita Sabae p. 350, vgl. 329, 359, 375f. und vita Euthymii p. 1, vgl. 96ff. selbst nennt und

als Mönch erst der grossen, später der neuen Laura bezeichnet. Aufgefordert von einem Abt Georgius, hatte Cyrill über das Leben der beiden Heiligen Erkundigungen eingezogen (vita Euthym. p. 1 ff; vita Sabae p. 220 f. und 248), namentlich bei dem heiligen Cyriacus (vita Euthym. p. 37). Als bald nach dem fünften ökumenischen Concil (vita Euthym. p. 96) im 23. Jahre nach dem Tode des (am 5. Dec. 532 gestorbenen) heiligen Sabas (vita Sabae p. 376), d. i. zwischen dem 5. Dec. 554 und 5. Dec. 555, also 555 die Nova Laura den Origenisten entrissen war, und mit anderen Antiorigenisten auch Cyrill in die Nova Laura einzog, hatte er bereits eine Anzahl schriftlicher Notizen für die beiden Heiligenleben bei sich (vita Euthym. p. 97). Zwei Jahre fast dauerte die Bearbeitung der zuerst publicierten, der vita Euthymii (vita Euthym. p. 97 und 99, vgl. vita Sabae p. 220); 557 also ist die vita Euthymii vollendet. Die vita Sabae folgte alsbald nach (vgl. vita Euthym. p. 99; vita Sabae p. 220 und 348: *διὰ τῆς ὀνὴ συναθροισθείσης . . . συνόδου πέμπτης*). — Dass die vita Cyriaci ursprünglich von demselben Cyrill geschrieben ist, das machen die Erzählungen von seinem Verkehr mit Cyriacus (vita Cyriaci p. 115 ff., besonders p. 120) zweifellos; die uns vorliegende Bearbeitung hat aber offenbar diese Grundschrift nur in sehr verunstalteter Form auf uns kommen lassen.

Die vita Euthymii und die vita Sabae gehören zu den interessantesten und lehrreichsten Heiligenleben. Über das orientalische Mönchtum um 500 hat man keine bessern Quellen. In der vita des schon 473 gestorbenen Euthymius treten allerdings die concreten Züge hinter dem Legendencharakter sehr zurück, den hl. Sabas aber hat Cyrill noch selbst gekannt, und überdies haben gute Gewährsmänner ihn unterrichtet. Eine besondre Eigentümlichkeit der beiden vitae sind die auffallend genauen chronologischen Angaben, die, wie vita Sabae c. 3, p. 222 (*ὅς ἐκ τῆς ἀκριβείας τῶν τῆς ζωῆς αὐτοῦ χρόνων διέγραμμεν*) ersichtlich ist, auf ältern Aufzeichnungen ruhen. Da die ältern Untersuchungen über die Chronologie der vitae (Lequien, Oriens christianus III, passim) teils in Vergessenheit geraten sind (vgl. R.-E.² Art. Sabas XIII, 156: die Zeit, in welcher Sabas starb, ist ungewiss*), teils der Verbesserung und Vervollständigung be-

*) Ein andres Beispiel ist die Unsicherheit über das Todesjahr der

dürfen, muss ich wegen der Wichtigkeit der chronologischen Angaben der vita Sabae für unsern Zweck mich zunächst bei den chronologischen Fragen etwas aufhalten.

Einfacher als in der vita Sabae liegen die Verhältnisse bei der für uns minder wichtigen vita Euthymii. Ich begnüge mich damit, durch wenige Mitteilungen die Harmonie innerhalb der chronologischen Angaben der vita aufzuweisen:

Euthymius wird (vita p. 7) geboren im August des 4. Consulats des Gratian: 377*).

Euthymius kommt in die Nähe Jerusalem's in seinem 29. Jahre (vita p. 13), also zwischen August 405 und 406.

Die Weihe der Kirche seiner Laura findet statt am 7. Mai 428 (indict. 2.) *κατὰ τὸν πεντηχοστὸν δεῦτερον* [irrig statt *πρωτον*] *τῆς τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου ἡλικίας χρόνον* (vita p. 32).

Die erste ephesinische Synode [Juni 431] fällt in das 54. Jahr des Euthymius (vita p. 40), also in die Zeit zwischen August 430 und 431.

Die chalcedonensische Synode [October 451] wird gehalten während des 75. Jahres des Euthymius (vita p. 54), also zwischen August 451 und 452.

Im 90. Jahre des Euthymius (August 466—467) stirbt der Abt Theoktistus am 3. September, *ἀρχὴ τῆς πέμπτης ἰνδίκτου*, d. i. 466 (vita p. 74).

Euthymius stirbt (vita p. 82) in seinem 96. Jahre (zwischen August 472 und 473) am 20. Januar, indict. 2. (d. i. 473), im 16. Jahre Kaiser Leo's (zwischen 7. Februar 472 und 473), anno mundi 5965, d. i.***) 473 p. Chr., anno incarnationis 465, d. i.***) 473 unserer Zeitrechnung.

Kaiserin Eudokia (s. Dictionary of christian biography II, p. 264); Eudokia starb nach vita Euthym. p. 74 am 20. October 460.

*) Die Herausgeber, die Benedictiner, machen hier die Bemerkung, irrig nehme hier der Autor an, das vierte Consulat des Gratian falle in das Jahr 369. Schon vita p. 5 hätte vor diesem Irrtum bewahren sollen; hier wird nämlich gesagt, Kaiser Valens sei gestorben (378) *μῆνο πληρωθέντος τοῦ πρώτου ἐνιαυτοῦ ἀπὸ τῆς Εὐθυμίου γεννήσεως*.

**) Dass hier nach der sog. alexandrinischen Weltära, der Ära des Anianus [Ideler. Handbuch der Chronologie II, S. 453] gerechnet ist, darf als sicher angenommen werden, obgleich ich es aus der beigetzten rätselvollen Erklärung „*κατὰ τοὺς συγγραφέντας χρόνους ἐπὶ τῶν ἐγῶν*“

Diese auffällig genauen chronologischen Angaben der vita Euthymii lassen erwarten, dass auch die vielen chronologischen Daten der vita Sabae sich sicher in Zahlen unserer Chronologie umsetzen lassen. Damit dies möglich sei, muss, weil die vita Sabae vielfach nach Jahren des Sabas rechnet, Anfangs- und Endpunkt des Lebens des Sabas sicher gefunden werden. Dies kann trotz einiger Irrtümer des Cyrillus oder unsrer Handschriften mit absoluter Sicherheit geschehen, da die vita Sabae — eine Seltenheit in der hagiographischen Litteratur — eine grosse Reihe chronologischer Angaben enthält, welche die Chronologie der vita Sabae mit Daten anderer chronologischer Systeme in Verbindung bringen. Wir haben mit folgenden Angaben zu rechnen:

war also geboren zwischen

1. vita Sabae c. 3, p. 222: Sabas wurde geboren ἐπὶ ἑπτακαιδεκάτης Θεοδοσίου ἑπατίας, 1. Januar u. 31. Dec. 439.
2. c. 6, p. 227: Περὶ τὸ τέλος τῆς Μαρκιανοῦ βασιλείας (M. † zwischen 26. Januar und 7. Februar 457, vgl. Ranke, Weltgesch. IV, 1, S. 341, Anm. 3), also um Neujahr 457 stand Sabas im 18. Jahre Neujahr 439 u. Neujahr 440.
3. c. 19, p. 247: Am 12. Dec. des Jahres, da Kaiser Zeno starb, d. i. 491 ind. 14. (irrig statt 15.) stand Sabas im 53. Jahre 13. Dec. 438 u. 11. Dec. 439.
4. c. 27, p. 254: Am 21. Jan. indict. 15., d. i. 492 [denn 477 und 507 sind durch die Altersangabe des Sabas ausgeschlossen] stand Sabas im 54. Jahre 22. Jan. 438 u. 20. Jan. 439.
5. c. 31, p. 262: Am 23. Juli ind. 2., d. i. 494 stand Sabas im 56. Jahre 24. Juli 438 u. 22. Juli 439.

πατέρων Ἰππολύτου τοῦ παλαιῦ καὶ γνωρίμου τῶν ἀποστόλων, καὶ Ἐπιφανίου τοῦ Κερκυρίτου, καὶ Ἡρόνου τοῦ φιλοσόφου καὶ ὁμολογητοῦ
 nicht herzuleiten vermag.

war also geboren zwischen

6. c. 60, p. 325: Als Kaiser Anastasius am 9. Juli ind. 11., d. i. 518 starb, stand S. im 80. Jahre 10. Juli 438 u. 8. Juli 439.
7. c. 68, p. 336: Als Johannes von Jerusalem 3 Jahr vor der Adoption Justinian's (1. April 527, Ranke IV, 2, S. 12, Anm. 3), also im April 524 starb, stand Sabas im 86. Jahre April 438 u. März 439.
8. a) c. 70, p. 341: S. reist nach Constantinopel April ind. 9., i. e. 531
 b) c. 74, p. 348: Sabas kehrt zurück im September desselben Jahres, ind. 9.
9. c. 77, p. 353: Sabas stirbt nach manchen Reisen in Palästina 94-jährig am 5. December,
 a) ind. 10. i. e. 531 6. Dec. 437 u. 4. Dec. 438,
 b) anno mundi 6024 (d. i.*) 5. Dec. 6. Dec. 437 u. 4. Dec. 438,
 c) anno incarn. 524 | e) 531
 d) anno Justiniani 6, d. i. 5. Dec. 6. Dec. 438 u. 4. Dec. 439,
 e) post consul. Lampadii et Orestis 2, d. i. 5. Dec. 532 . . . 6. Dec. 438 u. 4. Dec. 439.

Diese Angaben sind mit Ausnahme von 8^b und 9^a, 9^b und 9^c in völliger Harmonie, sobald man (vgl. Nr. 1 und Nr. 4) die Geburt des Sabas in die Zeit zwischen den 1. und 20. Januar 439 ansetzt. Da nun c. 70, p. 339 gesagt wird, dass Sabas am 11. Januar seines 91. Jahres im Anfange dieses 91. Lebensjahres gestanden habe (*ἀρχομένου τοῦ ἐνενηκοστοῦ πρώτου τῆς τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα ἡλικίας χρόνου*), so bestätigt sich dieser Ansatz völlig. Man wird daher mit völliger Sicherheit die chronologischen Angaben der vita Sabae in unsere Chrono-

*) Es kommt hier dieselbe Ära in Betracht wie in der vita Euthymii p. 82 (vgl. oben S. 276, Anm. 2 mit vita Sabae p. 354). Da nun als Jahresanfang dieser Ära der 1. Thoth, d. i. der 29. August, angenommen werden muss, so weisen die obigen Zahlen auf den 5. Dec. 531, nicht 532.

logie umsetzen können, sobald die zu obigem Ansatz nicht passenden Angaben in 9^a, 9^b, 9^c erklärt sind. Die Erklärung für 9^a liegt in 8^b: da auch Cyrill das Indictionsjahr mit dem 1. September beginnt (vita Euthym., p. 74: *μηὲν Σεπτεμβρίῳ τρίτῃ ἀρχῆ τῆς πέμπτης ἰνδίκτου*), so steckt bei 8^b (vgl. 8^a) in der Angabe „ind. 9.“ ein Irrtum: „ind. 10.“ hätte geschrieben werden müssen. Dieser Irrtum hat offenbar auch in 9^a die irrige Angabe der Indictionszahl nach sich gezogen*). Dass factisch ein Irrtum hier vorliegt, das zeigen nicht nur die übrigen chronologischen Angaben, sondern auch die mancherlei Reisen, die Sabas nach seiner Rückkehr aus Constantinopel noch unternommen hat (c. 74, p. 349; c. 76, p. 352): nicht 2 Monate, sondern 14 Monate nach seiner Rückkehr muss er gestorben sein. — Bei 9^b und 9^c liegt der Irrtum vielleicht nur darin, dass Cyrillus als Jahresanfang den Geburtstag des Sabas in Gedanken hatte und daher das Jahr der alexandrinischen Weltära nannte, welches seinem grössten Teile nach dem letzten Jahre des Sabas gleich war. Oder es hat die irrige Indictionszahl diesen Irrtum nach sich gezogen. Wie dem auch sei, bei der Unsicherheit der Angaben nach anni mundi und anni incarnationis können die Angaben in 9^b und 9^c keinesfalls als Zeugen gegen die Richtigkeit aller andern Angaben in Betracht kommen.

Sabas ist also Anfang Januar 439 geboren und am 5. December 532 gestorben.

Nachdem hiedurch für die chronologischen Angaben der vita Sabae ein fester Boden gefunden ist, können wir nun der Frage näher treten, ob der Leontius der vita Sabae mit unserm Leontius identisch ist.

Für die Erledigung dieser Frage wird es zunächst nötig sein, vollständig zusammenzustellen, was Cyrillus Scythopolitanus von dem „Origenisten“ Leontius erzählt.

Schon im 48. Jahre des hl. Sabas, also im Jahre 486, machte sich unter den Einsiedlern, die sich um ihn geschart hatten, eine Opposition gegen Sabas geltend (vita Sabae p. 245). Die Unzufriedenen bitten den Bischof Salustius von Jerusalem um einen

*) Auch c. 84, p. 361f. noch zeigt sich der Irrtum: fünf Jahr nach Sabas' Tode stehen wir im Anfang des ersten, nicht des fünfzehnten Indictionsjahres.

mit der Priesterweihe versehenen Abt: Sabas habe keine Weihe erhalten, leide auch nicht, dass ein anderer der Eremiten um ihn sie erhalte, er sei überhaupt *διὰ πολλὴν ἀγροικότητα* ungeeignet zu der Stellung an der Spitze der Eremiten. Salustius hört nicht auf diese Klagen, sondern weiht den Sabas selbst zum Presbyter, bestätigt ihn damit gleichsam in der Stellung des Vorstehers der Anachoretencolonie seiner Laura. Die Opposition starb aber nicht aus. Im Gegenteil, sie wuchs, je mehr das Gebiet sich ausdehnte, in dem Sabas als Haupt der Anachoreten sich ansehen durfte. Etwa 501 (*vita Sabae* p. 264 u. 266) ist die Zahl der Unzufriedenen in der Laura des Sabas auf 40 gestiegen. Die Opposition ging jetzt offenbar dem Sabas über den Kopf: *πράξ̣ ἐπίλογον* zieht er sich zurück in die Gegend der Einsiedler von Skythopolis (*vita Sabae* p. 266). Bei seiner Rückkehr findet er die Oppositionspartei auf 60 Köpfe angewachsen (*ibid.*, p. 268), und nach kurzem Versuch des Zusammenlebens zieht er sich abermals zurück (*ibid.*, p. 269). Seine Abwesenheit benutzen die Gegner, um unter dem Vorwand, Sabas sei gestorben, bei dem Patriarchen Elias von Jerusalem einen neuen Abt sich zu erbitten. Das Erscheinen des Sabas vor dem Patriarchen vereitelt dies Vorgehen der Opposition: ein Brief des Patriarchen ruft die Eremiten der Laura zur Obedienz zurück (*ibid.*, p. 270f.). Doch dieser Brief wird der Anlass zu offener Empörung, zur Secession der Sechzig, zur Gründung der *νέα λαύρα* bei Thekoa (*ibid.*, p. 272).

Unmittelbar hernach finden wir — die *vita* erklärt dies nicht — den Sabas in durchaus gutem Einvernehmen mit den Neolauriten: er hilft ihnen bauen, er weiht — es war im 69. Jahre des Heiligen, also im Jahre 507 (*vita* p. 273) — ihre Kirche, er bestellt ihnen als Hegumenos einen Anachoreten aus seiner Laura, den Johannes, „der zwar von Geschlecht ein Hellene war (*Ἑλλάδιζός*), aber ein prophetisches Charisma erhalten hatte“ (*vita Sabae* p. 273).

Sieben Jahre lang regiert dieser Johannes die *νέα λαύρα*. Nach seinem dann erfolgten Tode wählen seine Untergebenen — 514 oder 515 — im Einverständnis mit Sabas einen „Römer“ zu seinem Nachfolger, Paulus mit Namen, einen sehr heiligen, aber beschränkten Menschen. Sechs Monat nur blieb derselbe im Amte, dann floh er. Doch sein Nachfolger Agapet, ein Schüler

des Sabas, erkannte bald, dass Paul's Abtszeit trotz ihrer Kürze nicht spurlos vorübergegangen war: es waren durch Paulus vier Mönche aufgenommen, die verstohlen den origenistischen Irrlehren anhingen*). Der bedeutendste unter ihnen war Nonnus, ein Palästinenser. Agapet vertrieb ihn samt seinen 3 Genossen aus der *ῥέα λαύρα* (vita Sabae p. 274). Die Vertriebenen blieben in Jerusalem, bis nach 5 Jahren — zwischen Ende 519 und Anfang 521 — Agapet's Tod und die Milde seines Nachfolgers Mamas ihnen die Rückkehr in die Laura gestattete (vita Sabae p. 275). Nebst dem Nonnus wurde damals ein Mönch aufgenommen, der später selbst den Nonnus in den Schatten stellte. Leontius, ein Byzantiner von Geburt (ibid., p. 344). Dass dieser Leontius gleichwie Nonnus schon früher in der Laura gelebt hatte, ist durch die Art, wie seine Reception durch Mamas berichtet wird (ibid., p. 344), ausgeschlossen. Leontius war Origenist wie Nonnus. Doch solange Sabas lebte, hielten diese Origenisten ihre Ketzerei völlig geheim, sagten keinem der Mönche etwas von ihr „aus Furcht vor dem heiligen Sabas“ (vita Sabae p. 275). Unser Bericht ist hier vielleicht tendenziös: er scheint zu verschweigen, dass das Verhältnis des Sabas zu einigen dieser Mönche anders gewesen ist, als die eben mitgeteilte Erzählung erwarten lässt. Denn als im April 531 Sabas nach Constantinopel reiste, angeblich um eine Steuererleichterung für die Palästinenser zu erwirken (vita p. 340), finden wir u. a. auch den Leontius in seiner Begleitung. — Sabas und seine Begleiter werden in Constantinopel aufs ehrenvollste empfangen: der Patriarch Epiphanius, der „πάπας“ Eusebius [Presbyter und Cimeliarcha der städtischen Hauptkirche**)] und Hypatius von

*) Wie Agapet diese heimlichen Origenisten als solche erkannt hat, sagt die vita nicht. Die Unwahrscheinlichkeit ihrer Erzählung lässt befürchten, dass dem Verfasser der Hergang nicht genau bekannt war, oder nicht erbaulich genug schien, um erzählt zu werden.

**) Dass die oben vollzogene und schon früher vorgeschlagene Gleichsetzung (vgl. Cotelerius III. in not. p. 604) richtig ist, folgt m. E. mit ziemlicher Sicherheit schon aus den von Cotelerius und vor ihm angeführten Stellen. Beobachtet man nämlich vita Sabae p. 305, 341, 361, 364, 366, dass jener πάπας Eusebius in Constantinopel bei Justinian sehr einflussreich und offenbar in Constantinopel zu Hause gewesen ist, während er andererseits ein besonders reges Interesse für die Verhältnisse in Palästina zeigt, so wird man aus der ep. Mennae ad Petrum Hiersol. anni 536

Ephesus mit den Seinigen fahren im Auftrag des Kaisers auf kaiserlichen Schnellseglern dem Sabas entgegen.

Die Geschäfte des Sabas in der Residenz zu verfolgen, hat für uns keinen Zweck. Das aber verdient unsere Aufmerksamkeit, dass während der Anwesenheit des Sabas in Constantinopel im Palast eine Disputation mit den Monophysiten stattfindet, an der auch Begleiter des Sabas teilnehmen. Cyrill berichtet, dass bei dieser Gelegenheit einige der Mönche des Sabas als Verehrer des Theodor von Mopsueste entlarvt seien, während Leontius von dem hl. Sabas als Origenist erkannt worden sei*).

Ist diese Disputation die bekannte *collatio cum Severianis*? Sehr wahrscheinlich; denn die Argumente, mit denen man (s. Mansi VIII, p. 833 sqq.) die *collatio* der Akten in das Jahr 533 weist, sind nicht stichhaltig, und andererseits haben wir an dieser Stelle der *vita Sabae* (p. 341) drei der in den Akten der *collatio* genannten orthodoxen Collocutores beisammen, Hypatius von Ephesus, den Presbyter und Cimeliarcha Euseb und den Leontius

(Mansi VIII, p. 1166 C: τὰ ἐν ἡμῖν κατορθώματα πολλοὶ μὲν διαγοῶνται, ξεκαίρειως δὲ ὁ κοινὸς ἀδελφός, μᾶλλον δὲ εἰπεῖν, ὁ κοινὸς ἐνεργέτης, ὁ θεοφιλέστατος προσβύτερος Ἐὐσέβιος) und aus Justinian, Novella 40 ad Petrum Hiersolymit. anni 536 (Nr. 51 ed. Zachariae v. Lingenthal; tom. I, p. 350: Ἐὐσέβιος ὁ θεοφιλέστατος προσβύτερος καὶ κειμηλιάρχης τῆς κατὰ τὴν βασιλίδαν ταύτην πόλιν ἐκκλησίας παραγενόμενος ἐν τῇ ῥηθείᾳ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν πόλει, καὶ τὸν σεμνὸν αὐτοῦ καὶ θεοφιλῆ καὶ πρὸς ἐνδεικνύμενος τρόπον, δι' οὗ πολλὰς καὶ μεγάλας καὶ δικαίας ἀξήσσει τὴν τῆς ἐκκλησίας ἡγεσίαν ἐξήγαγε πρόσδοτον) unzweifelhaft denselben Eusebius herauserkennen. Cotelerius' Gegenargument, jener πάπας Eusebius müsse, weil er *vita Sabae* p. 341 vor Hypatius von Ephesus genannt werde, mehr gewesen sein als ein Presbyter, hat keine Bedeutung; die Gunst des Kaisers wog reichlich soviel als bischöfliches Ansehen. Auch die „Akten“ der *collatio cum Severianis*, die in diesem Zusammenhange von Cotelerius nicht erwähnt werden, zeigen, welch bedeutende Stellung jener Presbyter Eusebius einnahm: Nobiscum vero dominus vir venerabilis Eusebius, presbyter et cimeliarcha sanctissimae majoris ecclesiae (Mansi VIII, p. 817). Falls trotzdem noch Zweifel an der Identität der beiden Eusebii bleiben sollten, so werden sie, denke ich, durch die folgende Untersuchung beseitigt werden.

*) *vita p. 344*: τινὲς τῶν ἀνελεθόντων μετ' αὐτοῦ μοναχῶν Θεοδώρου τοῦ Μοφορεσιᾶς ἠρόεθσαν ἀντιλαμβανόμενοι, εἰς τὴν βασιλικὴν μετὰ τῶν ἐποσκοπιστῶν ἀντιβάλλοντες. . . . ἠρόεθη τις τῶν μετ' αὐτοῦ μοναχῶν, Βυζάντιος τῷ γένει, Λεόντιος ὀνόματι, . . . τῶν Ξοριγένους δογματῶν ἀντιλαμβανόμενος.

(vgl. Mansi VIII, p. 817sq.), und für die übrigen Mönche des Sabas, die teilgenommen haben sollen, ist, wenn diese Nachricht zuverlässig ist, unter den Zuhörern und Zuschauern Platz. Übrigens ist diese Frage für uns gleichgiltig. Denn da Sabas den „als Ketzer erkannten“ Leontius und ebenso die entlarvten Verehrer des Theodor von Mopsueste in Constantinopel lässt, so bleibt für die in den Akten bezeugte Anwesenheit des Leontius bei jenem Religionsgespräch Raum, auch wenn dasselbe 532 oder 533 stattfand. Wahrscheinlicher scheint es jedoch, dass die *collatio cum Severianis* mit der von der *vita Sabae* angegebnen Disputation identisch ist. also im Sommer 531 gehalten wurde*).

*) Die *collatio cum Severianis* wird bald 531, bald 532, bald 533 angesetzt. Die Zahl 531 erklärt sich wohl aus der anscheinend durch Annahme eines Druckfehlers zu erklärenden Überschrift Mansi's: *Habita . . anno DXXXI*; 532 wird im Index bei Mansi angegeben; 533 ist die einzige mit Gründen gestützte Zahl. Das Jahr 532 eignet sich wegen der politischen Unruhen dieses Jahres (Nika-Aufstand) sehr schlecht, der einzige Grund für 533 ist der, dass in dem von Hypatius von Ephesus, dem Vorsitzenden der *collatio*, und Demetrius von Philippi, einem geladenen, aber durch Krankheit verhinderten Collocutor, überbrachten Briefe Justinian's an Johannes II von Rom (Mansi VIII, p. 795 sq.) Justinian erwähnt: *omnes sacerdotes universi orientalis tractus et subijcere et unire sedi vestrae sanctitatis properavimus*. Dieser Brief, so sagt man, ist 533 geschrieben [cf. Codex Justinian. ed. Krueger I, 1, 5 ff.], mithin war die *collatio* 533. Allein jener Satz des Briefes ist so allgemein, dass nichts darauf zu bauen ist; Justinian's Kirchenpolitik hat sich seit 515 in der angegebenen Bahn bewegt. Weiter darf ans der Anwesenheit des Hypatius und Demetrius in Constantinopel im Jahre 533 nichts gefolgert werden, denn Hypatius ist auch 531 in der Hauptstadt (*vita Sabae* p. 340), und für Demetrius kann das Gleiche leicht angenommen werden. Also sind die Argumente für 533 nicht stichhaltig. Ja es lassen sich Gründe gegen die Annahme dieses Jahres geltend machen, die freilich nicht zwingend sind, aber doch die Identifizierung mit der in der *vita Sabae* erwähnten Disputation des Sommers 531 begünstigen. Konnte nämlich, dies ist der erste Grund, Demetrius von Philippi 533 nach Rom reisen, so hat die *collatio* schwerlich in diesem Jahre stattgefunden, denn zur Zeit der *collatio* war Demetrius krank (Mansi VIII, p. 817). Zweitens ist beachtenswert, dass von Anthimus von Trapezunt, einem der orthodoxen Collocutores (Mansi VIII, p. 817), im Jahre 536 berichtet wird (Mansi VIII, 891). er habe „ἐξ πολλῶν“ seine Bischofsstadt Trapezunt verlassen und unter der Maske eines Asketen in Constantinopel gelebt. Zur Zeit der *collatio* scheint von Anthimus ein Verlassen seines Bischofssitzes noch nicht behauptet zu sein, die *collatio* scheint daher im Jahre 531 besser untergebracht werden zu können, als

Nach dem Religionsgespräch blieb Leontius in Constantinopel, Sabas reiste im September 531 nach Palästina zurück und starb dort am 5. December 532. Bis zu seinem Tode, erzählt Cyrill (vita Sabae p. 360), herrschte unter seinen Mönchen die vollständigste Harmonie in dogmatischen Fragen. Der Tod des Sabas giebt dem Nonnus, der, wie erwähnt, zu den Mönchen der *νέα λάρα* gehörte, Anlass, mit seinen origenistischen Ketzereien hervortreten. Alle Begabteren (*λογιωτέρους*) in der neuen Laura bringt er auf seine Seite, auch die Einwohner der Siedelei des Martyrius und der Laura des Firminus verführt er. Ja damit nicht genug: zwei seiner Anhänger, Domitian, Abt der *μονή* des Martyrius, und Theodorus, mit Beinamen Askidas, der geistige Führer der Neolauriten (*τῶν τῆς νέας λάρας ἐξάρχων γεγονώς*, vita Sabae p. 361) reisen nach Constantinopel, geben sich dort den Schein, für das Chalcedonense zu kämpfen (*ἐπὶ τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου προσποιούμενοι ἀγωνίζεσθαι*, p. 361; — dasselbe wird p. 344 von dem Auftreten des Leontius in Constantinopel gesagt: *τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου προϊστάσθαι προσποιούμενος* —), gelangen durch Leontius, der ja noch in Constantinopel weilt, in die Gunst des *πάπας* Eusebius und durch ihn in die Gunst des Kaisers: so wird Domitian Bischof von Ancyra, Theodor Bischof von Cäsarea in Kappadocien (vita Sabae p. 361).

Wann war dies alles? Noch auf dem Concil von Constantinopel 536 erscheint Domitian als *προεσβύτερος καὶ ἀρχιμανθράτης μονῆς Μαρτυρίου*, Theodor — dass Theodorus Askidas hier gemeint ist, kann kaum bezweifelt werden — als *διάφορος καὶ μοιχαλὸς τῆς νέας λάρας* (vgl. oben S. 273, Mansi VIII, 882f., 910, 911, 931 [irrig: *Δομνίνου* für *Δομετιανοῦ*], 942, 954, 991, 1018, 1019). Daraus folgt, dass die von der vita Sabae p. 361

zwei Jahr näher an 536 heran. Doch ist zuzugeben, dass letzteres Argument sehr anfechtbar ist, da viele Bischöfe lange Zeit in der Hauptstadt lebten, und die Feindschaft ein solches Leben in der Hauptstadt leicht als ein *καταλαλεῖν* des eigenen Sitzes auffassen konnte. — Mit Sicherheit wird die Zeit der *collatio* nicht zu ermitteln sein. Da aber in der vita Sabae eine Disputation im J. 531 erwähnt wird, so liegt es m. E. am nächsten, die Akten mit dieser Erwähnung zu verknüpfen. Allerdings haben unter Justinian mehrere Religionsgespräche derart stattgefunden (Mansi VIII, 833), allein schwerlich in Zwischenräumen weniger Jahre.

erwähnte Reise des Domitian und Theodor nach Constantinopel auf denselben Aufenthalt in der Hauptstadt hinweist, von dem die Akten der Constantinopolitanischen Synode von 536 uns urkundliche Nachricht geben*). Es bestätigt sich dies auch dadurch, dass neben Domitian und Theodor auch ein Vertreter der Laura des Firminus in Constantinopel erscheint (s. Mansi VIII, 911 etc.), die Cyrill als von der Ketzerei inficiert bezeichnet. Was daraus für den Charakter der Erzählung des Cyrillus Scythopolitanus folgt, soll später erörtert werden; wir sehen zunächst, was Cyrill weiter berichtet.

In dieser Zeit — Ende 537 (vgl. Anm. 1) — starb Melitas, der Nachfolger des Sabas. Sein Bruder Gelasius trat an seine Stelle. Dieser ist, wie Cyrill an verborgener Stelle gelegentlich verrät, ein Verehrer Theodor's von Mopsueste gewesen: er bedauert nicht lange vor seinem im October 545, oder vielmehr 546**) erfolgten Tode, eine für den Mopsuestener eintretende Petition der Eremiten mit unterschrieben zu haben (vita Sabae p. 369). Ausdrücklich berichtet Cyrill, dass Gelasius ein eifriger Gegner der Origenisten gewesen sei (ibid., p. 362). Die Gegensätze standen sich in Palästina jetzt schroff gegenüber. Leontius war von Constantinopel zurückgekehrt und stand mit Nonnus an der Spitze der Neolauriten. Auch in der alten Laura wuchs ihr Anhang; Gelasius und seine Anhänger vertrieben von dort fast 40 Gesinnungsgenossen des Leontius (vita Sabae p. 362). Das war das Zeichen zu den nun folgenden brutalen Szenen, für welche Cyrill den Leontius verantwortlich macht. Gegen Gelasius aufs ärgste erbittert, versuchen *οἱ περὶ Λεόντιον* die alte Laura mit Gewalt zu erobern. — doch der Sturm misslang.

In dieser Zeit, so fährt Cyrillus fort, kamen Ephräm von Antiochien und der *πάπας* Eusebius nach Palästina, um die Absetzung des [nach Liberatus, Breviarium c. 23, Mansi IX. p. 695] in Gaza in der Verbannung lebenden Bischofs Paulus

*) Dazu passt, dass unmittelbar nachher (vita Sabae p. 361) der Tod des Melitas erwähnt wird, des Nachfolgers des Sabas; denn da Melitas 5 Jahr Abt gewesen ist (ibid.), muss sein Tod in das Ende des Jahres 537 gefallen sein (vgl. p. 362: *ἐν ἀρχῇ τῆς πέμπτης καὶ δεκάτης ἰνδικτιόνος*, anstatt *πορώτης*, wie oben [S. 279] gezeigt ist).

**) ind. 9. i. e. 545, doch wird wohl noch hier der Irrtum in der Indictionszählung nachwirken, der seit 531 nachweisbar war (vgl. oben S. 279).

von Alexandrien zu ordnen. Gemeint ist unfraglich die Synode von Gaza, von der Liberatus a. a. O. berichtet, an der nach seiner Mitteilung auch Petrus von Jerusalem, Hypatius von Ephesus und der päpstliche Apokrisiar Pelagius teilnahmen. Wann die Synode war, ist nicht sicher festzustellen, und da es unnötig ist, hier auf die viel erörterten chronologischen Fragen der Anfänge des origenistischen und des Dreicapitelstreits einzugehen, so folge ich Hefele (II, S. 784) und Möller (R.-E.² XI, p. 112), welche die Synode von Gaza in das Jahr 541 oder 542 setzen. Auf sie, auf den Artikel „Dreicapitelstreit“ der R.-E.² und auf die ältere bei Hefele angeführte Litteratur verweise ich auch in bezug auf alle über den engen Rahmen unseres Stoffes hinausliegenden geschichtlichen Fragen betreffs der Anfänge der erwähnten Streitigkeiten. Uns interessieren dieselben hier nur, soweit sie für das Leben des Leontius von Wichtigkeit sind.

Nach Beendigung der Synode [von Gaza], so erzählt Cyrill, begab sich Leontius nach Jerusalem, um dort den Eusebius zu treffen. Dieser lässt sich von Leontius täuschen, „καὶ μηδὲν περὶ τῆς αἰρέσεως γρούς“, lässt er den Gelasius kommen und fordert von ihm Wiederaufnahme der vertriebenen „Origenisten“, oder Vertreibung ihrer Ankläger. Diese Forderung bewegt die Mönche der alten Laura, eine Gesandtschaft an Ephräm von Antiochien zu schicken, und von dieser gebeten, verurteilt Ephräm feierlich die origenistischen Lehren. Doch auch die Origenisten sind nicht unthätig. Leontius ist nach Constantinopel gereist: auf ihn und auf Theodor von Cäsarea und Domitian von Ancyra gestützt, fordern die Origenisten in Palästina vom Patriarchen Peter den Abbruch der Kirchengemeinschaft mit Ephräm. Der Patriarch muss nachgeben, lässt aber durch Gelasius und durch Sophronius, den Abt der Siedelei des Theodosius (*vita Sabae* p. 363), eine Klagschrift gegen die Origenisten aufsetzen und schickt diese nach Constantinopel ein (p. 365). Ihre Wirkung war das — nach Hefele im Jahre 543 erlassene — Edikt Justinian's gegen Origenes (*Mansi IX*, p. 487—538), von dem Liberatus (*Breviarium* c. 23, *Mansi IX*, p. 698) berichtet, dass es vornehmlich den Bemühungen des päpstlichen Apokrisiars Pelagius zu danken sei.

Als dies Edikt in Palästina bekannt wurde, waren Eusebius und Leontius schon gestorben. Was Cyrill noch weiter erzählt

über die Ereignisse in Palästina, das geht uns deshalb hier nichts an. Dagegen muss gleich hier auf das hingewiesen werden, was Cyrill nicht erzählt.

Was wollte Leontius in Constantinopel bei seiner letzten Reise? Wie konnte Theodorus Askidas bald nachher (vit. Sabae p. 367) von Constantinopel aus den Patriarchen Petrus zwingen, mit den Anhängern des Nonnus durch eine ihm abgeforderte Erklärung sich auszusöhnen (*τὴν ἀτηθείσαν πληροφορίαν ποιήσασθαι*, vita Sabae p. 367)? Dass Theodorus in dieser Zeit von Justinian ein Anathem über Theodor von Mopsueste und Ibas von Edessa verlangte (Liberatus c. 24, Mansi IX, p. 699), um, wie Domitian von Ancyra sagt, so die Machinationen der Antiorigenisten zu vernichten („ad abolitionem eorum, quae contra Origenem mota constituerant“, Fragment bei Facundus, defensio trium capit. IV, 4, bei Sirmond, opp. II, p. 530 C); dass er nach weiterer Ausdehnung der Forderung auch auf die anticyrillischen Schriften Theodoret's das Edikt gegen die drei Capitel erlangte; dass Ephräm von Antiochien und Petrus von Jerusalem, die Gönner der Antiorigenisten, anfangs die Unterschrift dieses Ediktes verweigerten (Facundus, def. trium capit. IV, 4, Sirmond, a. a. O., p. 530): das alles erwähnt Cyrill nicht. Die fünfte ökumenische Synode erscheint vita Sabae p. 374 im Widerspruch mit den Thatsachen*) primär gegen Origenes gerichtet, nur gelegentlich wird hier des Anathems über Theodor von Mopsueste gedacht. Bedenkt man nun, dass schon 531 in Constantinopel Verehrer des Theodor von Mopsueste in Sabas' Nähe entlarvt sein sollen (vita Sabae p. 344); weiter, dass von Abt Gelasius erzählt wird, er habe kurz vor seinem Tode bedauert, den von den Einsiedlern auf Antrieb des Patriarchen gegen die Verurteilung Theodor's eingereichten Libell unterschrieben zu haben (*σφόδρα μεταμετέλλημα καθυπογράψαι τῷ γενομένῳ ἐπὶ τῆς ἐρήμου λιβέλλῳ κατ' ἐπιτροπὴν τοῦ πατριάρχου πρὸς τὸ*

*) Dass die fünfte ökumenische Synode überhaupt ein Anathem gegen Origenes erlassen hat, behauptet Möller (R.-E.² XI, S. 113 Anm.) mit gutem Grunde. Ausser den von Möller genannten Zeugen ist noch Germanus, de haeresibus (vgl. oben S. 127) cap. 34 zu nennen, denn dieser sagt ausdrücklich: *Ἀναθεματίζουσι δὲ τὰ δώδεκα κεφάλαια Θεοδορίτου . . . καὶ τὰ τοῦ Ὠριγένους Ἑλληνικὰ συγγράμματα* (Migne, P. G. 98, col. 72 C). Dass aber die Synode primär gegen die drei Capitel gerichtet war, machen die Akten zweifellos.

μὴ ἀναθεματισθῆναι αὐτόν, vita Sabae p. 369): so erkennt man leicht, dass die vita Sabae und mit ihr die vita Euthymii eine grelle Parteifärbung tragen: sie sind geschrieben im Sinn und zu Gunsten einer nicht nur antiorigenistischen, sondern auch — nach Anschauung der Gegner Theodor's von Mopsueste — nestorianisierenden Partei. Die Anfänge des origenistischen Streites und des Dreicapitelstreites sind enger verbunden, als die bisherigen Darstellungen erkennen lassen. Nicht die Launen des Theodorus Askidas, sondern die Verhältnisse in Palästina erklären, dass Justinian etwa gleichzeitig mit der einen Hand den Origenes, mit der andern Hand die drei Capitel schlug.

Hier werden wir gut thun, einzuhalten, um nun die Beantwortung der Frage in Angriff zu nehmen, die für uns die Hauptsache ist. Ist der Leontius der vita Sabae identisch mit dem Schriftsteller Leontius?

Sehen wir zunächst ab von dem Vorwurf origenistischer Ketzerei, den die vita Sabae dem Leontius macht, so kann an der Identität des Schriftstellers Leontius und des Leontius der vita Sabae nicht im geringsten gezweifelt werden. Der Gründe, welche die Identität theils begünstigen, theils fordern, sind so viele, dass schon ein Teil derselben genügen würde:

1. Während der Schriftsteller Leontius, ὁ μοναχὸς Βυζαντίου, Berührung mit Palästina zu haben scheint (vgl. das oben S. 222 und S. 269 Bemerkte), zur Zeit der Abfassung der Bücher gegen die Nestorianer und Eutychianer zwar in einer grossen Stadt lebte (Migne, P. G. 86, col. 126S), doch aber sich nicht zu den ἀσκειώτεροι rechnet (1273B): wird von dem Leontius der vita Sabae ausdrücklich berichtet, dass er sein eigentliches Heim in den Einsiedeleien Palästinas hatte, doch nicht nur aus Byzanz stammte (vita Sabae p. 344, vgl. p. 363 u. ö.: *Λεόντιος ὁ Βυζάντιος*), sondern auch oft und lange sich in der Hauptstadt aufhielt.

2. Was wir über die Chronologie des Lebens des Schriftstellers Leontius bislang feststellen konnten, harmoniert aufs beste mit dem, was wir in dieser Hinsicht über den Leontius der vita Sabae erfahren. Der Schriftsteller Leontius hat seine Bücher adv. Nest. et Eut. geschrieben vor dem Dreicapitelstreit (oben S. 33), seine *σχόλια* zwischen 538 und 544. hat das 5. ökumenische Concil nie erwähnt; — der Leontius der vita Sabae ist ca. 543 gestorben. Seit 520, so sahen wir ferner (oben S. 261),

verlieren wir die Spur des zu den skythischen Mönchen gehörigen Schriftstellers Leontius; in eben der Zeit taucht der Leontius der vita Sabae in Palästina auf (oben S. 251).

3. Die Art der Handlungsweise des skythischen Mönches Leontius, d. i. des Schriftstellers, und des Leontius der vita Sabae ist die gleiche. Jener hat mit seinen Genossen in Constantinopel dogmatische Streitigkeiten angefacht und reist, sie zu erledigen, schnell entschlossen nach Rom; dieser bringt die Siedeleien Palästinas in Bewegung und sucht sich in der Hauptstadt des Ostens Rückhalt.

4. Der skythische Mönch, d. i. der Schriftsteller Leontius, war mit Vitalian verwandt und hatte durch ihn Beziehungen zum Hofe; der Mönch der vita Sabae steht in Gunst bei dem πάπας Eusebius, der bei Justinian viel vermochte, und war im stande, in der Hauptstadt für seine Zwecke zu wirken.

5. Sehr alte Tradition weiss, dass der Schriftsteller Leontius Eremit gewesen ist (vgl. oben S. 223), — wie alle Sabasmönche es waren.

6. Zu der Stelle adv. Nest. et Eut. 1273 Cf.: καλῶς γὰρ αὐτοῦς ἐβλαβῆς καὶ θεῖος ἀνήρ οὕτως κέκληται, bemerkt ein Scholion in margine (sowohl im cod. Vatic. als im cod. Turrian.): περὶ τοῦ ἁββᾶ Νόρνου φησί.

7. Der Leontius der vita Sabae war ein Freund des Theodorus Askidas, welcher der Tradition nach die Verurteilung der drei Capitel veranlasste; der Schriftsteller Leontius hat wie schon Johannes Maxentius vor dem Dreicapitelstreit eifrig für eine Verurteilung des Diodor und Theodor gewirkt.

8. Man kann für die Polemik, welche der Schriftsteller Leontius gegen heimliche Nestorianer übt (adv. Nest. et Eut. lib. III), sich kaum einen bessern Hintergrund denken als die Verhältnisse, in denen wir den Leontius der vita Sabae sehen gegenüber dem den Theodor von Mopsueste verehrenden Abte Gelasius.

9. — und dies entscheidet fast allein: Der Schriftsteller Leontius ist, wie wir früher sahen, identisch mit dem Leontius der collatio cum Severianis. Dass dieser identisch ist mit dem Leontius der vita Sabae, das kann nach dem oben Ausgeführten gar nicht bezweifelt werden.

Doch stellt sich nicht diesen Gründen mit überlegenem Ge-

wicht die Thatsache entgegen, dass der Leontius der vita Sabae ein Origenist gewesen ist? Diese Frage bedarf genauerer Erörterung. Und zwar muss zunächst festgestellt werden, was Cyrillus Scythopolitanus den Origenisten nachsagt.

Die vita Sabae und die vita Euthymii geben hierüber nur dürftige Auskunft. Dass die Origenisten mit Origenes eine Präexistenz der Seelen und eine Apokatastasis annahmen, berichten beide (vita Sabae p. 374, vita Euthymii p. 52); die vita Sabae (p. 372f.) berichtet ausserdem, dass die Origenisten in einer Zeit nach dem Tode des Leontius, nicht lange vor dem 5. ökumenischen Concil in zwei Parteien sich getrennt hätten, in die *πρωτοκτίσται ἡγουν τετραδίται* der Laura Firmini und in die *ισόχριστοι* der *ρέα λαύρα*; über die eigentümlichen Lehren dieser Parteien aber wird nichts gesagt*). Mehr bietet die vita Cyriaci, und es ist erfreulich, dass gerade in den betreffenden Abschnitten der Metaphrast sich genauer an die cyrillische Vorlage anzuschliessen scheint als sonst. Cyrillus (von Skythopolis, vgl. oben S. 275), so wird hier erzählt (p. 115ff.), begab sich mit einem Brief eines in der vita Sabae vielgenannten Eremiten, des *ἡσυχαστῆς* (d. i. Eremiten, vgl. Novell. 5, ed. Zachariae v. Lingenthal, Nr. 13, tom. I, p. 63, Z. 17) *ἐπίσκοπος Ἰωάννης* zu Cyriacus, um diesen durch Brief und Bericht gegen die Origenisten einzunehmen. Die Antwort, die er auf die Frage des Cyriacus nach den Lehren der Origenisten giebt, ist: jene behaupten *τὰ περὶ προϋπάρξεως καὶ ἀποκαταστάσεως δόγματα μέσα τε εἶναι καὶ ἀζήδυνα* (p. 116). Beachtenswert ist ferner, dass hier (p. 115), ebenso wie vita Sabae p. 360, die Klügeren unter den Neolauriten als Anhänger des Nonnus und Leontius bezeichnet werden, und dass bemerkt wird, die Origenisten beriefen sich auf Gregor von Nazianz (p. 116). Cyriacus, der eben erst nach den Lehren der Ketzler gefragt hat, weiss seinen Auskunftgeber

*) Was die Namen der Protoktisten oder Tetraditen bedeuten, bleibt überhaupt dunkel. Die Namen der Isochristen zu erläutern, verweist schon Cotelerius auf das Fragment des Theodorus Askidas, der nach vita Sabae p. 373 zu den Isochristen gehörte, bei Evagrius h. e. IV, 38, Migne, P. G. 56, col. 2750 A: *Εἰ τῶν οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ μάρτυρες θαυματουργοῦσι, καὶ ἐν τῇ τοσαύτῃ τιμῇ ἐπάροχουσιν, ἐν τῇ ἀποκαταστάσει εἰ μὴ ἴσοι γένοιτο τῷ Χριστῷ, ποτα ἀποκατάστασις αὐτοῖς ἔστιν;* (vgl. auch die S. 291, 6 citierte Stelle der vita Cyriaci).

alsbald seinerseits zu belehren und das Sündenregister der Origenisten zu vergrössern: 1) *φασὶ μὴ ἓνα τῆς τριάδος τὸν Χριστὸν εἶναι.* 2) *λέγουσι τὰ ἐξ ἀναστάσεως ἡμῶν σώματα εἰς ἀπώλειαν ἤξειν παντελῆ καὶ Χριστοῦ πρώτου.* 3) *λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἦ τοῦ κόσμου δημιουργὸς ἡ τριάς.* 4) *ὅτι τε ἐν τῇ ἀποκαταστάσει δυνήσονται πάντα τὰ λογικὰ μέγρι καὶ δαιμονων δημιουργεῖν αἰῶνας.* 5) *καὶ ὅτι αἰθέρια καὶ σφαιροειδῆ ἐγείρονται ἡμῶν τὰ σώματα ἐν τῇ ἀναστάσει· οὕτω γὰρ καὶ τὸ τοῦ κυρίου φασὶν ἐγηγέρθαι.* 6) *καὶ ὅτι ἴσοι αὐτῷ ἐν τῇ ἀποκαταστάσει γινόμεθα* (p. 117 sq.).

Wäre das hier den Origenisten Nachgesagte auch von dem Origenisten Leontius sicher anzunehmen, und wären andererseits die Schriften des Leontius sämtlich, so wie sie vorliegen, von dem Schriftsteller Leontius von Byzanz verfasst, dann könnten der Schriftsteller und der Origenist Leontius auf keinen Fall identisch sein. Denn die sub Nr. 1 genannte Klage passt auf den Schriftsteller Leontius nicht besser, als der Vorwurf des Arianismus auf Athanasius, und die origenistischen Vorstellungen über *προὔπαρξις* und *ἀποκατάστασις* werden de sectis 1264 sqq. ausdrücklich verurteilt.

Allein jene Stelle in de sectis kann dem Überarbeiter angehören, und in den obigen Anklagen kann man nur ein entstellendes Zeugnis des Feindes erblicken. Allerdings stimmen die berühmten 15 Anathematismen gegen Origenes, welche die Synode von 553 erlassen zu haben scheint (Mansi IX, 396 sqq.)*, mit den Angaben der vita Cyriaci aufs beste überein: nur der vierte der obigen Klagpunkte hat dort keine Parallele, die übrigen: 1, 2, 3, 5, 6 entsprechen den Nummern 8, 11, 6, 10, 13 der Anathematismen der Synode. Allein die Harmonie der Anathematismen mit Cyrill ist im ersten Anathem eine so auffällige (die Synode: *εἴ τις τὴν μυθώδη προὔπαρξιν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτῃ ἐπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν πρεσβεύει ἃ. ἔ.*, Cyrill, vita Euthymii p. 52: *τὴν παρ' αὐτοῖς μυθευομένην τὴν νόον προὔπαρξιν καὶ τὴν ταύτῃ ἐπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν*), dass Cyrill von den Anathematismen, oder, was reichlich so wahrscheinlich ist, diese von dem Bericht palästinens-

*) Ich folge hier Möller (R.-E.² XI, 113) gegen Hefele, betone aber, dass, wie auch Hefele (II, S. 791) einräumt, Gewissheit in dieser Sache nicht mehr erlangt werden kann. Vgl. auch S. 287, Anm.

sischer Gesinnungsgenossen Cyrill's abhängig sein müssen. In beiden Fällen vermögen die verschiedenen Angaben sich nicht gegenseitig zu stützen; beide sind von Gegnern dictiert. Selbst der libellus de erroribus Origenianis (bei Migne, P. G. 86, col. 231 sqq.) des oben (S. 270. Anm.) erwähnten Bischofs Theodor von Skythopolis, dessen Einsetzung durch Theodorus Askidas die vita Sabae p. 373 berichtet, ist nur eine Nachricht aus dem feindlichen Lager, denn von den 12 Anathematismen, die Theodorus Scythopolitanus hier ausspricht, sind 9 herübergenommen aus der ep. Justiniani ad Mennam (Mansi IX, 534).¹ Es entsprechen nämlich Theodor's Anathematismen 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10 den Anathematismen Justinian's 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 2. Auch der Schluss des libellus Theodori stammt aus jenem Briefe. Die „origenistischen Irrtümer“ der Origenisten des sechsten Jahrhunderts kennen wir fast nur durch die Gegner: nur das hören wir auch von Domitian von Ancyra in einem Fragment eines Briefes an Vigilus von Rom (bei Facundus, defensio trium capit. IV, 4. Sirmond, opp. II, 530B), dass die Origenisten die Lehren von der Präexistenz der Seelen und der Apokatastasis verteidigt hätten.

Unter diesen Umständen würde es verfehlt sein, wenn man bei der Frage, ob Leontius, der Schriftsteller, Origenist war, von jenen entstellenden Angaben der Gegner ausginge. Insonderheit darf und muss die oben unter den Anklagen des Cyriacus sub Nr. 1 genannte (= Nr. 8 der 15 Synodal-Anathematismen) einfach gestrichen werden. Je wahrscheinlicher es ist, dass Abt Gelasius und die Seinen dem „unus ex trinitate passus carne“ nicht sympathisch gegenübergestanden haben, desto denkbarer wäre es sogar, dass in jener ersten Klage der vita Cyriaci und in der Versicherung der vita Sabae, dass Sabas zwar ein Gegner des monophysitisch erweiterten Trishagion gewesen sei (p. 265), sich aber sehr betrübt habe über nestorianisierende Mönche, welche das *Χριστὸν ἕνα εἶναι τῆς ἀγίας τριᾶδος* leugneten (p. 278), nur eine Selbstrechtfertigung Cyrill's zu sehen sei. Jedenfalls liegt die nestorianisierende Behauptung, *Χριστὸν μὴ εἶναι ἕνα τῆς ἀγίας τριᾶδος*, dem Theodorus Askidas, den Liberatus — allerdings irrig — als einen Monophysiten bezeichnet hat (Breviar. c. 24, Mansi IX, 699), und dem mit ihm und dem Presbyter Euseb befreundeten Leontius der vita Sabae völlig fern.

Allein entscheidet nicht schon das, was wir sicher wissen, dass die Origenisten τὰ περὶ προῦπάροξενος καὶ ἀποκαταστάσεως δόγματα verteidigt haben, darüber, dass der Schriftsteller Leontius nicht der Origenist sein kann?

Ja, wenn man genötigt wäre, ausdrückliche Ausführungen über diese origenistischen Irrtümer bei dem Schriftsteller Leontius voranzusetzen. — dann würde man allerdings, in solcher Voraussetzung getäuscht, in dem Schriftsteller Leontius den Origenisten nicht wiedererkennen können. Allein Leontius würde, falls er jene origenistischen Irrtümer geteilt hätte, sie gewiss nicht unnötigerweise gezeigt haben. Sodann ist zu beachten, dass nach der aus innern Gründen zweifellos zuverlässigen Nachricht der vita Cyriaci p. 116 die Origenisten τὰ περὶ προῦπάροξενος καὶ ἀποκαταστάσεως δόγματα als μέσά bezeichnet haben, dass also unfraglich schon diejenigen zu den Origenisten gerechnet wurden, welche, ohne selbst jene Dogmen zu verfechten, ein Anathem über die Freunde derselben für unnötig hielten. Unter diesen Umständen glaube ich in dem Vorwurf origenistischer Ketzerei gegen den Leontius der vita Sabae nicht nur kein Hindernis finden zu müssen gegen die Annahme, derselbe sei mit dem Schriftsteller identisch, sondern glaube sogar einige Argumente anführen zu können, welche auf „origenistische Ketzerei“ bei dem Schriftsteller Leontius hindeuten. Es sind folgende:

1. Adv. Nest. et Eut. 1377BC spricht Leontius in Nr. XXXIX davon, dass die von ihm bekämpften Freunde Diodor's von Tarsus und Theodor's von Mopsueste ihren Gegnern zum Erweis der Orthodoxie Diodor's vorhielten, dass der grosse Basilius in brieflicher Verbindung mit ihm gestanden habe. Seine Gegner von der Thorheit solches indirecten Beweises zu überzeugen, fährt er in XL fort: „Den Origenes freilich bewundern sie deshalb (noch) nicht, weil Gregorius Thaumaturgos in seiner Abschiedsrede in tausend immer sich wiederholenden Lobeserhebungen ihn feiert. Doch was rede ich von Origenes, da ja auch Apollinarios, der in einer dem Origenes entgegengesetzten Weise von der Wahrheit abwich, unzählige Briefe erhalten zu haben sich rühmt von Athanasius“ u. s. w.

Dieser Abschnitt lehrt mehr, als Turrianus ihm entnahm, wenn er die Bemerkung machte: „Etiam hinc liquet Leontium

Origenis sectatorem non fuisse, saltem, cum haec scriberet; cum Origenem errorum arguat“ (Migne, P. G. 86, col. 1377 not.). Folgendes vielmehr ist dieser Stelle zu entnehmen: a) Leontius giebt allerdings zu, dass Origenes von der Wahrheit abgeirrt sei, — allein das werden mit den Verehrern des Origenes im vierten Jahrhundert auch viele der Origenisten des sechsten zugegeben haben. b) Die Gegner des Leontius sind Antiorigenisten gewesen; dies ergibt sich mit Notwendigkeit und scheint mir von besonderer Wichtigkeit zu sein. c) Leontius weiss über die origenistischen Lehren gut Bescheid; denn wenn er den Apollinarismus als einen entgegengesetzten Irrtum bezeichnet, so kann er als das Wichtigste an der Lehre des Origenes nur dessen Anschauungen von der menschlichen Seele Christi angesehen haben. Diese aber spielten in der That in den origenistischen Streitigkeiten des sechsten Jahrhunderts, wie Justinian's Anathematismen und der libellus Theodori Scythopolitani zeigen, eine besondere Rolle. Von seinen tief sinnigen Gedanken vom Gottmenschen aus ist Origenes in den dogmatischen Streit des sechsten Jahrhunderts hineingezogen. Dass Leontius dies weiss, zeigt, dass er den Streitigkeiten nicht fern gestanden hat; und da nun seine Gegner auf Seiten der Antiorigenisten stehen, so scheint die Stelle, von der wir sprechen, die Annahme durchaus zu begünstigen, dass Leontius, wenn er auch Irrtümer bei Origenes zugab, doch auf Seiten derer stand, die ein Anathem über Origenes für unnötig hielten.

2. Die Origenisten Palästinas werden von ihren Gegnern (vita Sabae p. 360, vita Cyriaci p. 118) als die Klügeren und geistig Bedeutenderen bezeichnet. Beobachtet man, dass es ihnen zum Verbrechen ausgelegt wird, dass sie τὰ περὶ προϋπάροξως . . . δόγματα als μέσα erklären, dass sie, ihren Standpunkt zu rechtfertigen, auf Gregor von Nazianz [und vermutlich auch auf Gregor von Nyssa und Athanasius] sich beriefen, so erhält man den Eindruck, dass die Origenisten wirklich theologisch gebildete Leute waren, die, anknüpfend an die grossen Theologen des vierten Jahrhunderts, von diesen eine grössere Freiheit und Weite des Denkens gelernt hatten, als ihre traditionalistisch gewordene Zeit sie besass. Einen Kreis zu finden, in den der Schriftsteller Leontius besser passte, als in einen Kreis solcher „Origenisten“, wird schwer fallen. Denn dass auch Leontius durch eine gewisse

Freiheit und Weite seiner theologischen Überzeugung sich auszeichnet hat, dafür hat die Untersuchung seiner Werke schon Beispiele gebracht; um auch hier eine Probe zu geben, verweise ich auf sein Urteil über die Kindheitsevangelien (adv. Nest. et Eut. 1336 A)*).

3. Leontius bringt adv. Nest. et Eut. 1285 AB ein Citat: *καὶ καλῶς εἴρηται τινι τῶν πρὸ ἡμῶν ἀνδρῶν θεοσόφῳ εἰς πόθος ἀγαθὸς καὶ αἰώνιος ὁ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐφιειμένος*. Eine Randnote der codd. Vatic. und Turr. bemerkt dazu: *περὶ Εὐαγρίου*. Dass der bekannte Origenist gemeint ist, der Mönch Evagrius Ponticus († 398, vgl. Dictionary of christian biography II, p. 422), ist um so wahrscheinlicher, je besser das von Leontius gebrachte Citat in die Schrift des Evagrius *περὶ τοῦ βίου γνωστικῶ* passt, welche Evagrius, de vita practica, Cotelerius, eccl. graecae monum. III, p. 70, erwähnt, von der aber nur ein Fragment bei Socrates, hist. eccl. IV, 23, Migne, P. G. 67, col. 520 A sqq. auf uns gekommen ist. — Hier ist auch an die Verweisung auf Nonnus zu erinnern, von der oben S. 259 unter Nr. 6 schon gesprochen ist.

4. Leontius weist allerdings das den Origenisten vorgeworfene (Theodor. Scythopol. Migne S6, col. 233, cap. II) *προὔπαρχειν* der menschlichen Natur Christi vor der *ἐνωσις* energisch zurück (Epilysis 1933 A, 1937 A, 1944 A: adv. Nest. et Eut. 1351 D), sagt auch, dass er die Zusammensetzung des Menschen aus Seele und Leib als Beispiel für die *ἐνωσις* der Naturen in Christo nicht *διὰ τὸ προὔπαρχειν ἢ συνπάρχειν* [scil. der menschlichen Natur mit der göttlichen] gebrauche (adv. Nest. et Eut. 1280 D). Allein an den zuerst genannten Stellen scheint vorwiegend an das menschliche *σῶμα* gedacht zu sein (vgl. besonders adv. Nest. et Eut. 1351 D), dessen *προὔπαρχειν* die Origenisten nicht angenommen haben, und an letzterer Stelle scheint das *προὔπαρχειν* der menschlichen Seele zum mindesten nicht ausgeschlossen. Jedenfalls erklärt Leontius in einer Stelle, die m. E. erst verständlich wird, wenn man sie an antiorigenistische Adresse gerichtet denkt (Epilysis 1944 C, vgl. oben S. 65, Anm.), dass er zwar *τὸ μὴ προ-*

*) Man würde auch auf de sectis 1224 B verweisen können, wenn nicht manches dafür spräche, dass diese Beurteilung des Streites zwischen Cyrill und Theodoret dem Bearbeiter der Schrift de sectis angehört.

διαπεπλάσθαι μηδὲ προὔφυστᾶναι τὴν τοῦ κυρίου ἀνθρωπο-
τητα zugäbe, dem aber widersprechen müsse, dass wir deshalb
von *μία ὑπόστασις* in Christo sprächen, da es für Gott auch
ἄλλως [d. h. doch: im Fall des *προὔφυστᾶναι*] möglich gewesen
wäre, *καθ' ὑπόστασιν* sich einem vollkommenen Menschen zu
einen. Kommt diese Ausführung nicht an das *τὰ περὶ ἐπέ-
ξεως . . μέσα εἶναι* dicht heran? Endlich ist darauf aufmerk-
sam zu machen, dass bei Leontius die menschliche Seele so sehr als
selbständiges Wesen erscheint, dass es, auch wenn Leontius kein
προὔπάρχειν derselben angenommen hat, dennoch sehr begreif-
lich wäre, dass Gegner diese Annahme ihm unterstellt hätten.
Τί γὰρ λείποι, sagt er *adv. Nest. et Ent.* 1281 B, *τῇ ψυχῇ, χω-
ριστῆρ ἐχούσῃ καὶ ἰδίαν ζωὴν, πρὸς τὸ εἶναι οὐσίαν ἀσώματον
αὐτοζίνητον;* (vgl. 1284 CD, 1289 D, 1—4).

5. Hier ist an die allerdings sehr verschieden bedingte Über-
einstimmung zwischen Origenes und Augustin hinsichtlich der all-
gemeinen Sündhaftigkeit und an den augustinischen Einfluss auf
Leontius zu erinnern, vgl. *adv. Nestorianos* 1332 C: *οὐ γὰρ ἔστιν
ἢ γέγονεν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀῶνος ἀνθρώπου ψυχῇ ἐκουσίον τε
καὶ ἀκουσίον ἁμαρτίας καθαρὰ.* Hinter diesem Satze können
sehr wohl origenistische Gedanken stehen.

6. Unter den gegnerischen Anklagen gegen Origenes [und
die Origenisten] findet sich auch die, dass der Vater als grösser
bezeichnet werde als der Sohn (Justinian *ad Memnani*, *Mansi* IX,
p. 524 E): — Leontius schreibt (*Epilysis* 1933 B) gelegentlich
einer Ausführung über die Bedeutung des *ἐπινοία διακρίνειν*
Folgendes: *ὡς γὰρ τὸ κατ' ἐπινοίαν μείζον ἐπὶ τε πατρὸς καὶ
υἱοῦ, τῇ τοῦ αἰτίου λεγόμενον φύσει, τὸ τῇ φύσει μείζον οὐ
συννεισάγει, οὕτω τὸ κατ' ἐπινοίαν διαιετὸν κτλ.* Äusserungen
dieser Art konnte der Unverstand leicht missdeuten.

7. Eines der gewichtigsten Argumente für die Identität des
Schriftstellers Leontius mit dem Origenisten ist die Stellung der
Tradition zu ihm — dürftige Kunde nur hat sie von Leontius be-
wahrt, vgl. § 9 —, und im besondern das Verhältnis des Johannes
Damascenus zu Leontius. Johannes von Damascus kannte mehrere
Schriften des Leontius (s. oben S. 122 ff.). Schon dies ist be-
merkenswerth, denn Johannes Damascenus lebte im Sabaskloster.
Aber weshalb nennt er den Leontius nie, obwohl er ihm aus-
schreibt? Die wahrscheinlichste Antwort wird die sein: er er-

fuhr im Sabaskloster zugleich, dass Leontius ein origenistischer Ketzler gewesen sei.

8. Endlich ist daran zu erinnern, dass die *σχόλια Λεοντίου* in ursprünglicher Gestalt verloren, aber von zwei verschiedenen Bearbeitern überarbeitet sind. Dieser Umstand ist um so gewichtiger, da jedenfalls ein Bearbeiter, vielleicht beide, in Palästina lebten, und da der Verfasser der einen Bearbeitung, Abt Theodor, der Verfasser der Schrift *de sectis*, offenbar Antiorigenist gewesen ist. Denn ist es in diesem Zusammenhange nicht offenbar, dass die antiorigenistischen Ausführungen in *de sectis* 1264 Bff. von ihm, nicht aus den *σχόλια* herkommen?

Diesen Gründen gegenüber ist nun allerdings zuzugestehen, dass ein ausdrückliches Eintreten für Origenes bei Leontius nicht nachweisbar ist, weiter dass er die origenistischen Vorstellungen von den letzten Dingen entschieden nicht geteilt hat (*adv. Nest. et Eut.* 136SD). Dennoch glaube ich gewiss, dass die angeführten Argumente genügen, um zu zeigen, dass die Klagen des parteiischen Cyrillus Scythopolitanus über die origenistischen Ketzereien des Leontius keine Gegeninstanz bilden können gegen die Menge der Gründe, welche dazu nötigen, den Schriftsteller Leontius mit dem Origenisten zu identifizieren.

§ 20. Schlussübersicht über das Leben und über die polemischen Werke des Leontius.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Eine Recapitulation aller gewonnenen Resultate erscheint mir unthunlich; doch wird es zweckmässig sein, noch einmal kurz zurückzublicken auf das Hauptsächlichste dessen, was wir über das Leben und die polemischen Werke des Leontius erfahren haben. Es wird dabei Gelegenheit sein, einige bislang noch nicht entschiedene Nebenfragen zu erledigen.

„*Βυζάντιος τῷ γένει*“ nennt den Leontius Cyrillus Scythopolitanus (*vit. Sabae* p. 344). Die Herkunft aus Byzanz würde die handschriftliche Bezeichnung des Leontius als *μοναχὸς Βυζαντίου* am besten erklären. Sie widerspricht auch der Thatsache nicht, dass Leontius zu den *monachi de Scythia* gehörte. Längerer Aufenthalt in Skythien und die Zugehörigkeit des Leontius zu den übrigen skythischen Mönchen würde es hin-

reichend erklären, dass auch Leontius als *monachus de Scythia* bezeichnet wird. Völlig ausgeschlossen ist es freilich nicht, dass Cyrill's Angabe auf einem irrigen Schlusse ruht, zu dem die Reisen des Leontius nach Byzanz und die Beziehungen, die er dort hatte, die Veranlassung gaben. Wäre dies der Fall, so müsste man Skythien als das Geburtsland des Leontius ansehen, denn dorthin weist seine Zugehörigkeit zu den skythischen Mönchen, dorthin auch (vgl. oben S. 244) seine Verwandtschaft mit Vitalian. Wahrscheinlicher aber bleibt wegen der handschriftlichen Bezeichnung des Leontius als *μοναχὸς Βυζαντίου* doch wohl die Angabe Cyrill's.

Auch die Geburtszeit ist nicht zu bestimmen. Wir fanden es oben (S. 252) wahrscheinlich, dass die Erzählung des Leontius über seine Jugend, d. h. nach dem Context die Zeit etwa zwischen dem 20. und 30. Jahre, den Erfahrungen gelte, die Leontius im ersten oder zweiten Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts in Skythien gemacht habe. Nähme man daher an, Leontius wäre etwa 480—490 geboren, so wäre er zur Zeit seines Todes (ca. 543) etwa 50—60 Jahr alt gewesen. Dies würde dazu passen, dass seine Gegner seinen Tod als eine unverhoffte Freude ansahen (*vita Cyriaci*, p. 116), während Leontius selbst schon *adv. Nest. et Eut.* 1305D und 1385A die Möglichkeit baldigen Todes ins Auge zu fassen scheint.

Vielleicht um 485 also war Leontius geboren; vielleicht in Skythien, wahrscheinlicher in Byzanz, jedenfalls — das lehrt seine Verwandtschaft mit Vitalian — von vornehmen Eltern.

Früh scheint er Mönch geworden zu sein, denn nach *adv. Nest. et Eut.* 1360A und 1361C ist es wahrscheinlich, dass er schon als Jüngling Mönch war (vgl. oben S. 30). Ein Einwand dagegen könnte nur aus der Bezeichnung des Leontius als *σχολαστικός* im Titel der Schrift *de sectis* (s. o. S. 136) entnommen werden. Doch da diese Angabe völlig allein steht, und Leontius ausdrücklich versichert, dass er der *ἕξω παιδεία* nicht teilhaftig geworden sei (*adv. Nest. et Eut.* 1268B), so wird man annehmen dürfen, der Titel *σχολαστικός*, den Leontius in der Überschrift der Schrift *de sectis* oder der *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* führt, beruhe lediglich auf einem irrigen Schluss aus dem Titel der vom Abt Theodor bearbeiteten *σχόλια Λεοντίου* (vgl. oben S. 142). Lediglich theologisch also war die Bildung des Leontius.

Auf theologischem Gebiet aber war, wie seine Werke zeigen, sein Wissen kein geringes. Schon als Jüngling, so erzählt er selbst (adv. Nest. et Eut. 1357 C), hatte er eine sorgfältige dogmatische Ausbildung sich als Ziel gesetzt und war für die dogmatischen Fragen der Zeit aufs höchste interessiert.

Dies Interesse wurde ihm verhängnisvoll. Gleichviel nämlich, ob Leontius von Jugend auf in Skythien gelebt hat, oder ob er erst später durch seine skythische Verwandtschaft dorthin gezogen war: jedenfalls glaubten wir annehmen zu müssen (vgl. oben S. 252), dass er in den ersten Jahrzehnten des sechsten Jahrhunderts in Skythien lebte. Skythien aber nahm damals in kirchlicher Hinsicht eine eigentümliche Stellung ein; während Rom und Byzanz durch das Schisma getrennt waren, hielten die Bischöfe Skythiens, wenigstens zum Teil, Kirchengemeinschaft mit Rom, und manche der Bischöfe gingen in ihrer Opposition gegen den in Byzanz protegierten Monophysitismus so weit, dass sie nestorianisierenden Vorstellungen sich näherten. Den Einwirkungen dieser Kreise erschloss sich auch Leontius: dort in Skythien scheint er zunächst seine Kenntnis der Schriften Diodor's und Theodor's sich erworben zu haben. Doch wurde Leontius von diesen seinen nestorianisierenden Neigungen geheilt; er wurde bekehrt, als er auf Reisen, zu denen ihn mönchisch-asketische Wanderlust drängte, Männer kennen lernte, die ihn klar sehen lehrten über die dogmatischen Fragen der Zeit. Wahrscheinlich sind diese Männer Maxentius und seine Genossen gewesen.

Jedenfalls ist Leontius — und von nun ab sind wir aus dem Gebiet der Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten in das Gebiet sicherer Thatsachen gekommen — etwa seit Anfang 519 im Kreise der an Maxentius sich anlehenden, von Vitalian, dem Verwandten des Leontius, geschützten „skythischen Mönche“ in Constantinopel nachweisbar. Als diese von den Legaten und von dem Kaiser Zurückweisung anstatt Anerkennung ihrer Behauptungen erfuhren, reist im Juni 519 Leontius nebst einigen Genossen nach Rom. Dort finden sie es nicht so, wie sie wünschen; mehr von dem Fluche als von dem Segen des Papstes begleitet, kehren sie im August 520 nach Constantinopel zurück. Dort war freilich inzwischen Justinian für ihre dogmatischen Behauptungen gewonnen, doch Vitalian ihr Gönner war eben

ermordet worden. Leontius scheint sich deshalb in Constantinopel kaum aufgehalten zu haben. Er begab sich ins heilige Land, fand sich zusammen mit dem „Origenisten“ Nonnus, der nach seiner Vertreibung aus der *νέα λαύρα* mit 3 Genossen in der Nähe Jerusalem's lebte (vgl. oben S. 281). Mit ihm wurde Leontius 520 oder 521 in die neue Laura aufgenommen und hat in den nächsten Jahren anscheinend still in Palästina gelebt. 531 im April reist er mit Sabas nach Jerusalem, vielleicht in der Absicht und auf die Aufforderung hin, an dem geplanten Religionsgespräch teilzunehmen*). Jedenfalls beteiligte sich Leontius, als dasselbe im Sommer 531 im kaiserlichen Palaste vor sich ging. Leontius bethätigte, sei es hier, sei es in anderer Weise, regen Eifer für das Chalcedonense (vita Sabae 344). Vielleicht weil diesem Eifer in Constantinopel Beschäftigung in Aussicht stand — gewiss nicht, weil Sabas den „Ketzer“ nicht wieder mitnehmen wollte, wie Cyrill's unwahrscheinlicher Bericht (vita Sabae 345) angiebt —, blieb Leontius in Constantinopel, woselbst er an dem einflussreichen Presbyter und Cimeliarcha Euseb einen Freund und Gesinnungsgenossen fand. Die nächsten sechs bis sieben Jahre etwa muss Leontius, wenn auch vielleicht mit Unterbrechungen und in steter Verbindung mit Palästina, in Constantinopel gelebt haben. 536 ist er unter den Mönchen, die vor den in Constantinopel versammelten Concilsvätern erscheinen. Etwa 538 finden wir ihn wieder in der neuen Laura als das Haupt der Partei, die von ihren Gegnern als Partei der Origenisten bezeichnet wird. In der Zeit, als der Kampf um eine Verurteilung des Theodor von Mopsueste, oder des Origenes, um 542 einer Entscheidung in Constantinopel entgegengeführt ist, verlässt Leontius abermals das hl. Land, offenbar um in Constantinopel, wohin er reiste, seine Connexionen für seine Sache nutz-

*) Ich sage nicht mehr, weil mit Sicherheit nicht geurteilt werden kann, muss aber wenigstens hier darauf hinweisen, dass die Bezeichnung des Leontius in den Akten der Collatio „apocrisiarius patrum in sancta civitate constitutorum“ (vgl. oben S. 273, Anm.) und die Einholung des Sabas und Leontius durch Hypatius von Ephesus, den Vorsitzenden der collatio cum Severianis, und durch den Presbyter Euseb, einen ihrer Theilnehmer (vgl. oben S. 282), sehr dafür spricht, dass der Bericht des Cyrillus Scythopolitanus über diese Reise des Sabas und Leontius das Wichtigste tendenziös verschweigt.

bar zu machen. Doch anscheinend noch vor Erlass des Ediktes gegen die drei Capitel starb er (ca. 543) —, wie es scheint, in Byzanz —, in der Stadt, die, auch wenn sie nicht des Leontius Geburtsstadt gewesen sein sollte, dennoch so vielfach der Schauplatz seines Wirkens gewesen war, dass die Bezeichnung des Leontius als *μοραχὸς Βυζαντίου* auch dann begreiflich wäre, wenn seine Wiege in Skythien gestanden hätte.

Soviel von dem Leben des Leontius. Die Resultate der Untersuchung seiner Werke sollen hier nicht genauer recapituliert werden. Nur die Frage gehört hierher, wie die besprochenen Werke dem nun gefundenen Rahmen des Lebens des Leontius sich einfügen.

Sehr einfach liegt die Sache bei den drei Büchern *adv. Nest. et Eut.* Sie sind (vgl. S. 30—33) geschrieben zwischen 529 und 544, zu einer Zeit, da Leontius bereits mehrfach als Disputator in der Hauptstadt thätig gewesen war (col. 1268 B): dies alles weist hin auf die Zeit des 531 beginnenden sechs- oder siebenjährigen Aufenthalts des Leontius in Constantinopel.

Schwerer ist für die *σχόλια* Platz zu finden, zu denen nach § 14 auch die *triginta capita adv. Severum* und die *Epilysis* hinzugerechnet werden dürfen. Denn, wenn man nicht an der betreffenden Stelle eine Interpolation annehmen will — und diese gewaltsame Annahme habe ich oben (S. 220) absichtlich gar nicht zur Discussion gestellt —, so sind sie geschrieben nach der Wahl des Gajanus zum Bischof von Alexandria, also nach 537, ja vielleicht (vgl. oben S. 220) erst einige Zeit nach seiner Vertreibung, zwischen ca. 540 und 543. In Palästina also oder nach der ca. 542 erfolgten Rückkehr des Leontius nach Constantinopel, im letzten Lebensjahre des Leontius, müssten sie entstanden sein. In dieser Zeit, so könnte es scheinen, hatte Leontius kaum Ruhe zum Schriftstellern; doch ein ernstliches Bedenken kann auf Grund dieses Scheines nicht formuliert werden. Und ein Vorteil dieser Annahme einer späten Abfassung der *σχόλια* liegt darin, dass sie es begreiflich machen würde, wenn der umfassend angelegte Plan dieses Werkes nicht mehr ganz zur Vollendung gekommen sein sollte (vgl. oben S. 215).

Schwierig ist das Endurteil über die Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum*. Hätte diese Schrift nicht wahrscheinlich schon vor dem Jahre 1000 p. Chr. in der Sammlung der Werke des

Leontius gestanden, so würde man m. E. gar nicht darüber zweifeln können, dass sie nicht von Leontius herrührt. Schon die oben (S. 91f. und 213f.) geltend gemachten Bedenken sind nicht unwichtig; hier kommt hinzu, dass die Zeit zwischen 511 und 520, die vermutliche Entstehungszeit der Schrift *adv. fraudes Apollinaristarum*, im Leben des Leontius als die Zeit sich uns ergeben hat, in der er sein „Verführtwerden“ und seine „Bekehrung“ erlebte. Sollte er in jener Zeit die Schrift *adv. fraudes* haben schreiben können? Das Übergewicht der Gründe spricht entschieden gegen den leontianischen Ursprung der Schrift; um so entschiedener, je weniger unanfechtbar die Überlieferung ist, welche die Schrift dem Leontius zuschreibt. Allerdings bis zum Jahre 1000 p. Chr., ja etwas über dasselbe hinaus kann diese Tradition verfolgt werden; weiter aber nicht. In der Litteratur ist uns überhaupt kein Zeugnis für den leontianischen Ursprung der Schrift *adv. fraudes Apoll.* begegnet; dass sie schon in der Zeit des Germanus in den *Αεόρτια* gestanden habe, ist nicht zu erweisen. Unter diesen Umständen halte ich es für wahrscheinlicher, dass die Schrift *adv. fraudes Apoll.* nicht von Leontius herrührt, sondern von einem ältern Zeitgenossen desselben. Vielleicht stammt sie aus den Kreisen derjenigen palästinensischen Mönche, aus deren Brief an den Bischof Alcison von Nicopolis († 516, cf. Valesii notam ad Evagrii h. e. III, 31, Migne, P. G. 86, 2, col. 2657 not. 44) Evagrius, h. e. III, 31 ein umfangreiches Bruchstück mitteilt. Denn auch dieser Brief weiss von den apollinaristischen Fälschungen (Migne, a. a. O., col. 2661C, vgl. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, 1879, S. 66, 88 und 114), und stammt aus eben der Zeit, in der die Schrift *adv. fraudes Apoll.* entstanden ist: er ist nach der Absetzung des Macedonius von Constantinopel (511) und des Flavian von Antiochien (512, vgl. Dictionary of christian biography II, 533f.) und vor dem Tode des Alcison († 516), ja offenbar (vgl. den Schluss) vor der Vertreibung des Elias von Jerusalem (513, vgl. Dictionary of christ. biogr. II, 84ff.), also im Jahre 512 geschrieben*). Nach Palästina aber wurden wir

*) Da die bei obiger Datierung benutzten chronologischen Daten durchaus sicher sind, kann Caspari's Datierung des Briefes auf 496 oder 497 (a. a. O., S. 88) nur als irrig bezeichnet werden. Caspari sagt auch nicht, worauf er seine Datierung gründet.

auch durch die Schrift *adv. fraudes Apoll.* hingewiesen (vgl. oben S. 92). — Die durch *contra Monophys.* 1865C nahegelegte Vermutung, Johannes von Skythopolis (vgl. oben S. 272, Anm.) könne der Verfasser sein, liesse sich mit dieser Hypothese sehr wohl combinieren, kann aber nicht bewiesen werden. — Dass die Schrift *adv. fraudes Apoll.*, wenigstens in späterer Zeit, unter den Werken des Leontius einen Platz fand, ist, auch wenn Leontius nicht der Verfasser war, nicht wunderbar, sobald ihr palästinensischer Ursprung feststeht. Denn in Palästina hatte auch Leontius gelebt, dort wusste man, dass auch er — in den *σχόλια* (vgl. oben S. 213 ff.) — *adv. fraudes Apollinaristarum* polemisiert hatte.

Ob von den übrigen bei Migne 86, 1 und 2 gedruckten Schriften die bislang noch nicht behandelten unter den Werken des „Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus“ — die Predigten und das *ἑρῶν βιβλίον* (vgl. oben S. 10f., Nr. 8. 9. und 11) — von unserm Leontius herrühren, oder gleichwie die Schrift *adv. fraudes Apoll.* ihm abgesprochen werden müssen, davon wird im zweiten Buche meiner Untersuchung zu handeln sein. Hier schliesse ich mit einem Abschnitt, der, sofern er eine Recapitulation dessen in sich schliesst, was über die Stellung des Leontius in der Dogmengeschichte gelegentlich gesagt ist, als eine Ergänzung zu dem laufenden Paragraphen angesehen werden kann, zugleich aber auch dazu dienen mag, die allgemeinere Bedeutung des Leontius von Byzanz für die Kirchengeschichte ins Licht zu rücken.

§ 21. Leontius und Justinian.

Dass Leontius von Byzanz als Schriftsteller zu den bedeutendsten Theologen seiner Zeit gehörte, das ergab sich uns als ein Resultat der Untersuchungen unseres ersten Abschnittes. Dass er auch im praktischen Leben keine unbedeutende Rolle gespielt hat, haben wir in dem nun zu Ende gehenden zweiten Abschnitt mehrfach zu bemerken Gelegenheit gehabt. Näher nachzufragen nach der Bedeutung, die er für seine Zeit, die Zeit Justinian's, gehabt hat, das ist die Aufgabe dieses Schlussparagraphen.

Als im Jahre 519 das Schisma zwischen Orient und Occident beigelegt wurde, da lag es sehr nahe, dass die Vorteile der

veränderten Situation vor allen denen zugute kamen, die während des Schismas, der kaiserlichen Politik Trotz bietend, mit dem Abendland Kirchengemeinschaft gehalten hatten. Sahen wir doch, dass die päpstlichen Legaten für den durch des Severus Vertreibung erledigten antiochenischen Patriarchenstuhl einen Mann aus diesen Kreisen sich ausersahen (Thiel, epp. rom. pontiff. I, epp. Hormisd. 76, 2 = Mansi VIII, p. 480E). Zum Heile des orientalischen Kirchenfriedens wäre das nie ausgeschlagen. Denn wer die Geschichte des Chalcedonense kennt, wird sich leicht davon überzeugen, dass zu diesen Kreisen und ihren Gesinnungsgenossen auch alle diejenigen Orientalen gehören mussten, die noch mehr unter der Nachwirkung antiochenischer Einflüsse, als unter dem Einfluss Cyrill's standen. Die Geistesgenossen Theodoret's und selbst die Freunde des Theodor von Mop-sueste waren noch nicht ausgestorben. Wären sie an die Spitze der antimonophysitischen Reaction getreten, so hätte dies zweifellos die verhängnisvollsten Folgen gehabt. Nur auf der Bahn der cyrillischen Tradition konnte man wirklichen Kirchenfrieden für den Orient zu erreichen hoffen. Es ist das Verdienst der skythischen Mönche, zu denen Leontius gehörte, diese Wahrheit selbst den päpstlichen Gesandten gegenüber energisch vertreten zu haben. Ihre Formel: *ἐν τῆς ἁγίας τριῦδος πεπορθῆναι σαορί*, war ein Damm gegen nestorianisierende Tendenzen, eine kurze Zusammenfassung ihrer ebensowohl antinestorianischen wie antimonophysitischen Theologie, und empfahl sich als Unionsformel auch dadurch, dass sie berichtigend anknüpfte an die monophysitische Tradition und an Zeno's Henoticon (vgl. oben S. 255, Anm.).

Justinian, schon zu Justin's Zeit der Leiter der Religionspolitik des Hofes, war anfangs ein entschiedener Gegner der These der skythischen Mönche (vgl. oben S. 258). Dass er nach kurzer Zeit umgestimmt wurde, war folgeschwer. Justinian's offizielle Entscheidung für die Formel der Mönche (schon in dem ersten, undatierten Edikt des Codex, I, 1, 5 [anni 527?], dann 533 in dem Edikt, I, 1, 6), unter gleichzeitiger Verurteilung der Nestorianer und Eutychianer, wurde richtunggebend für seine Politik.

Dass diese erste wichtige Entscheidung unter Einfluss der von den skythischen Mönchen ausgegangenen Bewegung erfolgt war, zeigt schon ihre Genesis. Es verrät sich dies aber auch noch in dem Wortlaut des Edikts von 533. Da sich dies vor-

nehmlich gegen „Nestorianer“ richtet (*ἀναθεματίζομεν . . . ἕξαιρέτως Νεστόριον*, ed. Krueger, p. 11, 20). so ist mit dem am Eingange stehenden Satze (*οἱ δὲ ἀνιάτως ἔχοντες, κρύπτοντες τῶν ἑαυτῶν πλάνην περιέχονται. καθὸν μεμαθήκαμεν, τὰς τῶν ἀπλοστέρων ψυχὰς ἐκταράσσοντές τε καὶ σκανδαλίζοντες καὶ ἐναντία τῆς ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας λέγοντες*, ed. Krueger, p. 10, 37 ff.) besonders auf heimliche Nestorianer hingewiesen, und so erinnert dies Edikt an Jo. Maxentius, Dial. contra Nestor., praefatio, Migne. P. G. 86, 115 und an Leontius, adv. Nest. et Eut. 1272 AB und 1357 B ff.

War Justinian's Kirchenpolitik demnach von vornherein einer schroff abendländisch-antiochenischen Reaction gegen die bisherige Politik ausgewichen — man beachte hier auch, dass die beiden erwähnten Edikte Justinian's (Codex, I, 1, 5 und I, 1, 6) mehrere unanfechtbare Sätze aus dem berüchtigten Henoticon Zeno's herübernahmen —, so bedarf es wahrlich nicht erst des Hinweises auf die monophysitischen Sympathien der Kaiserin, um es begreiflich zu machen, dass Justinian eine Verständigung mit den Severianern suchte. Severus selbst freilich war 518 zu Constantinopel wegen seiner Schmähungen gegen das Chalcedonense anathematisiert (Hefele II, S. 690). Seine Anhänger aber schienen gewonnen werden zu können. Denn auch sie wollten Cyrill's Lehre festhalten; Eutyches verurteilten sie, ihre termini waren z. T. — so *ὄνθετος Χριστός, ἐπινοίᾳ διακρίνειν τὰς φύσεις* u. a. — orthodoxer Deutung fähig. Es musste daher versucht werden, ihren Widerspruch gegen das Chalcedonense zu brechen. Jedenfalls war eine Auseinandersetzung mit ihnen unbedingt nötig und schien auch nicht aussichtslos, weil der Streit zwischen Julianisten und Severianern auf monophysitischer Seite klärend gewirkt hatte, *ἃ γὰρ οὐκ ἂν τις αὐτοὺς* (scil. *τοὺς τῆς Σεβήρου μερίδος*) *πρὸ τούτου εἰπεῖν ἔπεισε, τὰῦτα ἢ εἴναι πρὸς τοὺς οἰκείους δυσμένεια ὁμολογῆσαι ἢ νύχθασεν* (Leontius, adv. Nest. et Eut. 1317 C). Leontius von Byzanz hat nicht nur durch seine Schriften mitgearbeitet an dieser Auseinandersetzung mit den Severianern: als im Jahre 531 Justinian die bekannte collatio catholicorum cum Severianis veranstaltete, war Leontius unter den orthodoxen Collocutoren. Auch hier also bewegt sich die litterarische und die praktische Thätigkeit des Leontius in eben den Bahnen, welche Justinian's Kirchenpolitik einschlug.

Das Religionsgespräch verlief resultatlos. Ohne Folgen aber war es nicht. Das Entgegenkommen gegen die Severianer, welches in der Veranstaltung des Religionsgespräches anzuerkennen ist*), musste die monophysitischen Sympathien, die in der Reichskirche vorhanden waren, neu beleben. Um so mehr, da bekanntlich die Neigung der Kaiserin nach dieser Seite ging. Und naturgemäss war bei den Bemühungen um eine Verständigung mit den Severianern die Bundesgenossenschaft monophysitenfreundlicher Theologen gar nicht abzuweisen, sobald diese ihre monophysitischen Tendenzen versteckten. Ein Mann dergleichen war Bischof Anthimus von Trapezunt. Auch er hatte an der *collatio cum Severianis* als orthodoxer Collocutor teilgenommen (Mansi VIII, 817), war demnach auf die Politik des Kaisers eingegangen; doch gewiss nur, um sie unter der Hand, soviel er konnte, in seine Bahnen zu lenken. Als nun dieser Anthimus, durch die Gunst der Kaiserin unterstützt, die erste kirchliche Stellung im Orient erlangt hatte. Patriarch von Constantinopel geworden war (535), da war Justinian's Politik offenbar in Gefahr, auf eine abschüssige Bahn zu geraten, an deren Ende ein neues Schisma mit Rom gelegen hätte. Bekanntlich hat der römische Bischof Agapet selbst gelegentlich seiner Anwesenheit in Constantinopel — vom Februar 536 bis zu seinem im April erfolgten Tode — den Sturz des Anthimus herbeigeführt. Man kann zweifelhaft sein, ob diese Beseitigung des Anthimus geglückt wäre, wenn nicht (vgl. Hefele II, 763 ff.) Agapet von einer Reihe orientalischer Bischöfe und Mönche unterstützt wäre, wenn nicht nach Agapet's Tode gleichsam an seiner Stelle jene Gesandtschaft von mehr als achtzig Mönchen, die vor der Synode des Mennas erschien (vgl. oben S. 271), die Rolle des Klägers übernommen hätte. Zu dieser Gesandtschaft gehörten auch Leontius und seine palästinensischen Freunde (vgl. oben S. 272). Abermals also ging Justinian, wenn er, der Entscheidung der Synode folgend, am 6. August 536 ein Verurteilungsedikt gegen Anthimus, Severus und zwei andere oben (S. 271 f.) genannte Monophysiten erliess (Novella 42, Nr. 56 ed. Zachariae v. Lingenthal I,

*) Dass von sachlichem Entgegenkommen nicht geredet werden kann, zeigt sich deutlich in der monophysitischen Beurteilung der *collatio* in der *vita* des Johannes von Tella (vgl. oben S. 262).

p. 367 ff.; Mansi VIII, 1149—1156) in Bahnen, die u. a. auch Leontius vorgezeichnet hatte.

Aber auch nach der andern Seite hin hatte die *collatio cum Severianis* bedeutsame Folgen. Die Severianer hatten bei dem Religionsgespräch die Anerkennung des Ibas und Theodoret durch das Chalcedonense gegen dieses geltend gemacht (vgl. oben S. 267). In der That hatten sie damit auf einen wunden Punkt der Entscheidung von Chalcedon hingewiesen (vgl. oben S. 51 ff.). Die Frage, ob das Chalcedonense nach Cyrill interpretiert werden müsse, oder auch nach Theodoret interpretiert werden dürfe, musste, wenn Klarheit erreicht werden sollte, wirklich entschieden werden. Schon 519 hatten deshalb die skythischen Mönche, Johannes Maxentius an der Spitze, unter Schonung des Theodoret und Ibas, wenigstens gegen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste polemisiert. Leontius erneuerte jetzt in der Zeit seines sechs- oder siebenjährigen Aufenthalts in Constantinopel, zwischen 531 und 538, diese Polemik (*adv. Nest. et Eut.*, lib. III), auch jetzt noch den Theodoret und Ibas aus dem Spiele lassend. Doch schon die Polemik gegen Theodor von Mopsueste rief Widerspruch hervor. Theodor hatte seine Verehrer selbst in dem Kreise, in dem Leontius lange gewohnt hatte, mit dem er auch jetzt noch in enger Verbindung stand, — in den Siedeleien des hl. Sabas. Auf Seite des Leontius standen die begabteren der dortigen Mönche, Theologen, die bei den grossen Alexandrinern des vierten Jahrhunderts in die Schule gegangen waren und von ihnen u. a. auch ein billigeres Urteil über Origenes übernommen hatten, als die antiochenische Tradition es bot, — Theologen, die z. T. selbst auf origenistische Vorstellungen zurückgegriffen hatten, um mit ihrer Hülfe das christologische Problem zu lösen.

Die Gegensätze traten in Palästina einander immer schärfer gegenüber. 537 wurde ein erklärter Verehrer Theodor's Nachfolger des hl. Sabas (vgl. oben S. 255). Bald darauf kehrte Leontius nach Palästina zurück und trat dort mit Nonnus an die Spitze der „origenistischen“ Partei, während Theodorus Askidas, jetzt Bischof von Caesarea, und Domitian von Ancyra, seine frühern Genossen, bei Hofe für seine Sache wirkten. Auf heimlichen Nestorianismus klagte die eine Partei, auf origenistische Ketzerei die andere. Noch ehe eine Entscheidung fiel, vertauschte

Leontius den Aufenthalt in Palästina wieder mit dem in Constantinopel. Seine Beziehungen zu dem bei Hofe angesehenen Presbyter Eusebins machten ihn dort einflussreich; ja vielleicht durfte er infolge seiner Verwandtschaft mit Vitalian und infolge dessen, was er selbst schon gethan hatte, dem Kaiser selbst nahe treten zu können hoffen.

Als nun Justinian 543 das Edikt gegen Origenes erliess, da ist Leontius bei diesem Schritt der kaiserlichen Kirchenpolitik gewiss ebensowenig im Spiele gewesen als Theodorus Askidas. Nur das ist, wenn man bedenkt, mit welchem Ketzerrass die vita Sabae den Leontius verfolgt, bemerkenswert, dass bei der Verurteilung des Origenes weder Leontius noch irgend ein anderer der „origenistischen“ Ketzler der Gegenwart mit dem Anathem belegt ist. Wenn aber Justinian bald darauf auch die drei Capitel anathematisierte, so war dies nicht, wie Liberatus es darstellt, die Folge eines Rates des Theodorus Askidas, der aus Parteirücksichten des Augenblicks schnell geboren war, sondern war ein durch die Wirksamkeit des Theodorus Askidas und des inzwischen verstorbenen Leontius längst vorbereiteter Schritt. Leontius selbst hatte freilich eine Verurteilung der betreffenden Schriften des Ibas und Theodoret, soviel wir wissen, noch nicht gefordert; nur gegen Theodor hatte er geeifert. Doch zeigen seine Scholien (vgl. das Fragment in der *Doctrina*, p. 39 und 49, oben S. 157 ff.), dass er ein Anathem über jene Schriften, wenn auch nicht für nötig, so doch für sachlich berechtigt hielt. Ausserdem wissen wir (siehe Liberatus, *Breviarium* c. 24, Mansi IX, p. 699), dass anstatt des Edikts gegen die drei Capitel noch kurze Zeit vor dem Erlass desselben nur gegen Theodor und den Brief des Ibas ein Anathem geplant wurde. Und dass auch der Brief des Ibas nicht von Anfang an mit Theodor in der gleichen Verdammnis war, das ist z. B. aus dem Edikt Justinian's bei Mansi IX, 589—646 zu erkennen. Auch hier also sehen wir den Kaiser Justinian in Bahnen, die Leontius vorgezeichnet hatte.

Wenn es nach alle diesem so scheinen kann, als ob die Bedeutung des Leontius für seine Zeit sich spiegele in einem nicht unbedeutenden Einfluss auf Kaiser Justinian, so sieht man sich doch von dieser Annahme zunächst zurückgehalten, weil, von der vita Sabae abgesehen, kein einziger der Berichte über Justinian's dogmatische Entscheidungen des Leontius gedenkt.

Allein dieser Umstand darf nicht als *argumentum e silentio* für das Gegenteil ausgebeutet werden, bevor eine Quelle befragt ist, die bisher noch nicht in Betracht gezogen ist: die theologischen Schriften Justinian's. Die Briefe und kurzen Edikte des Kaisers können zwar gegebenen Falls zeigen, dass Justinian's Kirchenpolitik im allgemeinen die Wege geht, die u. a. auch Leontius für die richtigen hielt, es fehlt aber in ihnen an Stoff, der eine engere Anlehnung an die Gedanken des Leontius zu constatieren im Stande sein würde. Nur aus den umfangreicheren theologischen Schriften Justinian's ist eine Auskunft über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer solchen Anlehnung zu erlangen.

Justinian selbst sagt in einem Edikt vom 5. April 544 (Novella 132: ed. Zachariae v. Lingenthal Nr. 147, tom. II. p. 244), dass sein Interesse für den rechten Glauben zu ersehen sei *ἐκ τῶν παρ' ἡμῶν διαφόρως γραφέντων λόγων τε καὶ ἰδίχτων*, und auch Liberatus weiss von schriftstellerischer Thätigkeit Justinian's für den Glauben neben der legislatorischen*).

Von diesen theologischen Schriften Justinian's, deren schon 544 mehrere waren, sind uns nur wenige erhalten, doch lassen sich einige der Briefe und Edikte ihrer Ausführlichkeit wegen den theologischen Streitschriften zuzählen.

Der Übersichtlichkeit wegen knüpfe ich an an Migne's Patrologie. Dieselbe bringt in ihrer series latina tom. 72 diejenigen der Edikte, die sie für kirchengeschichtlich bedeutsam hält, in tom. 63, 66 und 69 die Briefe Justinian's an die Päpste und an die Väter des fünften ökumenischen Concils; in der series graeca tom. 86, 1, col. 943—1152 eine Reihe griechischer Schriften und Briefe des Kaisers. Vollständig ist diese Sammlung der opera Justiniani nicht: es fehlen viele Edikte des Codex und der Novellen, und auch ein Brief, der eine in Mopsueste zu haltende Synode betrifft (Mansi IX, 274), hat keine Stelle gefunden. Dennoch können wir uns darauf beschränken, von den Migne, P. G. 86, 1 gedruckten Schriften auszugehen. Der

*) Breviarium c. 24 nämlich (Mansi IX, p. 699), da er sich anschickt, von dem Edikt gegen die drei Capitel zu berichten, erzählt er: *Scribente principe contra Acephalos in defensionem synodi Chalcedonensis, accedens Theodorus . . . imperatori suggestit, scribendi laborem non eum debere pati, quando etc.*

Codex nämlich und die Novellensammlung, auch in ihrer neuerdings vermehrten Gestalt, enthalten nur wenige und ganz kurze auf den Glauben bezügliche Edikte, und die wichtigsten von ihnen (Codex I, 1, 5 und 6 und Novella 42 gegen Anthimus) sind schon im Vorhergehenden besprochen. Auch die Briefe an die Päpste sind zu kurz, um hier in Frage zu kommen. Dasselbe gilt von den beiden Briefen an die fünfte ökumenische Synode (Mansi IX, 178—186 und 366—367).

Auch von den bei Migne, P. G. 86, 1 gedruckten Stücken können wir nur einzelne gebrauchen; doch will ich die Ausscheidung des Unbrauchbaren nicht hinter den Coulissen vornehmen. Migne, tom. 86, 1, col. 943 ff. enthält:

- 1) col. 945—989 das Edikt gegen Origenes vom Jahre 543, wie man annimmt (Hefele II, 786ff.), in der Ausfertigung an den Patriarchen Menas = Mansi IX, 487—534, betitelt: *λόγος τοῦ εὐσεβεστάτου ἡμῶν βασιλέως Ἰουστινιανοῦ κτλ. . . κατὰ Ὠριγένους.*
- 2) col. 989—993: *γράφημα τοῦ βασιλέως Ἰουστινιανοῦ πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον περὶ Ὠριγένους* = Mansi IX, 534—538; nach Mansi's und Hefele's (II, 790) Vermutung an die von Menas 543 gehaltene Synode gerichtet, wahrscheinlicher (vgl. Möller, R.-E.² XI, 113 und oben S. 291, Anm.) an das Concil des Jahres 553.
- 3) col. 993—1035 die berühmte *ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοζράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων* aus der Zeit zwischen 551 und 553 (Hefele II, 836) = Mansi IX, 537—582.
- 4) col. 1035—1041 *τύπος τοῦ βασιλέως Ἰουστινιανοῦ πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον περὶ Θεοδώρου τοῦ Μοψουεστίας καὶ τῶν λοιπῶν* = Mansi IX, 582—588. Dieser griechische Brief ist trotz mancher Abweichungen identisch mit dem in den Akten des 5. Concils lateinisch erhaltenen Brief ad patres synodi (Mansi IX, 178—186), vgl. Hefele II, 866, Anm. 1.
- 5) col. 1041—1095 *ἴσον ἐπιστολῆς ἀντιγραφείσης παρὰ τοῦ εὐσεβεστάτου . . . Ἰουστινιανοῦ πρὸς τινὰς γράψαντας καὶ ἐκδικήσαντας Θεόδωρον τὸν δυσσεβῆ κτλ.* = Mansi IX, 589—646, nach Hefele's (II, 912 f.) wohl irriger Vermutung circa 555 an die Bischöfe von Illyricum occidentale gesandt.
- 6) col. 1095—1103 = Mansi VIII, 1149—1156 das Edikt gegen

Anthimus vom Jahre 536, schon oben als Novelle 42 (ed. Zachariae v. Lingenthal, Nr. 56, I. p. 367) erwähnt.

- 7) col. 1103—1145 *λόγος δογματικὸς . . . πρὸς τοὺς ἐν τῷ ἐνάτῳ τῆς Ἀλεξανδρείας μοναχοῦς*, tractatus contra Monophysitas, nach der editio princeps von Mai, Script. vet. nov. coll. VII, 292—313.
- 8) col. 1145—1149 *ἐκ τῆς πρὸς Ζώϊλον ἐπιστολῆς* [Zoilus, B. v. Alexandrien 542—ca. 550. vgl. Hefele II, 786 und 845], nach Mai, Spicil. Rom. IV, 468 f.
- 9) col. 1149—1152 *Χρυσόβουλον . . . ἐς τὸν τοῦ Σινᾶ ὄρους ἡγούμενον*, nach Tischendorf, Anecdota sacra et profana p. 56.

Von diesen neun Stücken hat das letzte mit der Dogmatik überhaupt nichts zu thun; Nr. 6 ist, soweit es bei seiner allgemeinen Haltung wichtig ist, schon oben besprochen; dasselbe gilt von Nr. 4, und in Nr. 1 und 2 wird, wie schon oben (S. 308) erwähnt, niemand Anlehnung an Leontius erwarten können. Nr. 8 ist ein kurzes Fragment, aus dem nur das hervorzuheben ist, dass der Kaiser hier für *δύο φύσικαὶ ἐνέργειαι* eintritt (vgl. oben S. 69f.), ja sogar ein — nur ausserhalb des Zusammenhangs beweisendes — dictum probans aus Cyrill (Thesaurus de sancta trinitate, Migne 75, col. 453B) anzuführen weiss. So bieten sich demnach als Material für eine Vergleichung Justinian's mit Leontius lediglich Nr. 3, 5 und 7 uns dar.

Diese 3 Schriftstücke stehen zu einander in offenbarem Abhängigkeitsverhältnis. Von Nr. 3 und 5 ist dies schon von andern hervorgehoben (s. Hefele II, S. 912), und in bezug auf 3 und 7 erkennt schon ein flüchtiger Blick, dass die Disposition beider Schriftstücke anfangs die gleiche ist, und dass manche Abschnitte sich auch inhaltlich so decken, wie es bei verschiedenen Äusserungen eines Verfassers über denselben Gegenstand auch ohne Selbstausschreiben möglich ist. Nun ist der tractatus contra Monophysitas die älteste der drei in Frage kommenden Schriften. Denn da er zur Zeit des Patriarchen Zoilus geschrieben ist (col. 1105A), von den drei Capiteln aber noch nicht spricht, muss er 542 oder 543 entstanden sein. Die zweitälteste der drei Schriften ist m. E. Nr. 5*), die jüngste die wohl 551

*) Hefele II, 912 lässt das Schreiben nach dem fünften Concil geschrieben sein. Zunächst gewiss deshalb, weil der Kaiser den Adressaten vorwirft, dass sie *πάντας τοὺς ἱερεῖς τῆς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας* gering achtete-

geschriebene *ὁμολογία πίστεως*. Wir haben demnach zunächst den tractatus contra Monophysitas auf sein Verhältnis zu Leon-tius anzusehen.

Der tractatus contra Monophysitas ist an monophysitische Mönche in Ägypten gerichtet, welche zur Kirche zurückgekehrt waren oder zurückzukehren sich anschickten. Diese Adresse erklärt es, dass dem Abscheu vor Nestorius bereitwilligst und reichlich Ausdruck gegeben wird, auf der andern Seite aber

ten (1043A). und weil er (1045A) von sich sagt: *ἡμεῖς, εἰ καὶ γαρ ἐγὼ ἦν ἡ τῶν αὐτῶν χειραίτων ἀσέβεια. ὁμῶς ἠρωτήσαμεν τοὺς ἱεροεῖς τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας* [die moderne, aus dem vorigen Jahrhundert stammende Übersetzung hat irrig: antistites in unum congregatos], *τί περὶ τούτων φεροῦσιν*. Sodann weil er die den Theodor u. s. w. verteidigenden Adressaten des Briefes in Illyricum occidentale sucht und den Inhalt des Briefes damit in Zusammenhang bringt, dass im Jahre 554 oder 555 der Metropolit Frontinus von Salona in Dalmatien wegen Verteidigung der drei Capitel nach Constantinopel citiert wurde. Allein gegen letztere Combination spricht schon der griechische Text des kaiserlichen Schreibens; denn einen nach Illyrien gerichteten kaiserlichen Erlass erwartet man lateinisch abgefasst zu finden (vgl. Biener, Geschichte der Novellen Justinian's, 1524, S. 13 ff.). Und die Unsicherheit des ersten Arguments beweist eine Stelle in dem bei Eröffnung der fünften Synode verlesenen Briefe Justinian's ad patres synodi: Nos igitur sequentes sanctos patres . . . primum quidem et in vestris vos degentes ecclesiis interrogavimus de praedictis impiis capitulis etc. (Mansi IX, 151B). — Dass der uns beschäftigende Brief vielmehr vor dem fünften ökumenischen Concil geschrieben ist, das folgt m. E. 1) daraus, dass des Concils nicht gedacht ist, während doch, wenn der Brief ca. 554 geschrieben wäre, nichts wirksamer den Adressaten entgegengehalten werden konnte, als die Autorität des Concils; 2) daraus, dass in dem Briefe nicht erwähnt ist, der Name Theodor's sei schon in früheren Zeiten in den Diptychen seiner Gemeinde getilgt, während doch Justinian nach der Synode zu Mopsueste, auf welcher dies constatiert wurde (im Juni 550, vgl. Hefele II, S. 532 f), diesen Umstand in ähnlichen Ausführungen (Mansi IX, 153D ad patres synodi; und Mansi IX, 571E = Migne 86, 1, 1027C) anzuführen nicht unterlässt; 3) endlich die ganze Art der kaiserlichen Antwort: nach dem Concil hätte der Kaiser ein vollständigeres Beweismaterial gehabt, wenn er überzeugen wollte; hätte aber wahrscheinlich zu einer Discussion über die Berechtigung der Synodalentscheidung sich gar nicht hergegeben. — Wo die Adressaten zu suchen sind, das wage ich nicht zu erraten. Man würde an die Petition der Jerusalemer für Theodor vom Jahre 544 oder 545 (vgl. oben S. 285) denken können, wenn nicht die Bemerkung, bislang habe in jenen Gegenden eine Ketzerei noch nicht Fuss gefasst (Migne, col. 1045C), auf das Infec-tionsgebiet der origenistischen Ketzerei schlecht passte.

zunächst nur Eutyches verurteilt wird, während die Polemik gegen Severus anfangs anonym geführt, sein Name erst gegen das Ende hin erwähnt wird.

Nach einleitenden Worten und einem vorausgeschickten Bekenntnis wird zunächst (1108C—1112C) die Richtigkeit des *ἐν δύο φύσεσιν* begründet. Die Ausführungen sind theologisch den entsprechenden des Leontius aufs engste verwandt, viel weiter aber geht die Übereinstimmung mit Leontius nicht. Nur das ist zu bemerken, dass von den fünf patristischen Citaten das 1108D aus Cyrill mitgeteilte auch bei Leontius, *adv. Nest. et Eut.*, bei Canisius-Basnage I, 557 sich findet, und dass die Argumentation in 1109C sich deckt mit der in dem dritten der trig. cap. (Migne 86, 2, col. 1901C).

Darauf wendet sich der Verfasser zur Kritik zweier besonders energisch geltend gemachter monophysitische Argumente; zunächst (1112C—1116B) polemisiert er gegen die monophysitische Verwertung des *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη*, dann (1116B—1117C) gegen den Beweis für die *μία φύσις Χριστοῦ* aus der *μία φύσις ἀνθρώπων*. Beide Abschnitte erinnern an Leontius. Die Beurteilung des *μία φύσις σεσαρκωμένη* ist ganz der des Leontius gleich, die patristischen Citate sind verschieden (vgl. trig. cap. 17, *contra Monophys. 1808C ff.*). Enger ist die Verwandtschaft der Argumentation im zweiten Abschnitt; er erinnert — selbst durch aristotelische Schultermini — an *adv. Nest. et Eut. 1280C—1296A*.

Die nächstfolgende Gedankengruppe (1117D—1121C) entwickelt dieselbe Anschauung über das Verhältnis des Nestorius zu Paul von Samosata wie *adv. Nest. et Eut.*, col. 1388Dff., hat aber engere Berührungspunkte mit Leontius nicht.

Wenn dann der term. *φύσις σύνθετος* als apollinaristisch bekämpft wird (1121C—1124D), so bietet trig. cap. 14 (1904D) und *Epilysis 1925Dff.* allerdings einige Parallelen, aber wenig bezeichnende.

Darauf wird von den apollinaristischen Fälschungen geredet (1124D—1128C), von der pseudoathanasianischen *ἔκθεσις* [hier *ἐπιστολὴ Ἀθανασίου πρὸς Ἰοβιανόν*] und von dem Juliusbrief an Dionysius. Enger als mit den entsprechenden Abschnitten in *de sectis* (1253Cff.) und *contra Monophysitas* (1864A ff.), sind die Ausführungen verwandt mit den in der

Doctrina, p. 16f. citierten. Von den drei Apollinariosciten, die von Justinian (col. 1125C) zum Beweise verwendet sind, finden sich zwei auch in der Doctrina, p. 17^a. Beachtenswert ist auch, dass die pseudoathanasianische *ἔκθρασις* als Brief an Jovian eingeführt ist, denn auch dies erinnert an Doctrina, p. 16, wo die Überschrift *Ἀπολλιναρίου ἐξ ἐπιστολῆς πρὸς Ἰοβιανόν* offenbar ein späterer Zusatz ist. Besonders auffällig ist die Übereinstimmung von Justinian, col. 1128B und Doctrina, p. 17^a, Z. 1ff. Auch die in der Doctrina benutzte Kirchengeschichte des Apollinaristen Timotheus ist in dem Tractat Justinian's benutzt (col. 1128C). Alle diese Parallelen werden in unserm Zusammenhange wichtig, sobald man sich erinnert, dass die betreffenden Citate in der Doctrina wahrscheinlich mit den Ausführungen *adv. fraudes Apollinaristarum* in den Scholien des Leontius zusammenhängen (vgl. oben S. 214f.).

Was dann noch folgt 1132A—1145C, von Mai nicht einmal vollständig publiciert, braucht uns nicht aufzuhalten. Wesentlich dieselbe theologische Haltung wie bei Leontius finden wir auch hier, irgend bemerkenswerte Parallelen aber sind mir nicht aufgefallen.

Schnell kann auch das gesagt werden, was über die *epist. Justiniani adv. nonnullos impium Theodorum . . . et ep. Ibae . . . propugnantes* (Nr. 5) bemerkt werden muss. Ihr Inhalt ist so sehr bedingt durch ihren Anlass — eine Schrift zur Verteidigung der drei Capitel, namentlich der *ep. Ibae*, wird in ihr beantwortet —, dass eine Anlehnung an einzelne Ausführungen des vor dem eigentlichen Dreicapitelstreit gestorbenen Leontius nicht möglich ist. Auffällig aber ist, dass von den 10 Citaten aus Theodor, welche die *ep. Justiniani* enthält, acht auch bei Leontius, *adv. Nest. et Eut.* (lateinisch bei Canisius-Basnage I, p. 582ff., griechisch bei Mai, *Scr. vet. nov. coll. VI*, 299ff.) sich finden, und zwar, wie die folgende Übersicht zeigen wird, in derselben Reihenfolge: 1) Erstes Citat bei Justinian, col. 1049Cf. = Mai, a. a. O. Nr. 30, p. 309f.; 2) col. 1051C = Nr. 31, p. 310; 3^a) 1053A = Nr. 32, p. 310, 3^b) 1053AB = Nr. 33, p. 310; 4) col. 1057ABC = Nr. 34, p. 310f.; 5) col. 1059A —; 6) col. 1061C—1063A = Nr. 35, p. 311; 7) col. 1063AB = Nr. 36, p. 311f.; 8) col. 1071D —; 9) col. 1073A = dem um einen Satz umfangreicheren Citat bei Mai, Nr. 6, p. 305. — Diese Paral-

lelen und die Lücke in ihnen bei Nr. 5 und 8 würde eine Benutzung des Leontius durch Justinian, bezw. seinen theologischen Beirat, nicht erklären. Abhängigkeit von einer gemeinsamen Quelle ist nicht unmöglich; aber unwahrscheinlich, da die Citate bei Leontius originale zu sein scheinen. Es bleibt also nur übrig, die Citate bei Justinian durch Vermittlung auf Leontius zurückzuführen.

Die *ὁμολογία πίστεως* (Nr. 3, Migne 86, 993—1035) ist in den beiden vorigen Schriften schon besprochen. In ihrem ersten Teile bis zu den zehn ersten Anathematismen incl. (1017 A) ist sie von dem tractatus abhängig, in der zweiten Hälfte von dem Briefe gegen die Verteidiger Theodor's. Da in diesem zweiten Teile die Citate aus Theodor weggelassen sind, so fehlt hier fast alle nähere Verwandtschaft mit Leontius. Im ersten Teile aber ist sie bisweilen noch enger als in den correspondierenden Abschnitten des tractatus. Dies zeigt sich z. B. 999 D—1003 B, wo nicht nur wie im entsprechenden Abschnitt des tractatus (1112 C—1116 B) die Ausführungen sachlich denen des Leontius gleichen, sondern auch als Hauptbeweisstelle ebendasselbe Citat aus Cyrill's ep. ad Succ. II verwendet wird, das contra Monoph. 1813 B und de sectis 1253 AC — an letzterer Stelle in ganz derselben Ausdehnung — benutzt ist; zeigt sich ferner da, wo die *ὁμολογία πίστεως*, den Gang des tractatus verlassend, zur Widerlegung des Einwandes übergeht: *μὴ δεῖν ἀριθμὸν φύσεων ἐπὶ Χριστοῦ λέγειν ὡς τοῦ ἀριθμοῦ διαίρεισιν εἰσάγοντος* (1005 B ff.); hier sieht man sich an Epilysis 1920 A ff. (vgl. trig. cap. S. 10. 29. 30) erinnert.

Was folgt nun aus dem allen? Hat Justinian den Leontius näher gekannt, von ihm sich beraten lassen? Unmöglich ist's nicht; doch mit unserm Material nicht zu beweisen. Das aber ergibt sich zweifellos: die Theologie, die Leontius vertritt — und neben ihm, wie namentlich die Doctrina beweist, noch manche andre, Aristoteliker gleich wie er, vertreten haben —, sie ist die Orthodoxie der Zeit Justinian's, die Theologie, die der Kaiser selbst billigte, deren Sieg er 553 durchsetzte.

Dieser Umstand ist es vor allem, der dem Leontius und seinen Werken eine selbständige, von seinen Citaten unabhängige Bedeutung giebt. Deutlicher als in dem Getriebe der Hofpolitik erkennt man in den Schriften des Leontius, wie die Ortho-

doxie jener Zeit zu beurteilen ist. Nicht als ein zufälliges Produkt principlosen Lavierens zwischen den Monophysiten und dem Abendlande, auch nicht als Resultat bewusster, nur durch das Chalcedonense gehemmter, monophysitenfreundlicher Politik, sondern vielmehr als aufrichtig chalcedonensische, aber zugleich cyrillische Rechtgläubigkeit*).

Das Chalcedonense selbst war, wie oben S. 49 ff. gezeigt ist, eine ungenügende Lösung der Streitfragen des fünften Jahrhunderts. Sollte es wirklich zu einem Einheitsbunde zwischen Orient und Occident werden — und nach Beendigung des Schismas im Jahre 519 rückte es in diese Stellung ein — so musste seine Erklärung zuvor gesichert sein. Justinian hat sie gesichert; er hat dem wiedergeeinten Reiche eine cyrillisch-chalcedonensische Orthodoxie aufgenötigt und dadurch sie zur Herrschaft gebracht auch für die Zukunft.

Mit diesem Siege einer cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie kommt die Entwicklung des christologischen Dogmas zum Abschluss. Denn der monergistische Streit des siebenten Jahrhunderts behandelte lediglich eine Frage, die schon seit Justinian's Zeit erörtert und schon in Justinian's Zeit im Sinn der spätern Orthodoxie entschieden war; und der monotheletische Streit ist nur eine Variation desselben Themas, denn der Begriff des *ὑπόστατον θέλημα* unterscheidet sich kaum von dem der *ὑπόστασις ἐνέργεια*. — sieht man (vgl. oben S. 69) in letzterer die Möglichkeit der Actualität der *ἰδιώματα* einer jeden der Naturen, so kann unter dem *ὑπόστατον θέλημα* die Actualität selbst verstanden werden.

Justinian hat also auch für die Dogmengeschichte der alten orientalischen Kirche die abschliessende Bedeutung, die seine Regierungszeit auf vielen andern Gebieten charakterisiert.

Ja auch für das Abendland sind seine Entscheidungen abschliessend gewesen. Der adoptianische Streit behandelte keine neue Frage, er ist nichts als eine Reaction der abendländisch augustinischen Auffassung des Chalcedonense gegen die cyril-

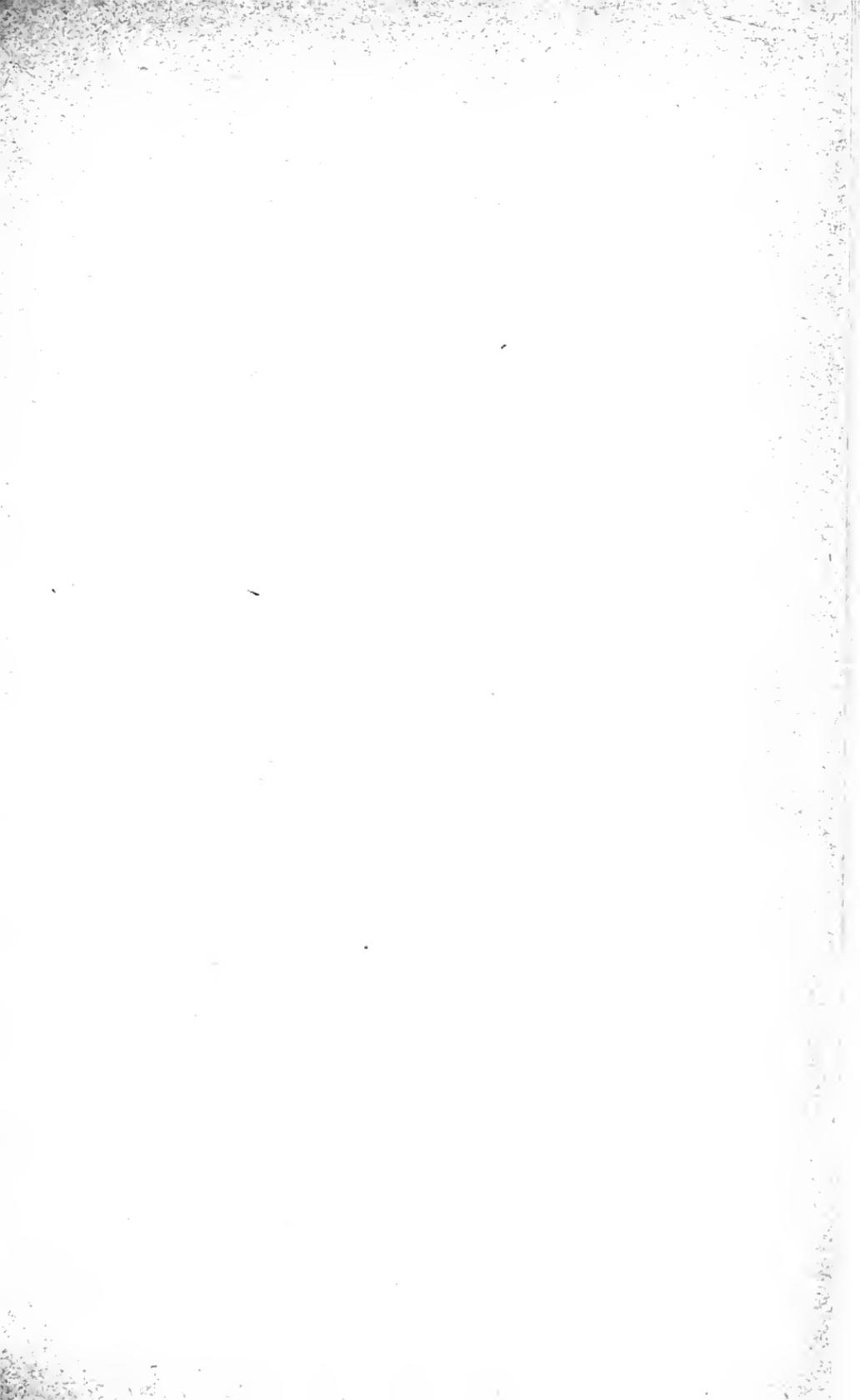
*) Die Nachricht des Evagrius (h. e. IV, 39, Migne 86, 2, col. 2781 sq.), Justinian sei kurz vor seinem Tode für die Doctrin der Aphthartodoketen eingetreten, kann hier aus dem Spiele bleiben. Hält man sie für zuverlässig, so wird man doch zugeben müssen, dass nach den Eintällen eines Greises nicht die Ziele seiner Mannesjahre beurteilt werden dürfen.

lische, die auch Rom, weil es politisch unter Justinian stand, hatte annehmen müssen, und die durch Rom der angelsächsischen und fränkischen Theologie übermittelt wurde. Alcuin vertritt den Adoptianern gegenüber die cyrillisch-chalcedonensische Orthodoxie der Zeit Justinian's.

Je wünschenswerter demnach eine richtige dogmengeschichtliche Würdigung der Zeit Justinian's ist, desto wichtiger ist uns Leontius. Seine Geschichte lehrt uns, wie die Orthodoxie der Zeit Justinian's zustande gekommen ist, denn sie zeigt uns den innern Zusammenhang der Streitigkeiten des 6. Jahrhunderts und der Entscheidungen Justinian's. Und seine Werke ermöglichen ein genaueres dogmatisches Verständniss jener von Justinian zum Siege gebrachten cyrillischen Orthodoxie; sie lehren, wie man die aristotelische Philosophie bei der dogmatischen Verarbeitung der alten Formeln benutzte: sie zeigen uns die griechische Theologie — am Ende ihrer Entwicklungszeit, — am Anfang ihrer scholastischen Periode.

Druck von August Pries in Leipzig.





Patrum apostolicorum opera

Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt, commentario exegetico et historico illustraverunt, apparatu critico, versione latina passim correctâ, prolegomenis, indicibus instruxerunt

Oscar de Gebhardt Adolphus Harnack Theodorus Zahn.
Editio post Dresselianam alteram tertia.

1876—78. 3 Bände in 4 Abtheilungen. = Ermässigter Preis M. 16. —

Fasciuli I. partis I. Editio secunda.

Clementis Romani epistolae. Textum ad fidem codicum et Alexandrini et Constantinopolitani nuper inventi recensuerunt et illustraverunt Oscar de Gebhardt et Adolphus Harnack. 1876. 238 S. M. 4. 50.

Fasciuli I. partis II. Editio secunda.

Barnabae epistolae graece et latine, recensuerunt atque illustraverunt, Papiæ quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Irenæo servatas, vetus ecclesia romanae symbolum, epistolam ad Diognetum adjecerunt Oscar de Gebhardt et Adolphus Harnack. 1878. 272 S. M. 5. —

Fasciulus II.

Ignatii et Polycarpi epistolae martyria fragmenta, recensuit et illustravit Theodorus Zahn. 1876. 464 Seiten. M. 8. —

Fasciulus III.

Hermae pastor graece addita versione latina recentiore e codice Palatino recensuerunt et illustraverunt Oscar de Gebhardt et Adolphus Harnack. 1877. 372 S. M. 7. —

Die Kirche Christi und ihre Zeugen

oder die

Kirchengeschichte in Biographien

von Friedrich Böhlinger.

Neue Ausgabe in 24 Bänden. Herabgesetzter Preis M. 66. —

Inhalt und Preis der einzelnen Bände:

Bd. I. Ignatius, Polykarpus, Perpetua. M. 3. — Bd. II. Irenäus. M. 4. 20. Bd. III. 1. 2. Tertullianus. M. 12. 60. Bd. IV. Cyprianus. M. 4. 20. Bd. V. Origenes und Klemens. M. 7. 20. Bd. VI. 1. 2. Athanasius und Arius. M. 13. 80. Bd. VII. Basilius. M. 4. 20. Bd. VIII. Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz. M. 6. — Bd. IX. Chrysostomus und Olympias. M. 4. 20. Bd. X. Ambrosius. M. 2. 40. Bd. XI. 1. 2. Augustinus. M. 15. — Bd. XII. Leo, Gregor der Grosse. M. 6. — Bd. XIII. Kolumban und St. Gall, Bonifazius, Ansgar. Bd. XIV. Anselm von Kanterbury, Bernhard von Clairvaux, Arnold von Brescia. Bd. XV. Peter Abaelard. M. 4. 20. Bd. XVI. Heloise, Innozenz III., Franziskus von Asisi, Elisabeth von Thüringen. M. 4. 80. Bd. XVII. Johannes Tauler. M. 3. — Bd. XVIII. Heinrich Suso, Johannes Rusbroek, Gerhard Groot. M. 3. — Bd. XIX. Florentius Raderynsoon, Thomas von Kempen. M. 2. 40. Bd. XX. 1. 2. Johannes von Wykliffe. à M. 4. 20. Bd. XXI. Konrad Waldhauser, Milie von Kremzier, Matthias von Janow. M. 1. 80. Bd. XXII. 1. 2. Johann Hus. à M. 3. 60. Bd. XXIII. Hieronymus von Prag. Das Concil von Konstanz. M. 1. 80. Bd. XXIV. Hieronymus Savonarola. M. 2. 40.

Band XIV kann nicht mehr einzeln geliefert werden.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER
ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

III. BAND. HEFT 3 u. 4.

APHRAHAT'S DES PERSISCHEN WEISEN HOMILIEN.
AUS DEM SYRISCHEN ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT
VON

GEORG BERT.

DIE AKTEN DES KARPUS, DES PAPYLUS UND DER AGATHONIKE
EINE URKUNDE AUS DER ZEIT MARC AUREL'S,
UNTERSUCHT VON
ADOLF HARNACK.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1888.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur

von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack.

- I, 1. 2. Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, von **Adolf Harnack**. 308 S. 1882. M. 9.—
- I, 3. 1. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche. Von **Adolf Harnack**. 2. Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians. Von **Adolf Harnack**. 3. Zur handschriftlichen Ueberlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451. Von **Oscar v. Gebhardt**. III, 196 S. 1883. 6 M.
- I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt**. Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack**. LIV, 176 S. 1883. 7 M. 50.
- II, 1. 2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack**. Nebst einem Anhang: Ein übersenes Fragment der *Juboeon* in alter lateinischer Uebersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt**. 70 u. 204 S. 1884. 10 M. (Nicht mehr einzeln zu haben.)
- II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung von **Eberh. Vischer**. Mit einem Nachwort von **Adolf Harnack**. 137 S. 1886. 5 M.
- II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt u. verb., mit kritischen u. exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn**. XXVII, 75 S. 1886. 3 M. 50; Einzelpr. 4 M. 50.
- II, 5. Die Quelle der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen von **Adolf Harnack**. 106 S. 1886. 4 M.
- III, 1. 2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche v. Prof. Lic. Dr. **Friedr. Loofs**. 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 318 S. 1887. 10 M.
- III, 3. 4. Die Homilien des persischen Weisen Aphraates, aus dem Syrischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Oberpfarrer **Bert** in Beersfelden. — Die Acten des Papyrus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit M. Aurels von **Ad. Harnack**. II u. 466 S. 1888. 16 M.
- IV, 1. Tatiani oratio ad Graecos recensuit **Eduardus Schwartz**. VI u. 105 S. 1888. M. 3.60.
- V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische, christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack**. 1888. VI, 151 S. 4 M. 50.
- V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldchen**. Fragmente d. Papias, Hegesippus u. Prierius von **C. de Boor**. 1888. 192 S. ca. 6 M.
- V, 3. Das Hebräerevangelium von Lic. **Rud. Handmann**. 136 S. 1888. 4 M. 50.
- Harnack**, Prof. Dr. Adf., die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Erweiterter Abdruck aus der Realencyklopädie f. protest. Theologie u. Kirche, nebst Texten. III, 59 S. 1886. 1 M.
- die Zeit des Ignatius und die Chronologie der Antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus und den späteren Historikern. Nebst einer Untersuchung über die Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande. III, 92 S. 1878. 3 M.

APHRAHAT'S
DES PERSISCHEN WEISEN
HOMILIEN.

AUS DEM SYRISCHEN ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

DR. **GEORG BERT**
PFARRER.

DIE AKTEN

DES

KARPUS, DES PAPYLUS UND DER AGATHONIKE

EINE URKUNDE AUS DER ZEIT MARC AUREL'S,

UNTERSUCHT

VON

ADOLF HARNACK.



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1888.



Vorwort.

Die nach Origenes ältesten, bis jetzt bekannten, Homilien der christlichen Kirche, den für die Zeit vor Ephräm, „dem Propheten der Syrer“, wichtigsten Zeugen der syrischen Kirche durch eine deutsche Übersetzung allgemein zugänglich zu machen, schien mir eine Arbeit zu sein, die nicht blos der theologischen Wissenschaft einen guten Dienst thun, sondern zugleich mir für mein Amt Förderung bringen würde. Nachdem dieselbe nun unter Gottes Hülfe zu ihrem Abschluss gekommen ist, darf ich sie nicht in die Öffentlichkeit gehen lassen, ohne die Dankespflicht zu erfüllen gegen diejenigen, welche mir bei derselben rathend zur Seite gestanden haben.

Meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Merx in Heidelberg, verdanke ich nicht nur, dass er mich vor Jahren in Giessen neben vielseitiger Förderung in den theologischen Disciplinen auch in die Muttersprache Jesu und seiner Apostel eingeführt hat, sondern dass er mich jetzt wieder von anderen, für spätere Zeit vorbehaltenen Arbeiten auf diese im Syrischen ausserordentlich fördernde Arbeit hingewiesen und während derselben mit Rath unterstützt hat. Die Winke des Herrn Professor Zahn in Leipzig sind für mich gute Wegweiser gewesen. Was ich seinen „Forschungen“ I (Tat. Diat.) verdanke, bezeugen die Anmerkungen. Von der Bickell'schen Uebersetzung eines Theils unserer Homilien (I. II. III. IV. VII. XII. XVIII. XXII) erhielt ich erst Kunde nachdem ich die vier ersten Homilien übersetzt hatte. Bei den Homilien VII. XII. XVIII. XXII. hat mir dieselbe meine Mühe

erleichtert. Es ist mir eine Freude, mit Dank das ausserordentlich liberale Entgegenkommen, mit dem die Grossherzogliche Universitätsbibliothek in Heidelberg die Hilfsmittel für meine Arbeit mir dargeboten hat, öffentlich zu bezeugen.

Die Übersetzung eines Schriftstellers des Alterthums kann zwei verschiedene Wege gehen. Sie kann die Gedanken desselben in der ihnen adäquaten Form unserer heutigen Sprache wiedergeben, oder sie kann sich auch in der sprachlichen Form möglichst eng an ihr Original anschliessen. Der Zweck meiner Übersetzung schien mir das Letztere zu fordern. Bei der Einfachheit und Klarheit der Sprache Aphrahats scheint mir die Verständlichkeit der Übersetzung hierdurch nicht beeinträchtigt worden zu sein.

Beerfelden, am 12. Juli 1888.

D. V.

APHRAHAT'S
DES PERSISCHEN WEISEN
HOMILIEN.

AUS DEM SYRISCHEN ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

OBERPFARRER DR. **GEORG BERT.**

Einleitung¹⁾.

Unsere Homilien, die hier zum ersten Mal vollständig in deutscher Uebersetzung vorliegen, lassen uns über ihren Ursprung nicht in Zweifel. Als Abfassungszeit nennen sie uns die Jahre 337—345 p. Chr.²⁾. Als Abfassungsort lassen sie uns deutlich Ostsyrien erkennen. Der Verfasser nennt sich zwar in den Homilien selbst nicht; aber die Unterschriften einiger Homilien in den Handschriften, deren älteste aus dem Jahre 474 stammt, nennen uns als solchen „Mor Jakob, den persischen Weisen“. Aus anderen syrischen Schriftstellern erfahren wir, dass der Verfasser ausserdem den Namen Aphrahat geführt hat; und zwar ist letzterer bei den Syrern der für unseren Verfasser gebräuchlichere Name.

Die Abfassung unserer Homilien durch den von den Handschriften genannten Verfasser in Frage zu stellen, bietet uns weder der Inhalt der Homilien selbst, noch die geschichtlichen Zeugnisse über dieselben irgend welchen Anlass. Weingarten³⁾ bestreitet, da unsere Homilien, insbesondere hom. VI „Von den Bundesbrüdern“, mit seiner Hypothese, dass die Anfänge des Mönchthums in der nachconstantinischen Zeit,

1) Vgl. Wright, the homilies of Aphraates, the persian sage. London 1869, preface; Nöldeke (Götting. gelehrte Anzeigen, 1869, S. 1521 ff.); Weingarten, Herzogs Realencyklop., 2. Aufl., Art. Mönchthum; Bickell, Ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Jakob Aphraates von Mar Matthaëus, in Thalhofers Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1874; enthält die deutsche Uebersetzung von hom. I. II. III. IV. VII. XII. XVIII u. XXII; Sasse, Prolegom. in Aphraatis Sapientis Persae serm. homilet. Leipzig 1879; Forget, de vita et scriptis Aphraatis Sapientis Persae. Löwen 1882, enthält die lateinische Uebersetzung von hom. XXI; Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber. Gotha 1883.

2) Hiermit stimmt die unten gegebene Notiz des Barhebraeus genau.

3) Herzogs Realencyklop., 2. Aufl., Art. Mönchthum.

im Morgenland 360, im Abendland 380, zu suchen seien, in Widerspruch stehen, deren Abfassung durch Aphrahat und in den Jahren 337—345. Zur Begründung führt er an, dass die kirchliche Tradition nur einen Aphrahat kenne, der in der letzten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Edessa und Antiochien als Mönch gelebt habe und erst nach dem Jahre 400 gestorben sein könne; ferner sei es eine kirchengeschichtliche Unmöglichkeit, dass, wie von Aphrahat berichtet wird, ein Bischof zugleich Abt eines Klosters gewesen sei; endlich findet er in den „räthselhaften, dem Christenthum scheinbar widersprechenden und mit talmudischen Sagen sich berührenden Elementen“ unserer Homilien einen Grund gegen die Abfassung in der von ihnen selbst angegebenen Zeit und gegen ihre Authenticität.

Dem gegenüber ist zu bemerken ¹⁾, dass, wenn auch die kirchliche Tradition seither nur einen Aphrahat, der um das Jahr 400 gelebt hat, kannte, dies doch nichts beweist, da der Name Aphrahat, später Pharhaad, im Persischen ziemlich häufig ist. Ferner ist es keine kirchengeschichtliche Unmöglichkeit, dass Aphrahat als Bischof zugleich Abt eines Klosters war. Denn, wenn auch sonst in der christlichen Kirche Bischöfe, die aus Klöstern hervorgingen, damit zugleich ihr Kloster verliessen, so ist das doch in Syrien von jeher anders gewesen. Es gab allein bei den Jakobiten 21 Klöster, die zugleich Bischofssitze waren (Biblioth. orient. II. Diss. de Monophysit.: Notitia episcopatum Jacobitarum), zu denen auch das Kloster Mor Mattai gehört, als dessen Bischof Aphrahat bezeichnet wird: und in der arabisch geschriebenen Biographie des Isaak von Ninive, welche die Einleitung zu der arabischen Uebersetzung seiner Werke (Biblioth. Vatic. cod. Nitr. XXII) bildet, ist von seiner bischöflichen Zelle die Rede; ferner werden (Bibl. Orient. I. 419^a) als Vorsteher des Klosters Mor Mattai neben einander genannt der Bischof Christophorus und der Archimandrit Adaeus. Uebrigens ist die Nachricht, dass Aphrahat Abt eines Klosters gewesen sei, durchaus nicht sicher. (Vgl. S. XII ff.)

Die von Weingarten angeführten sagenhaften Elemente in den Homilien Aphrahats rühren von seiner Kenntniss rabbinischer Gelehrsamkeit her, die sich aus den religiösen Verhältnissen des

1) Vgl. Ryssel, Theolog. Literaturzeit. 1865 Nr. 16.

östlichen Syriens hinlänglich erklären lassen. Was nun die Anfänge des Mönchthums betrifft, so hat Keim („Aus dem Urchristenthum“ I, 7. S. 204 ff.) den Beweis geführt, dass dieselben spätestens um 330 zu setzen seien. S. hom. VI Anm. 1.

Der Verfasser wird in den Unterschriften der Homilien in verschiedener Weise genannt. Die 10. Homilie schliesst: Zu Ende sind des persischen Weisen erste Briefe, welches zehn an der Zahl sind. Hiermit stimmt wörtlich überein die Unterschrift unter der 22. Homilie in Handschrift A: Zu Ende sind die zwei und zwanzig Briefe des persischen Weisen, während uns die Unterschrift unter der 23. Homilie auch den einen Namen des Verfassers nennt: Zu Ende sind nun in dieser Schrift alle Briefe des Mor Jakob, des persischen Weisen, welches sind 22 an der Zahl nach dem Alphabet und eine über die Weinbeere. Ueber den Namen Aphrahat s. S. XVIII ff. Ueber das Verhältniss beider Namen, Aphrahat und Jakob, fehlt uns jede Nachricht. Wir werden aber wohl nicht fehlgehen, wenn wir ersteren als den ursprünglichen Namen des Verfassers ansehen, letzteren als denjenigen, den er, nach der Sitte der Syrer, sei es bei seinem Uebertritt zum Christenthum, sei es bei seinem Eintritt in den Mönchsstand, sei es bei der Uebernahme des Bischofsamtes angenommen hat.

Der Name Aphrahat in dieser seiner älteren und selteneren, und in seiner jüngeren und häufigeren Form Pharhaad, ist persischen Ursprungs. Aus der für unseren Verfasser gebräuchlicheren Form ܐܦܪܗܐܝܬ, Aphrahat (ܦܪܗܐܐܝܬ, Pharhaad, kommt für unseren Verfasser nur bei Barhebraeus vor) ist die griechische Form Ἀφραάτης geworden.

Ueber einen Aphrahat wird uns noch berichtet in dem alten syrischen Martyrologium, gesammelt vor dem Jahr 412, veröffentlicht von Wright in Journal of Sacred Literat. Oktob. 1865 u. Januar 1866. Derselbe wird hier erwähnt unter den alten persischen Märtyrern vor den Zeiten des Simeon Bar-Sabbä' und des Schahdōst, des 9. und 10. Bischofs von Seleucia und Ktesiphon. Er erduldet den Märtyrertod zur selben Zeit, da „der persische Weise“ seine letzten Homilien schrieb.

Theodoret ¹⁾ erwähnt einen Aphrahat, der, „weil er die Gott-

1) Philotheus s. hist. rel. ed. Schulze III, 2 (S. 1175—1185) und hist. eccl. ed. Gaisford IV, 25. 26.

losigkeit seiner Volksgenossen verflucht und eine fremde Religion seinem Vaterlande verkündigt habe“, aus Persien habe fliehen müssen und sich zuerst in Edessa und später in Antiochien niedergelassen habe, wo er um die Zeit 373—377 eine berühmte Unterredung mit dem arianischen Kaiser Valens gehabt habe, und er selbst (Theodoret) habe ihn dort als Knabe (also c. 400) besucht. Dieser von Theodoret erwähnte Aphrahat wird in der griechischen Kirche als Heiliger verehrt. Seinen Gedächtnisstag setzen die Menaea auf den 29. Januar¹⁾. In dem römischen Martyrolog. setzte Baronius seinen Gedächtnisstag auf den 7. April, worin ihm die Bollandisten gefolgt sind, (*Acta Sanctorum* für April t. I p. 664; Tillemont, *Mémoires* t. X p. 477; s. *Martyrologium Romanum* ed. noviss. 1845 p. 63: „In Syria sancti Aphraatis Anachoretæ, qui Valentis tempore Catholicam fidem virtute miraculorum adversus Arianos defendit“).

Der Versuch, unseren Verfasser mit einem dieser beiden angeführten Aphrahat zu identificiren, wäre ebenso gewagt und auch fruchtlos, wie derjenige, ihn mit einem der Märtyrer Namens Jakob unter König Sapur II. zu identificiren²⁾.

Der zweite Name unseres Verfassers, Jakob, hat zu einer Verwechselung Anlass gegeben, die sehr bald nach Abfassung unserer Homilien auftritt und erst durch die Ausgabe des syrischen Textes derselben durch Wright beseitigt worden ist. Unsere Homilien wurden nicht Jakob Aphrahat, sondern Jakob, dem Bischof von Nisibis, zugeschrieben.

Wir finden diesen Irrthum schon in der armenischen Uebersetzung, die um das Jahr 430 entstanden ist (s. unten). Wir finden ihn wieder bei Gennadius, Bischof von Massilia, der 490—495 den von Hieronymus angefangenen Katalog *De viris illustribus* fortgesetzt hat (s. unten). Da uns unsere Homilien zuerst in der armenischen Uebersetzung bekannt geworden sind, durch die Veröffentlichung des N. Antonellus (Rom 1756), kamen sie auch zuerst unter dem Namen des Jakob von Nisibis zu uns. Durch den von Wright herausgegebenen syrischen Text ist dieser Irrthum beseitigt. Hiernach sind die 10 ersten Homilien im Jahre 336/337, die 12 folgenden im Jahre 343/344, und die letzte erst im Jahre 345 geschrieben. Jakob von Nisibis dagegen ist schon

1) S. Ausgabe Venedig 1612.

2) Siehe Wright pref. S. 7.

im Jahre 338 gestorben, wie Bickell¹⁾ nachgewiesen hat. Nach dem Berichte Theodoret's ist Jakob von Nisibis auf der Synode zu Nicäa als eifriger Gegner des Arius aufgetreten. Dies wäre von Aphrahat keineswegs zu erwarten gewesen (s. hom. XVII). Auch kann Nisibis nicht der Abfassungsort unserer Homilien sein (vgl. S. XX, Anm. 2).

Ueber das Leben unseres Verfassers fehlt uns jede geschichtliche Nachricht. In hom. XXII Schluss²⁾ spricht unser Verfasser selbst sich folgendermassen aus: „Wenn jemand sagen wird, diese Reden hat ein Beliebiger geschrieben, so möge er sie nur ernstlich studiren — sich um den Verfasser zu bekümmern, wird nicht von ihm verlangt. Auch ich habe nach meiner Wenigkeit dieses geschrieben als ein Mensch, der von Adam geboren und von der Hand seines Gottes gemacht ist, der ich ein Schüler der heiligen Schriften bin“.

Der älteste und einzige Zeuge, Georg³⁾, Bischof der Araber, kennt weder den Namen, noch das kirchliche Amt Aphra-

1) Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, introd. p. 20: Quod ad Nisibin attinet, quatuor eius episcopi sibi invicem succedentes commemorantur Jakobus, Babu, Vologeses, Abraham. De tempore mortis S. Jacobi scriptores non inter se conveniunt. cum Chronicon Edessenum et Dionysius Telmachrensis eum a. 338 defunctum esse statuunt, Theodoretus autem, Philostorgius aliique recentiores eum adhuc a. 350 in obsidione Nisibis superstitem fuisse affirmant. E nostris hymnis certo demonstrari potest eum a. 338 mortuum esse. Nam non solum commemoratur, secundam obsessionem a. 346 sub Babu accidisse (13. 2. 17) et sub eodem bellum Persicum gestum esse (13, 4—9, 14—15), sed etiam expresse dicitur, sub Jacobo pacem fuisse et nonnisi una eum ipsius fine finitam esse (13, 15). Ergo Jacobus post a. 338 vixisse non potest. . . Haec certa de morte Jacobi definitio eo quoque nomine valde commendatur, quod pro certo probat hunc sanctum infami illi Arianorum synodo Antiochenae a. 341 minime adfuisse.

2) Vgl. hom. XXII S. 367.

3) Zum erstenmal wurde der syrische Text des Briefs Georgs, Bischofs der Araber, herausgegeben von De Lagarde, *Analecta Syriaca* p. 108 ff. (vgl. Cowper, *Syriac Miscellanies* p. 61 ff.), zum erstenmal übersetzt von Lic. theol. Dr. V. Ryssel „Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert“, Gotha 1853. Den auf Aphrahat und seine Homilien bezüglichen Theil des syrischen Textes hat Wright in seiner Einleitung zum syr. Text unserer Homilien S. 19—37 abgedruckt. Die deutsche Uebersetzung hiervon lassen wir unten folgen.

hats. Er nennt ihn durchweg „den persischen Weisen“ und weiss nicht, ob er in Nisibis oder einer anderen benachbarten Stadt gelebt habe. Er schreibt am Anfang seines Briefs, den wir, soweit derselbe Aphrahat und seine Homilien betrifft, in deutscher Uebersetzung unten folgen lassen: „Was den Mann betrifft, der den Beinamen ‚der persische Weise‘ führt, und der eine Schrift in Briefen über verschiedene Gegenstände verfasst hat, wer dieser persische Weise war, d. h. welches sein Axioma d. i. sein Rang in den kirchlichen Ordnungen war, oder welches sein Name oder sein Wohnsitz war, können wir nicht mit Sicherheit sagen. Denn er hat uns weder selbst dieses oder eins von diesen mitgetheilt in seiner Schrift, die er geschrieben hat, noch haben wir es an einer anderen Stelle bis jetzt geschrieben gefunden, auch haben wir es von niemandem, der es genau wusste, erfahren können“.

Doch können wir Folgendes aus den Homilien mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit schliessen ¹⁾. Was zunächst das Alter unseres Verfassers betrifft, so nennt er uns in seinen Homilien nur die Abfassungszeit derselben, und zwar zum Theil nach Monaten genau. Es sind die Jahre 336 337—345. Daraus aber, dass unserem Verfasser von einer Synode der Auftrag wird, im Namen derselben ein Sendschreiben an christliche Gemeinden zu richten (s. hom. XIV), ferner aus der ganzen Art, wie Aphrahat zu den Lesern seiner Briefe redet (vgl. insbes. hom. VI. X. XXII S. 366 u. A.), endlich aber hauptsächlich aus der grossen Kenntniss der heil. Schrift, die er in seinen Homilien bekundet, dürfen wir wohl mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass Aphrahat zur Zeit der Abfassung seiner Homilien schon im vorgerückteren Lebensalter gewesen sein muss. Die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, hätten wir als Zeit seiner Geburt ungefähr das Jahr 280 anzunehmen ²⁾.

Schon Georg, Bisch. d. Ar., weist darauf hin, dass die zu seiner Zeit verbreitete Meinung, Aphrahat sei ein Schüler Ephräms des Syrers gewesen, nicht blos durch den Charakter der Lehre, die bei beiden verschieden ist, sondern auch durch das Alter Aphrahats ausgeschlossen sei. Wenn auch Ephrä

1) Vgl. auch den Brief Georgs, Bischofs d. Araber, Cap. 1.

2) Vgl. Sasse S. 7.

vielleicht irgend eine Zeit lang gleichzeitig mit dem Leben des persischen Schriftstellers oder auch mit dem Leben und der Lehrthätigkeit desselben gelebt habe, so könne dies nur in der Weise der Fall gewesen sein, dass Ephräm noch ein Knabe war, als der persische Schriftsteller schon im besten Mannesalter stand¹⁾.

Ueber die Abstammung unseres Verfassers enthalten unsere Homilien keine direkten Angaben. Die Bekanntschaft mit rabbinischer Gelehrsamkeit und jüdischen Traditionen, die an vielen Stellen unserer Homilien auftritt²⁾, und der Gegensatz gegen das Judenthum, der besonders in einigen Homilien des 2. Theils (hom. XI—XXII) unserer Sammlung stark hervortritt, könnte dazu verleiten, an eine Abstammung aus dem Judenthum zu denken. Dies ist aber nicht bloß durch den persischen Namen unseres Verfassers, sondern noch mehr durch Stellen, in denen sich derselbe im Gegensatz zu den Juden als Heidenchristen kennzeichnet, so z. B. hom. XVI, § 5; XVII, § 8, ausgeschlossen. Diese beiden genannten Stellen, besonders die letztere, sind es zugleich, die uns mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lassen, dass die Eltern Aphrahats noch dem Heidenthum angehört haben, und dass dieser selbst nicht mehr in den Jahren der Kindheit war, da er zum Christenthum übertrat.

Die eben angeführte Bekanntschaft mit rabbinischer Gelehrsamkeit und jüdischen Traditionen berechtigt uns zu der Vermuthung, dass unser Verfasser seine wissenschaftliche Ausbildung unter dem direkten Einfluss jüdischer Gelehrten gewonnen hat.

1) Vgl. S. XXXIX f.

2) So lässt er nach rabbinischen Traditionen die Römer von Esau abstammen (hom. V § 10). Er führt nach derselben Quelle an, dass Hieram, der König von Tyrus, 440 Jahre regiert habe (hom. V § 7, dass Kain wegen der Ermordung des Abel den Fluch für 7 Geschlechter empfangen habe (hom. IX § 6). In den chronologischen Daten der XXIII. Homilie ist er rabbinischen Traditionen gefolgt, insbes. dem Targ. Jonathan zu 2. Mos. 12, 40. Auch Georg, Bisch. d. A., bemerkt am Schluss des 3. Cap. seines Briefs: „Wisse deshalb, o du Freund der Belehrung, dass der persische Schriftsteller nach der Ueberlieferung der Schriften der Juden alle seine Berechnungen machte und nicht nach der Ueberlieferung der LXX oder nach der Ueberlieferung der Samaritaner, wie du auch selbst vorher geschrieben hast“. Vgl. Sasse S. 11 Anm. Vgl. S. XLIX f. Siehe S. 352. 392. Die eulogische Formel: „Sein Gedächtniss sei in Segen“, die Aphrahat braucht (z. B. S. 357), ist die bei den Juden übliche: 

Im Uebrigen finden wir in unseren Homilien noch soweit Auskunft über das Leben Aphrahats, als aus einigen Stellen mit Sicherheit hervorgeht, dass er dem Mönchsstande und dem Clerus angehört habe. Schon der Araberbischof Georg schreibt (Cap. I): „Dass er ferner auch ein Mönch war und dem kirchlichen Clerus zugehörig, ist aus seinen eigenen Worten zu erkennen. Zunächst dass er ein Mönch war, thut er kund in dem Briefe, welcher überschrieben ist: Unterweisung über die Bundesbrüder (hom. VI) — denn so wurden damals die Mönche benannt, zugleich auch mit dem Ausdruck ‚Einsiedler‘ — indem er darin also schreibt: ‚Nun ist dieser Rath passend und gut, den ich mir selbst wie auch euch gebe, meine Lieben, für die Einsiedler, welche nicht Weiber nehmen, und für die Jungfrauen, welche keinen Männern angehören, und für die, welche die Heiligkeit lieben, ist es recht, passend und schön, dass, wenn es auch jemandem Zwang kostet, er allein bleibe. Und so ist es schön für ihn zu wohnen, wie geschrieben ist im Propheten Jeremia: Es ist gut für einen Mann, dass er das Joch trage in seiner Jugend und sitze einsam und schweige, weil er dein Joch auf sich genommen hat. Denn so ist es schön, mein Lieber, dass, wer das Joch Christi trägt, es in Reinheit bewahre.‘ Diese Stelle zeigt, dass der sogenannte persische Weise ein Mönch war. Dass er aber dem kirchlichen Clerus beigeordnet war, zeigen meiner Ansicht nach die Worte, welche er am Anfang seines Briefes oder seiner Abhandlung geschrieben hat, die überschrieben ist: Ueber den Streit und die Spaltungen, welche an jeglichem Ort entstanden sind in Folge des Stolzes und Hochmuths, und über den Wettstreit um die Herrschaft (hom. XIV); dieselben lauten also: Wir alle, indem wir hier versammelt sind, haben uns entschlossen, diesen Brief an alle unsere Brüder, die Cleriker, an jeglichem Ort zu schreiben, wir die Bischöfe und Presbyter und Diakonen und die ganze Kirche Gottes mit allen ihren Kindern an jeglichem Ort, die bei uns sind. Unseren geliebten und verehrten Brüdern, den Bischöfen und Presbytern und Diakonen sammt allen Kindern der Kirche, die bei euch sind, und dem ganzen Volke Gottes, das zu Salk und Ktesiphon und an jeglichem Orte ist, durch unseren Herrn und unseren Gott und unseren Lebensspender, der durch seinen Gesalbten uns lebendig gemacht hat und uns mit sich versöhnt hat, vielen Frieden!“

Siehe, hierdurch thut er kund, dass er dem Clerus beigeordnet war, wie wir gesagt haben. Wo er aber lebte, in der Stadt Nisibis, wie einige gesagt haben, oder an einem anderen Orte in jenen Gegenden, thut er ganz und gar nicht kund“.

Zu dem, was der Araberbischof Georg über den Mönchsstand Aphrahats sagt, tritt noch als Bestätigung hinzu die Art und Weise, wie dieser hom. VII, § 11 von den ܥܕܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ, den „Einsiedlern, Bundesbrüdern und Heiligen“, und hom. XVIII, § 1 ff. von ܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ, „denen, die in Jungfräulichkeit und Heiligkeit stehen“, redet und sich dabei einschliesst.

Ueber die Würde und den Rang Aphrahats in den kirchlichen Aemtern, worüber dem Araberbischof Georg nichts bekannt war, kommt uns von anderer Seite eine Nachricht zu. In einer Handschrift des britischen Museums fand Wright die Randbemerkung (von Wright bekannt gegeben in Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, London 1871 II pag. 401 col. 2, also 2 Jahre nach der Ausgabe unseres syr. Textes): Aphrahat, der Weise, ist Jakob, der Bischof des Klosters Mor Mattai.

Dass Aphrahat wirklich ein höheres kirchliches Amt bekleidet und sich zugleich durch hervorragende Begabung ausgezeichnet haben muss, können wir schon daraus schliessen, dass er von einer Synode den Auftrag erhält, in ihrem Namen ein Sendschreiben an die Cleriker und Christengemeinden zu richten (hom. XIV). Und wenn Aphrahat in derselben hom. § 15 von „der heiligen Auflegung der Hände, welche die Menschen von uns nur zur Bestätigung der Priesterweihe empfangen“, spricht, so konnte er so doch wohl nur reden, wenn er selbst Bischof war. Hierzu stimmt ganz die Art und Weise, wie er bes. hom. VI und X zu den Clerikern und „Hirten“ redet und sie ermahnt. Nur ein Mann in einem hervorragenden kirchlichen Amt konnte schreiben wie unser Verfasser (hom. XXII S. 366): „Denn was in diesen Kapiteln geschrieben steht, ist nicht nach der Ansicht eines einzelnen Mannes geschrieben und auch nicht zur Belehrung eines einzelnen Lesers, sondern nach der Ansicht der ganzen Gemeinde und zur Belehrung über den ganzen Glauben“.

Ueber die Abfassungszeit unserer Homilien enthalten diese

selbst mehrere direkte Angaben. Was Weingarten¹⁾ gegen die Möglichkeit dieser Abfassungszeit sagt, findet seine Widerlegung in dem, was wir oben über Weingartens Bedenken gegen die Abfassung unserer Homilien durch Aphrahat angeführt haben.

Zunächst ist es die Unterschrift am Schlusse der XXII. Hom., die uns die Abfassungszeit der 22 ersten Homilien nennt. Hom. XXII, Schluss: „Diese 22 Reden habe ich nach den 22 Buchstaben geschrieben. Die 10 ersten habe ich im Jahre 648 nach der Regierung Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien, geschrieben, wie am Schlusse derselben bemerkt ist (= a. d. 336,37; die Bemerkung, auf die sich Aphrahat hier beruft, fehlt in unseren Handschriften), und diese 12 letzten habe ich im Jahre 655 des Reichs der Griechen und Römer, nämlich des Reichs Alexanders, und im 35. Jahre des persischen Königs geschrieben (= a. d. 343,344).

Sodann finden wir noch in einzelnen Homilien genauere Angaben über deren Abfassungszeit. Hom. V nennt uns in § 5 als ihre Abfassungszeit das Jahr 648 aer. Seleuc. = 337 (s. S. 74 Anm. 2). Aus dem Inhalt dieser Homilie können wir ferner mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass die Abfassung derselben in die Sommermonate des Jahres 337 fällt (s. S. 69, Anm. 1).

Am Schluss der XIV. Hom. finden wir die Angabe: Dieser Brief ist geschrieben im Monat Schebat (= Februar) des Jahres 655 der Regierung Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien (= a. d. 344), und im Jahre 35 Schaburs, des Königs von Persien (reg. 309—379).

In Hom. XXI (S. 333) nennt uns Aphrahat als das Jahr der Gegenwart, von dem aus er seine Berechnungen anstellt, das Jahr 655 der Regierung Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien (= 343,344).

Die XXIII. Hom. schliesst mit der Bemerkung: „Ich habe dir diesen Brief geschrieben, mein Lieber, im Monat Ob²⁾ des Jahres 656 der Regierung Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien, und im Jahre 36 Schaburs, des Königs von Persien,

1) In Herzog's Realencyklop. Art. „Mönchthum“.

2) Der Monat Ob ist nach der Rechnung der Juden, die das Jahr mit dem Oktober anfangen, der 11. Monat des Jahres, entspricht also unserem August.

der die Verfolgung veranstaltete, im 5. Jahre, seitdem die Gemeinden ausgerottet wurden, im Jahre, da das grosse Morden der Blutzengen im östlichen Lande war, nachdem ich die 22 Kapitel geschrieben hatte, die nach dem Alphabet geordnet sind.*

Hiernach wären die zeitlichen Grenzen, innerhalb deren wir die Abfassung unserer Homilien zu setzen hätten, zweifellos gegeben: Es ist die Zeit von 336, 37¹⁾ bis zum August des Jahres 345.

Dagegen geben uns unsere Homilien solche sichere Nachricht nicht über den Ort ihrer Entstehung. Wenn die oben bereits mitgetheilte Notiz, die Wright als Randbemerkung in einer der syrischen Handschriften des Brit. Mus. gefunden hat, nämlich „Aphrahat, der Weise, ist Jakob, der Bischof des Klosters Mor Mattai“, uns zuverlässige geschichtliche Nachricht brächte, dann wäre hiermit die Frage nach dem Abfassungsort unserer Homilien beantwortet. Da Aphrahat, wie wir mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen (s. oben), dieselben in den späteren Jahren seines Lebens geschrieben hat, so würde er sie dann sicher als Bischof, und zwar im Kloster Mor Mattai geschrieben haben. Die vorhandenen Nachrichten über dieses Kloster machen uns aber den geschichtlichen Werth obiger Notiz fraglich.

Das Kloster Mor Mattai, etwa 4 Stunden nördlich von den Ruinen des alten Ninive, gegenüber dem jetzigen Mosul, auf einem Berge der Höhen von Makluba, mit Namen Elphaph oder auch Chuchta, gelegen, ist jetzt noch vorhanden und ist in den Händen der Jakobiten. In diesem Jahrhundert ist das Kloster besucht worden von Rich (13.—16. Dezember 1820), der uns eine genaue Beschreibung desselben mit seiner Umgebung gibt²⁾, und von Badger³⁾ (Oktober 1843), der uns zugleich eine Ansicht des Klosters und einen Grundriss der Klosterkirche gibt.

Ueber die Entstehung des Klosters liegen uns verschiedene Nachrichten vor. Nach der einen Nachricht ward dasselbe im Jahre 334 gegründet durch Mor Mattai, einen Gefährten des

1) Da der Anfang des Jahres nach der Rechnung der aer. Seleuc. nicht mit dem Anfang unseres Jahres zusammenfällt (vgl. vor. Anm.), so fällt das Jahr 645 gr. in die beiden Jahre 336/337 unserer Zeitrechnung

2) S. Ritter, Erdkunde IX S. 732 ff.

3) Badger, The Nestorians and their Rituals I S. 96 f.

Texte und Untersuchungen III, 3. 4.

**

Georgios, der vor Diocletians Christenverfolgung hierher floh. Er heilte durch Gebete die kranke Tochter Havla des damaligen Königs von Assyrien und erhielt so die Erlaubniss zum Bau des Klosters. Nach einer anderen Nachricht, die uns Assemani berichtet, wurden zur Zeit Schaburs, Königs von Persien (welches, I., II. oder III.?), zwei Convente, Ninive benachbart, in Assyrien errichtet, das eine von St. Matthäus auf dem Berge Elphaph, und dieses ward von Jakobiten bewohnt. Das andere wurde von St. Jona gestiftet und mit Nestorianern besetzt ¹⁾. Eine dritte Nachricht, in syrischen Märtyrerakten enthalten ²⁾, berichtet uns Folgendes: In Folge der Verfolgungen Julians Apostat in Persien wanderten die Mönche nach verschiedenen Richtungen hin aus. Ein Asket von diesen, der durch seine Heilungen und Wunderkuren sehr berühmt geworden war, Namens Mattai, wanderte, begleitet von anderen Klosterbrüdern, in die Diöcese Ninwē aus, weil die Christen dazumal im Perserreiche Ruhe hatten. Er liess sich auf einem grossen und mächtigen Gebirge daselbst nieder, und lange dauerte es nicht, bis sich der Ruhm des heiligen Herrn Mattai auch dort verbreitet hatte. Die Mönche, die um ihn waren, hatten ihren Lebensunterhalt von den Kuren, die Mattai bei den Christen, die zu ihnen kamen, verrichtete. Als im weiteren Verlauf Behnam und seine Schwester Sara von Mattai getauft und von ihrem Vater hingerichtet waren, baute dieser, schliesslich selbst bekehrt, für Herrn Mattai das Kloster auf dem Berge, d. h. dem Berge Alpheph, nach den Tausenden (= Alphajeh) von Mönchen genannt, die auf dem Gebirge, theils in Felsspalten, theils in Höhlen, theils in Höfchen, d. h. Hürden, wohnten.

Die letzte dieser Nachrichten, und wahrscheinlich doch wohl auch die zweite, welche die Gründung des Klosters Mor Mattai nach den Lebzeiten des Verfassers oder doch sicher nach Abfassung unserer Homilien setzen, schliessen beide aus, dass Aphrahat Abt dieses Klosters gewesen sein könne. Gründe, die dem einen oder dem anderen der drei vorliegenden Berichte den Vorrang geben würden, finden wir weder in den Berichten selbst,

1) Rich in Ritters Erdkunde IX S. 732 ff.

2) Brit. Mus. Ms. Add. 12, 174 fol. 347 vers. S. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer S. 9.

noch ausserhalb derselben. Die Frage, ob Aphrahat Abt des Klosters Mor Mattai gewesen sein könne, ist nicht bloss von der Glaubwürdigkeit der Nachrichten über dieses Kloster, sondern auch von der Frage abhängig, ob zur Zeit Aphrahats das Mönchsleben schon so weit entwickelt war, dass sich die Mönche zu gemeinsamem Leben in Klöstern vereinigten. Bis jetzt liegt keine sichere Antwort auf diese Frage vor. In unsern Homilien, insbesondere in hom. VI „Von den Bundesbrüdern“, finden wir keine Nachrichten, die zur Beantwortung dieser Frage dienen könnten (s. hom. VI, Anm. 1). Hiernach müssen wir auch die Frage, ob Aphrahat Abt des Klosters Mor Mattai gewesen sei, unbeantwortet lassen.

Welche Anhaltspunkte zur Bestimmung ihres Entstehungsortes geben uns nun die Homilien selbst? In der bereits mitgetheilten Unterschrift der 22. Homilie gibt uns Aphrahat die Zeitbestimmung nach den Regierungsjahren „des persischen Königs“; und in der Unterschrift der 23. Homilie gibt uns Aphrahat als Abfassungszeit derselben an: „Das 36. Jahr Schaburs, des Königs von Persien, der die Verfolgung veranstaltete, im 5. Jahre, seitdem die Gemeinden ausgerottet wurden, im Jahre, da das grosse Morden der Blutzengen im östlichen Lande war“. In der Unterschrift der 14. Homilie giebt uns Aphrahat als Abfassungszeit der letzteren das 35. Jahr Schaburs, des Königs von Persien, an.

Aus diesen Zeitbestimmungen nach den Regierungsjahren des persischen Königs Schabur können wir wohl mit Sicherheit schliessen, dass der Verfasser dem persischen Reiche selbst angehört hat. Denn bei dem Verhalten Schaburs gegen die Christen, wie es in der eben angeführten Unterschrift angegeben ist, und bei der Gesinnung, wie sie Aphrahat in der 5. Homilie gegen Schabur und sein Reich ausspricht, hätte unser Verfasser gewiss nicht seine Zeitbestimmung nach den Regierungsjahren dieses Königs gegeben, wenn er nicht selbst seinem Reich angehört hätte. Ferner macht nicht bloss die Abfassung unserer Homilien in syrischer Sprache, sondern ganz besonders der Charakter der Sprache in unsern Homilien es uns zur Gewissheit, dass diese in dem syrisch redenden Theil des persischen Reichs entstanden sind. Die Sprache unserer Homilien ist rein von den sonst bei den Syrern so beliebten Fremdwörtern, und

ihre Syntax hat eine solche specifisch semitische Form, dass Noeldeke (Mandäische Grammatik, Halle 1875, p. XXI) behauptet, dass, wer eine syrische Syntax schreiben wolle, sich hauptsächlich an Aphrahat halten müsse. Eine auffallende Erscheinung ist ferner, dass in unsern Homilien die Arianischen Streitigkeiten, die zur Zeit der Abfassung unserer Homilien ganz Westsyrien in Bewegung setzten, mit keinem Wort erwähnt werden. Am Schluss der XXIII. Homilie spricht er von der diokletianischen Verfolgung, die gerade die römischen Länder in Asien besonders betraf, als der „über unsere Brüder im Westen in den Tagen Diokletians verhängten Verfolgung“. Dies Alles macht es wahrscheinlich, dass wir den Abfassungsort unserer Homilien in Ostsyrien zu suchen haben. Eine Bestätigung findet dieses dadurch, dass Aphrahat gegen die gnostischen Sekten der Marcioniten, Valentinianer und Manichäer, die zu seiner Zeit in Ostsyrien blühten¹⁾, polemisirt.

Hiernach lassen uns unsere Homilien selbst als ihre Heimath den unter persischer Oberhoheit²⁾ stehenden Theil von Ostsyrien erkennen. Da das Kloster Mor Mattai in diesem Theil Syriens gelegen ist³⁾, so würde demnach der Inhalt unserer Homilien selbst nicht gegen die Annahme dieses Klosters als ihres Abfassungsortes sein⁴⁾.

Unsere Homilien nennen sich selbst mit den verschiedensten Namen. Die Ueberschriften der einzelnen Homilien bezeichnen diese als ܕܡܘܨܪܐ , demonstratio, institutio, Unterweisung, Abhandlung, Belehrung⁵⁾. In dem Texte selbst werden sie bezeichnet

1) hom. III, § 6. hom. VI, § 15. hom. XXIII, S. 409 f.

2) Nisibis, das der Araberbischof Georg nennt, ist also ausgeschlossen, denn dies kam erst in dem schimpflichen Frieden Jovians 364 an das neupersische Reich.

3) Mosul mit seiner Umgebung ist schon von Ardašir I, dem ersten der Sasaniden-Könige, ums Jahr 230 erobert worden.

4) Nöldeke (in „Göttingische gelehrte Anzeigen“ S. 1530) glaubt auch in gewissen Spracherscheinungen bei Aphr. Eigenthümlichkeiten der Sprache der Ostsyrer erkennen zu dürfen, z. B. dass sich bei Aphr. keine der längeren Perfect- und Imperativformen auf N findet, wie ܩܥܘܢܐ in der 3. pl. m. Perf., 2. pl. m. Imper., ܩܥܘܢܐ in der 3. pl. f. Perf., ܩܥܘܢܐ in der 1. pl. Perf.

5) Ebenso hom. XXII Schluss.

als ܟܢܥܢܝܢ ¹⁾, Reden, ܟܘܠܘܢܝܢ ²⁾, Briefe, ܟܘܠܘܢܝܢ ³⁾, Schriften, Bücher, ܟܘܠܘܢܝܢ ⁴⁾ oder nach B ܟܘܠܘܢܝܢ , Erinnerungen.

Diese Bezeichnungen kehren bei späteren syrischen Schriftstellern, von denen unsere Homilien erwähnt werden, wieder. Der Araberbischof Georg nennt sie in seinem Brief an den Presbyter Jesus ܟܘܠܘܢܝܢ und ܟܘܠܘܢܝܢ ; beide Bezeichnungen finden wir bei Gregorius Barhebraeus ⁵⁾; Ebedjesus Sobiensis ⁶⁾ nennt sie ܟܢܥܢܝܢ .

Die Bezeichnung ܟܘܠܘܢܝܢ , Bücher oder Schriften, ist die allgemeinste. Die Bezeichnung ܟܘܠܘܢܝܢ , Erinnerungen, nennt uns den Zweck, den die Homilien für den Leser haben. Die beiden Bezeichnungen ܟܘܠܘܢܝܢ und ܟܢܥܢܝܢ , Untersuchungen oder Abhandlungen, und Reden oder Homilien, nennen uns die Form der Darstellung, während uns die Bezeichnung ܟܘܠܘܢܝܢ , Brief, die äussere Form nennt, in die der Verfasser seine Abhandlungen oder Reden gekleidet hat.

Der Verfasser gibt uns nämlich die Homilien als Antwort auf einen Brief, in dem ein uns Unbekannter ihm über verschiedene Gegenstände des Glaubens um Rath fragt. Dieser Brief ist in der Ausgabe des syrischen Textes von Wright und dem entsprechend auch in der vorliegenden Uebersetzung den Homilien vorgedruckt. In den der Ausgabe von Wright zugrunde liegenden Manuscripten sind uns nur Bruchstücke dieses Briefes erhalten; Ms B bietet uns nur wenige Zeilen, und Ms A enthält den Brief von der 6. Zeile an. In der armenischen Bearbeitung mit der lateinischen Uebersetzung unserer Homilien ist uns der ganze Brief erhalten. Die im Syrischen fehlenden 5 ersten Zeilen mit der Ueberschrift haben wir in der Anmerkung ⁷⁾ aufgenommen.

In der armenischen Uebersetzung trägt dieser Brief die Ueberschrift: „Brief unseres heiligen Gregor Illuminator an den heiligen Jakob, Bischof von Nisibis“. Gregor Illuminator, dessen Wirksamkeit in das letzte Drittel des 3. Jahrhunderts fällt, kann

1) hom. X § 5. hom. XXII Schluss.

2) S. den Anfang der 1. Homilie. Ueberschrift der hom. X u. A.

3) hom. X § 7.

4) hom. X § 5.

5) Greg. Barhebraeus, Chron. eccles. ed. Abbeloos III, p. 33; I, 85.

6) Bibl. or. Clement. Vat. III, I. S. 85.

7) S. 1, Anm. 1.

unmöglich der Schreiber unseres Briefs sein. Man darf aber aus dieser in der armenischen Uebersetzung sich findenden Ueberschrift schliessen, dass der Schreiber des Briefs Gregor geheissen hat¹⁾. Wie die armenische Uebersetzung für unseren weniger bekannten Jakob-Aphrahat ohne weiters den bekannteren Jakob, Bischof von Nisibis, gesetzt hat, so erkannte sie in dem sonst nicht näher bezeichneten Gregor sofort den berühmten Apostel der Armenier, Gregorius Illuminator.

In der uns vorliegenden Sammlung der 23 Homilien lassen sich deutlich drei Abtheilungen unterscheiden. Zunächst bilden die 22 ersten Homilien ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Die 23. Homilie ist erst, nachdem diese Sammlung zum Abschluss gekommen war, aus einer besonderen Veranlassung entstanden. Dass die 22 ersten Homilien nach der Absicht Aphrahats ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden sollten, erkennen wir schon aus der alphabetischen Ordnung derselben, ferner aus dem Schluss der XXII. wie der XXIII. Homilie. Letztere ist ein Jahr nach Abschluss der Sammlung der 22 ersten Homilien aus Anlass der von König Schabur über die Christengemeinden verhängten Verfolgungen, als Antwort auf einen an Aphrahat gerichteten (uns nicht mehr erhaltenen) Brief, geschrieben und gibt Antwort auf mehrere, durch die Verfolgungen veranlasste Fragen²⁾.

Die Sammlung der 22 ersten Homilien zerfällt wieder in zwei Abtheilungen, nämlich hom. I—X und hom. XI—XXII. Diese Trennung ist von dem Verfasser selbst deutlich angegeben in dem Schluss der X. und der XXII. Homilie: Beide Abtheilungen gehören verschiedenen Abfassungszeiten an, hom. I—X dem Jahre 336/37 p. Chr., hom. XI—XXII dem Jahre 343/44 p. Chr. Auch in ihrem Inhalt sind beide Abtheilungen verschieden. In den Homilien der 2. Abtheilung mit Ausnahme von hom. XIV, XX und XXII polemisiert Aphrahat gegen die Juden, während in der 1. Abtheilung diese Polemik vollständig fehlt.

Dass diese beiden Abtheilungen, hom. I—X und hom. XI—XXII, auch in 2 Bände getheilt im Umlauf waren, sehen wir aus Handschrift B und *B* und aus der unten mitzutheilenden Notiz des Ebedjesus Sobiensis.

1) Vgl. auch Sasse S. 9.

2) Siehe Anfang der XXIII. Homilie.

Die alphabetische Ordnung¹⁾, die wir bei den 22 ersten Homilien finden, d. h. die Einrichtung, dass jede derselben mit einem der 22 Buchstaben nach der Reihenfolge des syrischen Alphabets beginnt, ist eine bei semitischen Schriftstellern öfters vorkommende Form²⁾. Dass diese Ordnung bei unseren Homilien von Aphrahat selbst herrührt, ersehen wir aus dem Schluss der X., XXII. und XXIII. Homilie. Am Schluss der X. Homilie nennt uns der Verfasser auch den Grund der Anwendung derselben: „Diese zehn Schriften, die ich dir geschrieben habe, hängen unter einander zusammen und sind eine auf die andere gebaut, trenne sie nicht von einander; von Aleph bis Jud habe ich dir geschrieben, einen Buchstaben nach dem anderen“.

Verfolgen wir nun die Geschichte unserer Homilien in der christlichen Kirche, so finden wir in ihrer Heimath, der syrischen Kirche, nur wenige Spuren ihrer Benutzung und ihres Einflusses. Von den syrischen Schriftstellern, deren Schriften uns erhalten sind, ist der älteste, bei dem wir eine Benutzung unserer Homilien und Anklänge an dieselben finden, Isaak von Antiochien (in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts)³⁾.

Der älteste Zeuge in der syrischen Kirche, der unseren Verfasser und seine Homilien ausdrücklich erwähnt und bespricht, ist der Araberbischof Georg in seinem bereits angeführten Brief an den Presbyter Jesus⁴⁾.

Bei dem syrischen Lexicographen Jesu Bar Bahlul (10. Jahrh.) finden wir die Notiz unter dem Namen Aphrahat: „dass der im Buch vom

1) In der armenischen Bearbeitung ist diese alphabetische Ordnung selbstverständlich nicht mehr erkennbar. Die 19 Homilien, die wir in der armenischen Bearbeitung noch haben, sind hier auch in anderer Reihenfolge aufgeführt, als im syrischen Text.

2) S. Psalm 25. 34. 37. 111. 112. 119—145. Klage. 1—4. Prov. 31, 10—31. Lucubrationes alphabetico ordine digestas Ephraemus scripsisse perhibetur ab Ebedjesu. Assem. Bibl. or. T. I. p. 58. 59. 59. T. III. P. I. p. 63.

3) S. Bickell S. 22. S. Isaaci Antiocheni, doctoris Syrorum, opera omnia ed. G. Bickell. T. I. Gissae 1873. Vgl. insbes. Isaaks Gedicht über das Paschafasten (I, p. 251 ff.) V. 50—70 und 115 ff. mit hom. III § 2. 3 f.; ferner: Carm. VIII (I, p. 85 ff.) V. 1280 f. mit hom. I § 10.

4) S. Einleitung S. XI, Anm. 3. Der Brief ist im Jahre 714 p. Chr. geschrieben.

Paradies erwähnte Aphrahat nach der Ueberlieferung der persische Weise sei ¹⁾“.

Elias Bersinaeus (11. Jahrh.) führt die genealogischen Zahlen Aphrahats aus der XXIII. Hom. (S. 474 des syr. Textes) an mit den Worten: ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ, „die Jahre des Hauses Adam nach der Berechnung Aphrahats, des persischen Weisen“ ²⁾.

Gregorius Barhebraeus (+ 1286) (Chronic. eccl. ed. Abbe-loos et Lamy, Lovan. 1877 III p. 33) schreibt: ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ „Und zu seiner Zeit (nämlich des Bischofs Papa von Seleucia) war bekannt der persische Weise, dessen Namen Pharhaad ist, der ein Buch „der Ermahnung“ in syrischer Sprache geschrieben hat und 22 Briefe nach dem Alphabet.“ Die Schrift ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ, der Ermahnung, die Aphrahat nach Barhebraeus geschrieben haben soll, ist wohl unsere XXIII. Homilie „von der Weinbeere“, da Barhebraeus sie von den 22 in alphabetischer Ordnung geschriebenen Homilien trennt. Der angeführte Titel würde mehr der XIV. Homilie ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ entsprechen ³⁾.

Wright ⁴⁾ führt noch die Stellen Barhebr. Chron. eccl. I, 85 an: ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ „Es ist auch bekannt der weise Buzitis, der persische Weise, welcher ist rechtgläubig und ein Buch Unterweisungen geschrieben hat“. Wright meint, Buzitis sei durch einen Irrthum, vielleicht nur durch einen Schreibfehler eines Abschreibers, aus ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ entstanden. Es war dies an sich schon sehr unwahrscheinlich. Sasse ⁵⁾ hat die richtige Erklärung gefunden. In den Handschriften von Barhebr. oper. in Cambridge u. Oxford heisst die Stelle: ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ (cod. Oxon. ܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ); Barhebraeus hat also Buzitis von

1) Smith, thesaur. syriac. I, Col. 350.

2) S. Handschrift des Brit. Mus. Add. 7197 Chronic. fol. 3a Vgl. Wright pref. S. 38.

3) Vgl. Sasse S. 14. Forget S. 137.

4) Wright, Pref. S. 2 f.

5) Sasse S. 6, Anm. 5.

versus gentes; de constructione tabernaculi; de gentium conversatione; de regno Persarum; de persecutione Christianorum. Composuit et Chronicon minoris quidem Graecorum curiositatis, sed majoris fiduciae etc.“

Diese Aufzählung der Abhandlungen bei Gennadius lässt keinen Zweifel darüber, dass sich dieselbe auf unsere 23 Homilien bezieht. Die Aenderungen in der Reihenfolge und in den Ueberschriften, die zum Theil nur ungenau den Inhalt der Homilien wiedergeben, machen es uns wahrscheinlich, dass Gennadius letztere nicht selbst vor Augen gehabt, sondern nur nach Hörensagen über sie berichtet hat. Sasse¹⁾ spricht die Vermuthung aus, dass Gennadius seine Mittheilungen dem Johannes Cassianus, der sehr viele Klöster in Syrien und Aegypten besucht und im Jahre 415 zu Massilia zwei Klöster gegründet hat, verdanke, und von diesem auch den Irrthum bezüglich des Namens unseres Verfassers überkommen habe. Doch mehr als eine Vermuthung lässt sich hierin nicht aussprechen.

Da Gennadius selbst nur 24 Abhandlungen aufzählt, so mag die vorausgenannte Zahl 26 auf einem Schreibfehler eines Abschreibers beruhen. Unter dem Chronicon haben wir ohne Zweifel unsere 23. Homilie „über die Weinbeere“ zu verstehen. In dieser gibt uns Aphrahat genealogische Berechnungen, um den Nachweis zu führen, dass die gesegnete Weinbeere von Adam bis auf Christus erhalten worden sei. Diese Homilie ist zwar schon vorher unter dem Titel: „De acino benedicto, pro quo in Isaia LXX, S legitur: Non est exterminandus botrus“ genannt, doch lässt sich ein Irrthum hierin bei der Unzuverlässigkeit des ganzen Berichts des Gennadius, insbesondere bei der Ungenauigkeit in der Wiedergabe der Ueberschriften leicht erklären.

Grösseren Einfluss als in ihrer Heimath, der syrischen Kirche, haben unsere Homilien in der benachbarten armenischen Kirche ausgeübt, und zwar bis in die jetzige Zeit. Hier waren sie übrigens, wie bereits oben angeführt ist, nur unter dem Namen Jakobs von Nisibis bekannt. Von den bis jetzt bekannten armenischen Schriftstellern ist der im 10. Jahrh. lebende Gregor von Nariék²⁾ der älteste, der sie erwähnt. Doch ist die Entstehung

1) a. a. O. S. 15.

2) Antonellus p. XLII „Libros mundo utiles ac salutare scripsit (Ja-

der armenischen Uebersetzung nach Sasse¹⁾ wohl ohne Zweifel in die klassische Zeit der armenischen Litteratur, das 5. Jahrhundert, in der ein reger wissenschaftlicher Verkehr zwischen Armenien und Syrien bestand, zu setzen. Das schliesst Sasse aus dem Charakter der Sprache dieser Uebersetzung, in der sich einige grammatische Formen, die nur in jener Zeit vorkommen, finden. Als genauere Grenze, innerhalb deren die Uebersetzung entstanden sein müsse, nimmt derselbe die Jahre 432 u. 500 an. Der Uebersetzer kennt nämlich schon die armenische Bibelübersetzung, welche im Jahre 432 entstanden ist; ferner hat derselbe die Stelle hom. II, § 13, nach welcher das Ende der Welt nach 6000 Jahren (d. i. im Jahre 500 n. Chr. nach damaliger armenischer Zeitrechnung) zu erwarten sei, unverändert in seine Uebersetzung aufgenommen. Wäre die Uebersetzung nach dem Jahre 500 n. Chr. entstanden, so hätte der Uebersetzer wohl diese Stelle, wie er es auch bei anderen gethan hat, geändert.

Nach Sasse hat sich der armenische Uebersetzer, mit genauer Kenntniss des Syrischen ausgerüstet, im Allgemeinen bemüht, eine genaue und treue Uebersetzung des Urtextes zu geben, sodass er sogar einige Eigenthümlichkeiten der syrischen Sprache in die armenische Uebersetzung herübergewonnen hat. An vielen Stellen aber habe er offenbar falsch übersetzt, sei es, dass er einen fehlerhaften syrischen Text vor sich gehabt oder ungenau gelesen habe. Zuweilen habe er auch willkürlich Zusätze gemacht oder auch den Text abgekürzt. Besonders häufig sei der Fall, dass ein Wort des syrischen Textes durch zwei synonyme Wörter im Armenischen wiedergegeben werde²⁾.

Anzeichen dafür, dass Mehrere an der Uebersetzung gearbeitet haben, kann Sasse nicht finden; er kann auch dem Urtheil des Antonellus nicht zustimmen: *stilum, modum ac rationem scribendi homiliae XIV. dissimilem esse minimeque cum aliis sermonibus seu epistolis consentientem.*

cobus Nisibenus) rebus praeclare definitis et ad rationis examen exactis maledicorum ora obstruxit et haereticam sectam obmutescere fecit et indelebiles regulas perpetuo stabilivit.

1) Sasse S. 25.

2) Gewöhnliche Uebersetzungsmethode, Merx auf Grund der Vergleichung der armenischen Uebersetzung des Eusebius.

Der syrische Text, welcher der armenischen Uebersetzung zu Grunde liegt, stimmt fast immer mit der jüngeren der der Ausgabe von Wright zu Grunde liegenden Handschriften (A) überein. Doch hat derselbe auch seine eigenen Lesarten, die mit den von Wright benutzten beiden Handschriften nicht übereinstimmen, und die den Lesarten derselben vorzuziehen sind.

Die oben mitgetheilte Nachricht des Gennadius, in welcher dieser unsere Homilien Jakob von Nisibis zuschreibt, blieb im Abendlande die einzige Kunde von dem Vorhandensein unserer Homilien. Es tauchen indess wiederholt Zweifel über die Richtigkeit dieser Nachricht auf. Solche Zweifel finden wir u. A. von dem Jesuiten Joh. Garnerus ¹⁾ (Ende des 17. Jahrh.) ausgesprochen. Er begründet dieselben mit dem Schweigen der kirchlichen Schriftsteller, insbesondere des Theodoret, der uns einen genauen Bericht über das Leben Jakobs von Nisibis gibt, über Schriften desselben. Diesen Zweifeln schloss sich zuerst Sim. Assemani (Bibl. orient. tom. I) an, indem er zugleich die Vermuthung aussprach, dass nicht Jakob von Nisibis, sondern Jakob von Sarug (451—521) der Verfasser unserer Homilien sei. Nachdem er aber von Petrus Mechitar, Abt des armenischen Klosters in Venedig, Nachricht

1) Op. Theodor. tom. V. p. 200. s. Anton. p. VII. Observandum, de doctrina librisque Jacobi Nisibeni nihil a Theodoro scriptum esse, cum tamen ad commendationem plurimum faceret: nihil ab Hieronymo, sive in Chronico, sive in Catalogo Scriptorum ecclesiasticorum; nihil pariter ab Hebed Jesu, diligente caeteroquin librorum Syrorum inquisitore; nihil ab ullo veterum, praeter unum Gennadium, qui viginti quattuor libros recenset. Verum Gennadii auctoritas non videtur mihi tanta, ut omnem scrupulum evellat. Unde enim novit Syriaca opera, qui vix novit Graeca? Unde scit a Hieronymo praeterita, propterea quod nondum in Graecam linguam versa essent, nec Hieronymus intelligeret adhuc Syriacam linguam? An conversa fuerunt postea et in Graecam et in Latinam linguam, ut innotescere possent Gennadio, non peritissimo, ut videtur, linguae Graecae? Si conversa sunt in utramque linguam, quomodo perierunt omnino, cum forent in triplicem quasi orbem sparsa, Latinum, Graecum et Syrum? Cur nulli veterum nota; ne Photio quidem, tanto scriptorum veterum tamque curioso censori? Augetur ex eo suspicio, quod Gennadius cognomentum Sapientis Jacobo tribuat tamquam vulgatum, cuius tamen nemo meminit, nisi qui Gennadium exscripsit. Unde crediderim facile supposita fuisse Jacobo Nisibeno scripta, quae Jacobi alterius, ut puto Amideni Eremitae clarissimi forent. Sed in tanta obscuritate, cui adhaeream, nullus scio.

von einer dort vorhandenen Handschrift der armenischen Bearbeitung unserer Homilien und zugleich ein Inhaltsverzeichniss derselben erhalten hatte, zog er seinen ausgesprochenen Zweifel an der Abfassung durch Jakob von Nisibis zurück. Zugleich theilt er ein Verzeichniss der Ueberschriften der Homilien mit (Bibl. or. tom. I p. 557).

Unter dem Namen Jakobs von Nisibis und in ihrer armenischen Bearbeitung sind unsere Homilien im Abendland zuerst in die Oeffentlichkeit getreten und zwar in der von Nicolaus Antonellus im Jahre 1756 besorgten Ausgabe ¹⁾. Nic. Ant. hat keine Kenntniss davon, dass unsere Homilien ursprünglich syrisch geschrieben sind. Er vermuthet, dass die diesbezügliche Nachricht bei Gennadius auf einem Irrthum beruhe. Er schreibt: *Ad haec illud etiam addendum esse existimo fieri potuisse, ut mendum irreperit in textum Gennadii et pro Syro sermone legendum esse Armeno, vel etiam, si placet, memoria lapsum esse, dum scripsit Syriaca lingua, non autem Armena.*

Die Ausgabe des Antonellus enthält 19 von unseren Homilien und zwar mit folgenden Ueberschriften: 1. De fide; 2. de dilectione; 3. de jejunio; 4. de oratione; 5. de bello; 6. de devotis; 7. de poenitentia; 8. de resurrectione mortuorum; 9. de humilitate; 10. de pastoribus; 11. de circumcissione contra Judaeos; 12. de sabbato contra Judaeos; 13. de ciborum delectu; 14. de pascha; 15. de ingressu gentium pro populo Judaeorum; 16. de Christo, quod sit filius dei; 17. de virginitate et sanctitate contra Judaeos; 18. adversus Judaeos dicentes synagogam propediem instaurandam; 19. de contentionibus et divisionibus, seu schismatibus.

In den 11 ersten Homilien stimmt die Ordnung der armenischen Ausgabe mit derjenigen des syrischen Textes überein. Die in den Handschriften des syrischen Textes als 14. aufgeführte Homilie: *ܕܥܘܨܬܐ*, in der armenischen Uebersetzung: de contentionibus et divisionibus seu schismatibus, hat Antonellus an den Schluss gestellt und zwar, wie er ausdrücklich erklärt, weil ihm deren Abfassung durch Jakob von Nisibis zweifelhaft erscheint ²⁾.

1) Sancti Patris nostri Jacobi Episcopi Nisibeni sermones cum praefatione, notis et dissertatione de ascetis, Romae MDCCLVI.

2) Siehe S. 205 Anm. zur XIV. Homilie.

Ob die übrigen Aenderungen in der Ordnung der Homilien XII—XVIII schon in den armenischen Handschriften von Antonellus vorgefunden, oder von ihm selbst vorgenommen sind, und aus welchem Grunde letzteres geschehen ist, geht aus seiner Ausgabe nicht hervor. Dass die Ordnung in der armenischen Uebersetzung ursprünglich dieselbe gewesen ist, wie in den Handschriften des syrischen Textes, geht hervor aus der Stelle S. 309 Z. 26 ff.: Ich will dich über den Sabbath belehren, wie ich dich über die Beschneidung und das Pascha belehrt habe.

Dem armenischen Text ist von Antonellus eine lateinische Uebersetzung beigegeben; ferner hat er eine Einleitung, reichliche Anmerkungen, eine Abhandlung de Ascetis und eine Zusammenstellung der Schriftcitate beigelegt. Die Ausgabe von Antonellus wurde noch wiederholt abgedruckt, und zwar 1. in Gallandii biblioth. vet. patr. tom. V, mit gekürzter Einleitung und Weglassung der Anmerkungen. 2. in einer Ausgabe von Venedig 1765 mit allen Beigaben der Ausgabe von Antonellus. 3. in einer Ausgabe von Constantinopel 1824, welche nur den armenischen Text enthält ¹⁾.

Erst die Ausgabe des syrischen Textes unserer Homilien, von Wright ²⁾ besorgt, brachte Licht sowohl über die Person und den Namen des Verfassers, als auch über die ursprüngliche Abfassung der Homilien in syrischer Sprache.

Die Ausgabe Wright's enthält auf ٥٠٨ = 508 Quartseiten den syrischen Text unserer 23 Homilien, der 22 ersten, nach dem Alphabet geordneten, und der 23. über „die Weinbeere“. In den 19 ersten Homilien, die auch in der römischen Ausgabe in armenischer Uebersetzung enthalten sind, ist aus dieser Ausgabe die Paragrapheneintheilung herübergenommen ³⁾. In die Anmerkungen sind die Textabweichungen der dieser Ausgabe zu Grunde liegenden Handschriften A, B und B ⁴⁾, und die Schrift-

1) Vgl. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Litteratur. Leipzig 1836. S. 19.

2) The homilies of Aphraates, the persian sage, edited from syriac manuscripts of the fifth and sixth centuries in the british museum, with an english translation. Vol. I, the syriac text. Vol. II, das die englische Uebersetzung bringen sollte, ist bis heute noch nicht erschienen.

3) Dieselbe ist auch in vorliegender Uebersetzung beibehalten.

4) Der überwiegend grösste Theil dieser Textverschiedenheiten ist orthographischer Art und nur für den Grammatiker von Werth; soweit die-

citata nach der römischen Ausgabe der armenischen Uebersetzung aufgenommen. In den Text selbst sind die Seitenzahlen der Handschriften B und B aufgenommen. Am Anfang jeder Homilie sind die Seitenzahlen der Handschrift A und der römischen Ausgabe der armenischen Uebersetzung in Anmerkungen angegeben.

Dem syrischen Text der Homilien ist vorgedruckt der syrische Text eines Briefes, der Aphrahat zum Schreiben seiner Homilien, zunächst der ersten, über den Glauben, veranlasst hat. S. o. u. S. 1.

Der dem Texte vorangestellte Titel: ܩܘܪܘܢܐ ܕܡܘܪ ܝܚܘܒ „Reden des Mor Jakob, des persischen Weisen, der auch Aphrahat oder auch Pharhaad genannt wird“, ist nicht in den Handschriften enthalten, sondern von Wright selbst gebildet. Dem syrischen Texte hat Wright eine Einleitung beigegeben, in welcher uns Mittheilungen über die Geschichte unserer Homilien, den Namen und das Leben des Verfassers und über die der Ausgabe zu Grunde liegenden Handschriften gegeben werden. Ferner ist in die Einleitung aufgenommen: 1. ein Theil eines Briefes des Araberbischofs Georg, soweit sich derselbe auf unsere Homilien und ihren Verfasser bezieht¹⁾. 2. Ein Citat des Elias Barsinaeus (11. Jahrh.), in welchem dieser aus unserer XXIII. Homilie eine Stelle anführt (die Jahre des Hauses Adam, nach der Berechnung Aphrahats, des persischen Weisen). 3. Eine Zusammenstellung der Schriftcitata unserer Homilien.

Auf die hervorragende Bedeutung unserer Homilien als „eines für Theologie und Philologie hochwichtigen Werkes“ und auf die Thatsache ihres geringen Einflusses in ihrer Heimathkirche hat schon die erste Anzeige²⁾ des syrischen Textes von

selben auf den Sinn der Stellen von Einfluss sind, sind sie in der vorliegenden Uebersetzung in den Anmerkungen angegeben.

1) Vgl. S. VII Anm.

2) Nöldeke in Götting. gel. Anzeig. Jhrg. 1869 S. 1521 ff. Wir fügen seine Charakteristik unserer Homilien bei: „Wir erhalten durch diese ziemlich populären und oft etwas breit gehaltenen Homilien — oder vielmehr Briefe — einen Einblick in ein zwar echt orientalisches aber einfaches und von dem vergiftenden Einfluss der christologischen Streitigkeiten noch nicht berührtes Christenthum. Ich kann nicht leugnen, dass

Aphrahats Homilien hingewiesen. Wir können ihre Bedeutung nicht besser begründen, als indem wir ihren geringen Einfluss in der syrischen Kirche zu erklären suchen.

Die Zeit der Entstehung unserer Homilien bildet einen Wendepunkt in der Entwicklung der Kirche sowohl im Ganzen als in der Heimath Aphrahats, in Ostsyrien. Die christliche Kirche war wenige Jahre vorher, nach langer Zeit schwerer Leiden unter den Verfolgungen, im römischen Reich zur Herrschaft gelangt. Eine alle Lebensthätigkeit mächtig in Bewegung setzende Siegesfreudigkeit und zugleich die Aufgabe, die äusserlich beitretenen, zum Theil hochgebildeten Massen geistig zu bewältigen und der miteinströmenden Sittenlosigkeit entgegen zu wirken, war für die Kirche die Frucht dieser Umwandlung. Für die nächste Zeit nahm die auf den grossen Concilien sich vollziehende Lehrentwicklung der christologischen und anthropologischen Fragen die Hauptkraft der Kirche und das Hauptinteresse des christlichen Volks in Anspruch.

Die ostsyrische Kirche, die seither in Folge ihrer sprach-

mich das ganze Wesen des Verfassers weit mehr anspricht als das des h. Ephräm oder gar der späteren syrischen Kirchenväter. Natürlich steht Aphraates in den Vorurtheilen seiner Zeit und seines Orts. Er spricht u. A. sehr für die Ehelosigkeit, ohne freilich die Ehe zu verdammen, und legt auf asketische Uebungen viel Gewicht aber ohne die Uebertreibungen der Späteren, welche übrigens bei den östlichen Syrern wohl nie so arg gewesen sind wie bei den westlichen; er bedient sich einer ganz unwissenschaftlichen Auslegungsmethode und entfaltet nicht gerade einen blendenden Scharfsinn. Aber dabei spricht aus diesen Schriften ein warmes Herz, ein grader ehrlicher und doch milder Sinn, ein ächtes Gefühl für das Ethische. Ein Kirchenschriftsteller des 4. Jahrh., der, ein eifriger und strenger Christ, doch wenig von Ketzern spricht — nur einmal werden die Erzketzer Marcion, Valentinus und Mani kurz aber scharf besprochen — der in der Polemik selbst gegen die Juden, wider deren Behauptungen ein grosser Theil seines Buchs gerichtet ist, fast ganz frei von Gehässigkeit bleibt und sich durchgängig an das Sachliche hält, ein solcher Mann verdient wahrlich unsere Anerkennung. Für seine ethische Gesinnung ist besonders die Encyclica an die Geistlichen und Laien der orientalischen Kirche (hom. XIV) von Wichtigkeit. Freilich darf man sich auf die in solchen Schriftstücken enthaltenen schönen Grundsätze gemeinlich nicht allzusehr verlassen, aber ich habe wenigstens aus diesem Briefe den Eindruck bekommen, dass es dem Verfasser ernst war um die Abmahnung von den argen Missbräuchen und die Empfehlung eines wahrhaft christlichen Wandels“.

lichen und staatlichen Abgeschlossenheit ziemlich unabhängig von dem Einfluss des Westens in eigenthümlicher Weise sich entwickelt hatte, kam in Folge der veränderten Lage der Kirche im Römerreich in eine dem Anschluss an die katholische Kirche zustrebende Bewegung. Die von den ostsyrischen, zum neu-persischen Reich gehörigen, Christen offen bekannten, auch in unseren Homilien (hom. V) zum Ausdruck kommenden Sympathien für das Römerreich, die neben Anderem Veranlassung zu den blutigen Verfolgungen der ostsyrischen Christen unter Sapur II. (vgl. hom. XXI u. XXIII) waren; die Verdrängung kirchlicher Sitten wie diejenige der Ostsyrien eigenthümlichen Passahfeier, die von den Synoden zu Arelate (314), Nicaea (325) verurtheilt, von den Synoden zu Antiochien (341; can. 1), Laodicaea (364; can. 7), Constantinopel (381; can. 7) mit der Excommunication belegt wurde; die Annäherung des Peschitotextes an denjenigen der griechischen Bibel A. und N. Testaments; die Verdrängung des der ostsyrischen Kirche eigenthümlichen Schriftkanons durch denjenigen der katholischen Kirche, indem im N. Testament an die Stelle der allgemein gebräuchlichen Evangelienharmonie Tatians¹, unsere vier kanonischen Evangelien gesetzt und zu der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen (einschl. Hebräerbr., die katholischen Briefe und die Apocalypse aufgenommen, im A. Testament zu den kanonischen Büchern mit den 2 Bb. der Maccabäer auch die übrigen Apocryphen aufgenommen wurden — das Alles sind die Zeichen dieser Bewegung. Die theologische Wissenschaft, besonders die Schrifterklärung erlebt etwa 50 Jahre nach dem Tode Aphrahats eine Blüthezeit in der antiochenischen Schule, die „an die kritischen Arbeiten des Origenes sich anlehnend die allegorische Auslegung des Origenes und seiner Nachfolger zurückweist, in lebendiger und befruchtender Berührung mit den in Syrien blühenden, besonders die Exegese pflegenden jüdischen Schulen mit ungewöhnlicher Strenge auf den eigentlichen Wortsinn zurückgeht, ohne in Buchstäbelei zu verfallen, und das hermeneutische Ziel einer wirklichen Auslegung des Schriftworts mit Kenntniss, Geschick und Ernst ins Auge fasst, ohne die religiöse Verwerthung des Stoffes zu beschränken“²).

1) Vgl. Zahn, Forschungen I S. 35 u. A.

2) Diestel Gesch. d. A. T.

In allen diesen Punkten gehört Aphrahat nicht der beginnenden neuen, sondern der abgelaufenen alten Entwicklung an.

Noch steht die ostsyrische Kirche in der Zeit der Bedrückung durch die Verfolgungen Sapurs II. (vgl. hom. XXI u. XXIII).

Von den seine Zeit so gewaltig bewegenden dogmatischen Fragen ist Aphr. vollständig unberührt. In seiner XVII. Homilie, „der Unterweisung, die von Christus zeigt, dass er Gottes Sohn ist“, sind die arianischen Streitigkeiten mit keiner Silbe erwähnt. Dagegen klagt er (hom. XIV) über die Zwietracht und die Spaltungen, welche überall in den Provinzen entstehen, und über den Hochmuth und die Hoffahrt und die Rangstreitigkeiten der Cleriker.

In hom. XII finden wir eine Passahfeier dargestellt und vertheidigt, in der wir wohl eine Fortsetzung der in den Fragmenten der Passahchronik ¹⁾ erwähnten, in Laodicaea um 170 n. Chr. umstrittenen Passahfeier zu erkennen haben ²⁾. (Vgl. S. 179 ff.). —

Der Schriftkanon ³⁾ Aphrahats stimmt bei dem A. Testament mit demjenigen der ostsyrischen Juden überein ⁴⁾ (die kanonischen Bücher mit den hebräischen bezw. syrischen I. und II. Maccab.). und umfasst im N. Testament, übereinstimmend mit dem Kanon der Doctrina Addaei ⁵⁾ eine Evangelienharmonie, und zwar Tatians Diatessaron ⁶⁾, die Apostel-

1) Euseb. IV, 26 § 3.

2) Vgl. Steitz in Herzogs Realencyklopädie unter „Passahfeier“. Nach Hilgenfeld dagegen ist der laodicienische Streit nur ein Moment in dem Verlauf des grossen Passahstreites und die dortige Passahfeier nur ein Stadium in der Entwicklung der kleinasiatischen Passahfeier überhaupt.

3) Vgl. das Verzeichniss der Schriftcitrate S. 418 ff.

4) Ruth, Cant. cant., Obadjah und Nehem. werden nicht citirt, aber das kann zufällig sein und kann leicht aus ihrem geringen Umfange erklärt werden.

5) The Doctrine of Addai the apostle ed. G. Philips, London 1876 S. 46. Z. 5—17. Vgl. auch Zahn, Forschungen I. S. 91 f.

6) Wie Zahn in seinen „Forschungen I.“ nachgewiesen hat. Auch Lechler (Urkunden zur Geschichte des christlichen Alterthums II, S. 7) hält den Beweis für erbracht (von Zahn), dass das Evangelienbuch, das Aphr. citirt hat, nichts anderes sein kann, als eine Evangelienharmonie, welche in der Umgegend des ehemaligen Niniveh um 330—350 bei den dortigen

geschichte und sämmtliche Briefe des Paulus, zu denen der Hebräerbrief gerechnet wird, und die Aphrahat in der Regel als „der Apostel“ citirt. Wright¹⁾ führt in seiner Zusammenstellung der Schriftcitate noch 3 Citate aus den katholischen Briefen an, nämlich 1. Petr. 4, 18 (Syr. Text S. 144), 1. Joh. 3, 24. 4, 15 (Syr. Text S. 69). Aber schon Zahn hat darauf hingewiesen, dass die erste Stelle aus Prov. 11, 31 entnommen (Aphr. citirt ausdrücklich „Salomo“), die beiden anderen Citate so ungenau sind, dass sie gerade so gut aus vielen anderen Stellen der Schrift entnommen sein können.

Die Textgestalt der syrischen Bibelübersetzung hat eine längere Entwicklung durchgemacht, die für das N. Testament durch die Namen: Tatians Diatess., Syr. Cureton.²⁾, Peschito, Philoxenes, Heracleensis bezeichnet wird, und die im Allgemeinen als eine zunehmende Annäherung an den griechischen Text charakterisirt werden kann. Unsere Homilien nun stimmen, wie Zahn nachgewiesen hat, durchweg mit der Textgestalt von Tatians Diatessaron überein.

In der Schrifterklärung gibt sich Aphrahat durch seinen Zusammenhang mit den Gelehrtschulen der Juden in Mesopotamien³⁾ und durch die reichliche Anwendung der typischen Auslegung als Vorläufer der antiochenischen Schule zu erkennen. Daneben finden wir aber bei ihm auch die allegorische Auslegung, und dieses stellt ihn in Gegensatz zur antiochenischen Schule und weist ihn nicht dem Anfang der neuen, sondern dem Ende der vorhergehenden Periode zu. Noch machen wir auf das Glaubensbekenntniss Aphrahats aufmerksam, das als ein siebentheiliges sich von allen übrigen gleichzeitigen kirchlichen Glaubensbekenntnissen unterscheidet. (Vgl. hom. I, Schluss. Anm.)

Christen in kirchlichem Gebrauch stand und mit dem von Ephräim commentirten (Pat. Diat.) identisch ist.

1) a. a. O. S. 69.

2) Zahn hatte in seinen „Forschungen I“ Syr. Cureton. vor Tat. Diat. gesetzt. Bähgen (Evangelienfragmente, der griech. Text des Cureton'schen Syrs wiederhergestellt. Leipzig 1885) macht Tat. Diat. zur Grundlage des Syr. Cureton. Nach einer brieflichen Mittheilung ist Zahn jetzt geneigt, Bähgen hierin zuzustimmen. Abbé Martin setzt freilich Syr. Curet. erst in das 7. Jahrh. Vgl. Journal Asiatique Févr.-Mars 1888. Art. L'Hexaméron de Jacques d'Edesse S. 208 ff.

3) in Sora, Pumpeditha und Nahardea.

Wenn Aphrahat sich hiernach in der für die Gesamtkirche, wie für die ostsyrische Kirche wichtige Uebergangszeit der ersten Hälfte des 4. Jahrh. als einen der letzten Ausläufer der zu Ende gehenden Zeit zu erkennen gibt, so ist hierdurch nicht blos sein geringer Einfluss in seiner Heimath und in der übrigen Kirche (mit Ausnahme von Armenien) erklärt, sondern zugleich seine hervorragende Bedeutung als Hauptzeuge für die vorhergehende Periode der ohne Einfluss des Westens unter der fortwährenden Berührung mit dem Judenthum und zwar unter dem Einfluss desselben und im Gegensatz gegen dasselbe sich eigenthümlich entwickelnden ostsyrischen Kirche begründet.

Des heiligen Georgios¹⁾,

Bischofs der Tanukiten und der Tuiten und der Akuliten,

Antwort auf neun Fragen,
die der Presbyter Jeschu, der Klausner, an ihn richtete.

Dem Freunde und Verehrer Gottes, dem geistlichen und geliebten Bruder in Christo, Mor Jeschu, dem Presbyter und Klausner in der Stadt Anab, sagt Georg, der gering ist in dem Herrn, seinen Gruss.

Deine verehrte Brüderlichkeit glaube nicht, dass ich aus Verachtung derselben oder aus Vergesslichkeit oder Geringschätzung bis jetzt es verschoben habe, nach meiner schwachen Kraft zu antworten auf die Fragen, die sie geschrieben und mir gesandt hat durch den ehrenwerthen Georgios, ihren Vetter und geistlichen Bruder; sondern sie soll wissen, dass es geschah zum Theil wegen der Mannigfaltigkeit der Geschäfte, die mir obliegen, sowohl innerhalb als ausserhalb des Klosters, zum Theil aber wegen der Krankheiten des Leibes, die fortwährend ihm anhangen und ihn verfolgen, wie es denn auch (nämlich wegen meines Alters) begreiflich ist. Nun aber, da die Seele etwas Ruhe hat vor beidem, will ich im Vertrauen darauf, dass durch die heiligen Gebete deiner Brüderlichkeit der Herr meine Schwachheit hierzu stärkt, versuchen, auf ihre an mich gerichteten Fragen zu antworten, indem ich gedenke in Kapiteln von jeder derselben an ihrem Ort zu handeln, damit nicht, indem ich über alle Worte einer jeden deiner Fragen, wie sie geschrieben sind, handele, die Abhandlung sich in die Länge ziehe und deshalb keinen Nutzen

1) Vgl. Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von Lic. theol. Dr. V. Ryssel. Gotha 1883.

bringe wegen der Uebersättigung. Denn darin besteht die Trefflichkeit der Rede, sagt der in allen göttlichen Dingen weise Basilius, dass man mit Wenigem Vieles mittheile; womit er sagen will: darin besteht die Trefflichkeit der Erkenntniss und Weisheit eines Lehrers, dass sie, indem sie wenige Worte redet, erfunden wird als solche, die in denselben einschliesst und kund gibt die Erkenntniss und Weisheit vieler Dinge. Das will auch ich nach meiner schwachen Erkenntniss thun. Nun will ich mit der Rede beginnen.

Erstes Kapitel. Ueber den Mann, der den Beinamen „der persische Weise“ führt, von dem auch eine Schrift in Briefen über verschiedene Gegenstände verfasst ist.

Wer dieser persische Weise gewesen sei, d. h. welches seine Würde und sein Rang war in den kirchlichen Rangordnungen, oder welches sein Name oder sein Wohnort war, können wir nicht mit Zuversicht sagen. Denn er theilt uns dieses oder eines von diesen nicht mit an einer Stelle seiner Schrift, die er geschrieben hat, und auch an einer anderen Stelle haben wir es bis jetzt nicht geschrieben gefunden; auch haben wir dieses von Jemand, der es genau wüsste, nicht erfahren; und zu sagen und zu dichten, wie es gerade kommt, wovon wir nicht fest überzeugt sind, und wofür wir nicht einigermassen einen Beweis geben können, ziemt sich nicht, wie mir und jedem, der die Wahrheit liebt, scheint. Dass der Mann aber eine scharfsinnige Natur war, und dass die priesterlichen Schriften soweit wie möglich von ihm gelesen und studirt waren, zeigt seine Schriftstellerei. Auch ferner, dass er ein Mönch war und zu dem kirchlichen Clerus gehörig, kann man aus seinen eigenen Worten ersehen. Dass er ein Mönch war, theilt er uns mit in dem Briefe, der überschrieben ist: Abhandlung über die Bundesbrüder — so wurden nämlich die Mönche damals genannt oder auch Einsiedler. Er schreibt darin nämlich also: „Nun ist dieser Rath schön, recht und gut, den ich mir selbst gebe und euch, meine Lieben, für die Einsiedler, welche keine Weiber nehmen, für die Jungfrauen, welche keinen Männern angehören und für die, welche die Heiligkeit lieben, ist es recht passend und schön, dass, wenn es auch Jemandem Zwang kostet, er allein bleibe, und so ist es schön für ihn zu wohnen, wie geschrieben ist in dem Propheten Jeremia: Es ist gut für einen Mann, dass er das Joch

trage in seiner Jugend und sitze einsam und schweige, weil er dein Joch auf sich genommen hat. Denn so ist es schön, mein Lieber, dass, wer das Joch Christi trägt, es in Reinheit bewahre“. Dies zeigt, dass der Mann, der den Beinamen „der persische Weise“ führt, ein Mönch war. Dass er dem kirchlichen Clerus zugeordnet war, zeigt, wie ich glaube, das, was am Anfang des Briefes oder der Abhandlung geschrieben steht, die überschrieben ist: Ueber den Streit und die Spaltungen, die an allen Orten sind wegen des Stolzes und Hochmuths, und über die Streitigkeiten um die Herrschaft. Es lautet nämlich also: „Wir haben den Beschluss gefasst, wir alle, indem wir versammelt sind, diesen Brief zu schreiben unseren Brüdern, alle Kinder der Kirche hin und her, Bischöfe und Presbyter und Diakonen und die ganze Gemeinde Gottes hin und her, welche bei uns sind. Den geliebten und theuren Brüdern, den Bischöfen, Presbytern und Diakonen mit allen Kindern der Kirche, welche bei euch sind, und dem ganzen Volk Gottes, das in Salk und in Ktesiphon und hin und her wohnt, in unserem Herrn und Gott und unserem Erlöser, der durch Christum uns das Leben gegeben und uns zu sich gebracht hat, viel Friede“. Siehe, hierdurch thut er uns kund, dass er zum Clerus zugeordnet war, wie wir gesagt haben. Wo er aber war, in der Stadt Nisibis, wie von Manchen gesagt wird, oder an einem anderen Ort jener Gegenden, theilt er uns ganz und gar nicht mit.

Was aber deine Brüderlichkeit geschrieben hat, dass von Manchem gesagt werde, er sei ein Schüler des seligen Mor Ephräm gewesen, ist nicht wahr. Denn der Charakter seiner Lehre gleicht nicht derjenigen des seligen Mor Ephräm. Auch lässt der Unterschied der Zeiten ihrer Lehrthätigkeit nicht zu, dieses zu behaupten. Denn dieser sogenannte persische Weise war bekannt als Lehrer im Jahre 648 der Griechen, d. i. nach der Aera Alexanders; und ebenso in den Jahren 655 und 656 der Griechen. Er schreibt nämlich in dem Briefe, der überschrieben ist „Abhandlung vom Tod und den letzten Zeiten“ also: „Diese 22 Reden habe ich geschrieben nach den 22 Buchstaben. Ich habe die 10 ersten geschrieben im Jahre 648 des Königreichs Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien, wie an ihrem Schluss geschrieben steht, und diese 12 letzten habe ich geschrieben im Jahre 655 des Königreichs der Griechen

und Römer, d. i. des Königreichs Alexanders, und im Jahre 35 Schaburs, des Königs von Persien“. Auch in dem Brief, der überschrieben ist: „Abhandlung über die Weinbeere“ sagt er also: „Ich habe dir diesen Brief geschrieben, mein Lieber, in dem Monat Ob des Jahres 656 des Königreichs Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien, und im Jahre 36 Schaburs, des Königs von Persien, der die Verfolgung veranstaltete, im 5. Jahre, da die Gemeinden ausgerottet wurden. im Jahre, da das grosse Morden war der Zeugen im Lande des Ostens, nachdem ich dir geschrieben hatte diese 22 Kapitel, die nach den Buchstaben geordnet sind, eins nach dem anderen“. Das Jahr 648, von welchem er sagt, dass er darin geschrieben und vollendet habe die 10 ersten Reden, ist das 12. Jahr nach der heiligen Synode in der Stadt Nicäa, d. i. 1 Jahr nach dem seligen Tode des gläubigen Königs Konstantin. Denn die heilige Synode zu Nicäa versammelte sich, wie die kirchlichen Schriftsteller berichten, im Jahre 636 der Griechen und im Jahre 20 des Königreichs des Konstantin. Es regierte aber Konstantin im Ganzen 31 Jahre. Wenn wir nun von 648 Jahren 636 abziehen, bleiben 12 übrig, wie wir gesagt haben, und wenn wir ferner die 20 Jahre, nach denen die Synode von Nicäa sich versammelte (von den 31 Jahren der Regierung des Königs Konstantin) abziehen, so bleiben uns 11 Jahre, d. i. ein Jahr, bevor dieser Schriftsteller diese 10 ersten Reden vollendete. Wenn nun also 12 Jahre nach der Synode von Nicäa und ein Jahr nach dem Tode des Königs Konstantin dieser persische Schriftsteller diese 10 ersten Reden schrieb und vollendete, so ist gewiss, dass er auch in den Jahren, die vor dem Jahre 648 liegen, d. h. zu Lebzeiten des Königs Konstantin, an diesen Reden geschrieben hat. Es wird dies aber auch hieraus erkannt: Die 12 letzten Reden, die er darnach schrieb, hat er 7 Jahre später geschrieben. Er schreibt nämlich, wie wir auch oben angeführt haben, also: Diese 22 Reden habe ich geschrieben nach den 22 Buchstaben. Ich habe die 10 ersten geschrieben in dem Jahre 648 des Königreichs Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien, wie an ihrem Schluss geschrieben ist. Und diese 12 letzten habe ich geschrieben im Jahre 655 des Königreichs der Griechen und Römer, d. i. des Königreichs Alexanders. Wenn wir nun 648 Jahre von 655 Jahren abziehen, bleiben 7 Jahre, wie wir gesagt haben. Und wenn wir

zu diesen 7 ein Jahr hinzuzählen, nämlich das, in welchem er die Rede über die Weinbeere geschrieben hat, im Jahre 656, wie er gesagt hat, so sind es 8 Jahre, in welchen er also diese 13 letzten Reden geschrieben hat. Wir bringen aber alles in allem von der Synode zu Nicäa bis zum Jahre 656 20 Jahre zusammen.

Das ist die Zeit, in welcher dieser persische Schriftsteller geschrieben hat. Diese haben wir, soweit möglich, aus seiner Schrift gefunden. Was die Zeit vorher betrifft, besonders vor dem Jahre 648, so haben wir nirgends gefunden, dass Mor Ephräim da schon gelehrt und geschrieben habe, so dass wir sagen könnten, dass er der Vorgänger dieses persischen Schriftstellers gewesen sei, und dass er sein Lehrer oder auch sein Meister gewesen sei. Die Zeit aber, in welcher der selige Mor Ephräim als Schriftsteller bekannt war, kann man aus Folgendem finden. Es schreibt nämlich Theodoretos von Kyros im 31. Kapitel des 2. Buches seiner Kirchengeschichte in dem Bericht über König Schabur und das Heer der Perser, die gekommen waren und Nisibis belagerten, also: „Da wunderte sich Ephräim; es war dies aber ein weiser Schriftsteller und unter den Syrern berühmt. Da bat ihn der selige Jakob, Bischof der Stadt, dass er auf die Mauern steige und die Barbaren sehe und auf sie Geschosse von Flüchen werfe“. Es war aber dieser Krieg in der Zeit des Konstantins, des Sohnes Konstantins, kurz vor dem Lebensende des Konstantins. Wie auch seine Erzählung zu vergleichen ist im 29. Kapitel des 4. Buchs, da er redet von der Zeit des Königs Valens: „In dieser Zeit glänzten der berühmte Ephräim von Edessa und Didymos in Alexandria durch ihre Schriften gegen die Lehren, die wider die Wahrheit sind“. Es war dies aber die Zeit vor dem Ende, innerhalb des Lebens des Valens, wie wiederum auch aus den Erzählungen zu ersehen ist. Wenn wir nun die Mittelglieder übergehen, um nicht zu weitschweifig zu werden, so finden wir, wenn wir vergleichen, was wir gefunden haben, dass von der ersten Zeit, da der persische Schriftsteller die zehn ersten Reden geschrieben hat, bis zu der Zeit, da der selige Mor Ephräim gegen die Lehren schrieb, d. h. aber, nachdem die Perser Nisibis eingenommen hatten, und er von dort weggezogen und nach Edessa gekommen war, nahezu 50 Jahre sind. Denn wenn wir annehmen, dass der persische

Schriftsteller die 10 ersten Reden in den letzten 8 Jahren vor dem Tod des gläubigen Königs Konstantinos geschrieben hat, und indem wir diese 8 Jahre festhalten, und 25 Jahre, die Konstantios regiert hat, und 3 Jahre des Julianos und des Jobinianos hinzurechnen zu den 14 Jahren des Königs Valens, bekommen wir 50 Jahre zusammen, wie wir gesagt haben. Wie lange aber jeder dieser genannten Könige regierte, erkennt man aus Folgendem: Es schreibt nämlich Sokrates im 40. Kapitel des ersten Buches seiner Kirchengeschichte also: Es lebte aber der König Konstantinos 65 Jahre. Davon regierte er 31 Jahre. Im 45. Kapitel des 2. Buches: Es lebte aber Konstantios 45 Jahre; er regierte aber davon 38 Jahre; mit seinem Vater 3 Jahre, nach dem Tod seines Vaters 25 Jahre¹⁾. Und im 16. Kapitel des 3. Buches: Julianos starb in seinem 4. Consulat, das er mit Salustios führte, am 25. des Monats Thamus im Lande der Perser, wie ich oben gesagt habe; das war aber das dritte Jahr seines Königreichs. Und ebenderselbe sagt im 20. Kapitel des 3. Buches, indem er von dem König Jobinianos redet, an derselben Stelle also, die oben genannt ist: „Zur Winterzeit erkrankte er an einer Nierenkrankheit und starb unter seinem und seines Sohnes Beroninos Consulat, am 15. des Monats Schebath, da er 7 Monate regiert und 33 Jahre gelebt hatte. Es ist aber die Zeit der Jahre in diesem 3. Buch zusammen 3 Jahre und 2 Monate. Derselbe sagt im 35. Kapitel des 4. Buches, da er von dem König Valens redet: „Er lebte aber 50 Jahre, indem er mit seinem Bruder Valentinianos 13 Jahre, nach dessen Tod aber 3 Jahre regierte“.

Da also die Zeit von 50 Jahren zwischen der Blüthe der Lehrthätigkeit dieses persischen Schriftstellers und der Blüthe der Lehrthätigkeit des seligen Mor Ephräim liegt, wie kann da Jemand sagen, dass der persische Schriftsteller ein Schüler des Mor Ephräim gewesen sei? Denn es hat sich dies nicht als Wahrheit erwiesen, wie auch die Prüfung, die wir oben angestellt haben, gezeigt hat, wenn auch vielleicht der heilige Mor Ephräim theilweise mit seinem Leben den persischen Schriftsteller erreicht hat, oder auch mit seinem Leben und seiner Lehrthätigkeit;

1) Es liegt hier im syr. Text offenbar ein Schreibfehler vor; statt 38 muss es 25 heißen.

wenn auch nur so, dass Ephräm noch ein Jüngling, dieser persische Schriftsteller aber schon ein Greis war.

Dass also von diesem sogenannten persischen Weisen der Name, der Rang und der Wohnort uns unbekannt sei; dass er übrigens aber ein Mönch und zum kirchlichen Clerus gehörig war und dass er nicht ein Schüler des seligen Mor Ephräm war, das haben wir in Kürze dargelegt.

2. Kapitel. Darüber, dass dieser persische Schriftsteller gesagt hat, nach Ablauf von 6000 Jahren werde diese Welt untergehen.

Betreffs dessen aber, was deine Brüderlichkeit geschrieben hat, dass der persische Schriftsteller gesagt habe, dass nach Ablauf von 6000 Jahren der Untergang der Welt sein werde, sollst du wissen, dass auch viele andere Christen von denen, die nach der Ankunft Christi gelebt haben, diese Ansicht gehabt haben, wie ihre Worte zeigen. Von diesen wollen wir mit Uebergangung der Meisten derselben einige wenige anführen zum Beweis für unsere Behauptung. So schreibt Bardaizan, der alte und durch die Kenntniss der Dinge berühmte Mann, in einem von ihm verfassten Werke „Ueber die gegenseitigen *σέρονδοι* der Gestirne des Himmels“ also: 2 Umläufe des Kronos sind 60 Jahre; 5 Umläufe des Zeus sind 60 Jahre; 40 Umläufe des Ares sind 60 Jahre; 60 Umläufe der Sonne sind 60 Jahre; 72 Umläufe der Aphrodite sind 60 Jahre; 150 Umläufe des Hermes sind 60 Jahre; 720 Umläufe des Mondes sind 60 Jahre. Dies ist nämlich eine *σέρονδος* aller, oder auch die Zeit einer ihrer *σέρονδοι*; sodass also 100 solcher *σέρονδοι* 6000 Jahre sind; sodass also 200 Umläufe des Kronos 6000 Jahre sind, 500 Umläufe des Zeus 6000 Jahre; 4000 Umläufe des Ares 6000 Jahre; 6000 Umläufe der Sonne 6000 Jahre; 7200 Umläufe der Aphrodite 6000 Jahre; 12000 (?) Umläufe des Hermes 6000 Jahre; 72000 Umläufe des Mondes 6000 Jahre. Dies berechnet Bardaizan also in der Absicht, um zu beweisen, dass diese Welt nur 6000 Jahre steht.

Auch der heilige Hippolytos, der Bischof und Märtyrer, spricht also in seiner 4. Abhandlung über den Propheten Daniel: „Die erste Ankunft unseres Herrn, diejenige im Fleisch in Bethlehem, ist in den Tagen des Augustus geschehen, im Jahre 5500 der Welt. Er litt aber im 33. Jahre nach seiner Geburt. Es müssen

aber nothwendig 6000 Jahre erfüllt werden, bis der grosse Sabbath der Ruhe komme, an welchem Gott ruhet von allen seinen Werken, die Gott angefangen hat zu thun.“ Und kurz darauf: „Von der Geburt Christi also müssen wir rechnen und herabsteigen diese übrigen 500 Jahre, bis diese 6000 Jahre erfüllt sind, und so wird das Ende kommen.“ So lautet zwar dieser Ausspruch, in welchem der heilige Hippolytos ganz deutlich sich ausspricht in der Absicht, zu zeigen, dass diese Welt nur 6000 Jahre bestehen soll. Man muss aber wissen, dass nach seinem Wort die Welt hätte vor 215 Jahren untergegangen sein müssen, in diesem Jahre 1025 der Griechen. Denn wenn 500 Jahre nach der Ankunft Christi das 6. Jahrtausend und diese Welt zu Ende gehen werden, von der Ankunft Christi aber bis zu diesem laufenden Jahre 715 Jahre sind — im Jahre 310 nämlich haben wir angenommen, dass Christus geboren sei, wie wir an einer anderen Stelle in sehr gründlicher Untersuchung gezeigt haben — wenn wir also von 715 Jahren 500 Jahre abzählen, wie Hippolytos gesagt hat, bleiben uns 215 Jahre, wie wir auch gesagt haben.

Zu diesen aber will ich auch den heiligen Mor Jakob, den Lehrer anführen, der ebendieselbe Meinung vorträgt; der in der 6. der von ihm verfassten Abhandlungen über das Sechstageswerk also schreibt: Tausend Jahre werden vor Gott wie ein Tag gerechnet, denn Tausend Jahre sind in den Augen des Herrn ein Tag. Und diese 6 Tage, in denen die Schöpfungen geschahen, sind die Jahre der Welt, die schon 6000 Jahre besteht. Und im siebten Tausend hört die Welt auf, und die Umläufe stehen still, und es ist Ruhe, wenn der Lauf des sechsten vollendet ist.“ Und kurz darauf: Der Herr ruhete am siebenten Tage, indem er damit zeigte, dass er nur 6 Tage die Welt laufen lassen wolle. Am sechsten Tage war zu Ende die Erschaffung aller Geschöpfe, dass die Welt lerne, dass sie in sechs Tagen ward und in sechs Tagen aufhört. Und kurz darauf wiederum: Nicht ist der Herr bedürftig, dass er ausruhe, da er nicht müde wird, sondern er gab ein klares Gleichniss über das Ende, dass nämlich die Welt-scheibe 6000 Jahre läuft und im siebenten aufhört und nicht mehr läuft.

Und das haben sie so gesagt und behauptet, indem ein jeder von ihnen irgend ein Gleichniss von den Verhältnissen der

Dinge nahm, die am Himmel oder auch auf Erden oder auch an beiden sind. So sprach auch dieser persische Schriftsteller im Gleichniss. Er spricht nämlich in der Abhandlung von der Liebe, wie auch deine Brüderlichkeit geschrieben hat, also: Stosse dich nicht, mein Lieber, an dem Wort, das ich dir geschrieben habe, dass Gott die Hälfte eines Tages Jerusalem vergeben habe. Denn also steht geschrieben im David, im 90. Psalm: Tausend Jahre sind in den Augen des Herrn wie der Tag, der gestern vergangen ist. Und auch unsere weisen Lehrer sagen also: Gleichwie in sechs Tagen die Welt von Gott geschaffen ist, wird nach Ablauf von 6000 Jahren die Welt aufhören, und es wird der Sabbath Gottes sein, gleichwie der Sabbath nach den sechs Tagen.

Ich Geringer aber, wenn ich höre unseren Erlöser und Gott und Herrn Jesum Christum, der da spricht zu seinen Jüngern, da sie ihn fragten nach seiner Auferstehung von den Todten: Wirst du zu dieser Zeit wieder aufrichten das Reich Israel: Es ist dies nicht eure Sache, zu wissen Zeit oder Zeiten, welche der Vater in seiner eigenen Macht beschlossen hat, so sage ich Unwissender, dass weder die Jahre vom Anfang der Welt bis jetzt, noch diejenigen von jetzt bis zum Ende der Welt, noch diejenigen von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende irgend Jemand von allen Menschen gewusst habe oder wisse oder wissen werde. Und damit ich noch Grösseres sage: Auch die Engel, wie mir scheint, wissen nicht die Zeit des Endes der Welt, wie unser Herr vor seinem Leiden und seinem Tod und seiner Auferstehung von den Todten zu seinen Jüngern sprach: Die Stunde weiss niemand, auch nicht der Sohn, auch nicht die Engel im Himmel. Und wenn er auch von sich selbst pädagogisch und uneigentlich sagt, dass er es nicht wisse, da er es wusste, so sagt er es in Bezug auf die Engel nicht uneigentlich, sondern wirklich und eigentlich, wie mir scheint. Und darum ist die Frage, ob nach 6000 Jahren oder nach 7000 Jahren oder nach wieviel Jahren das Ende dieser Welt kommen werde, allein des Vaters, wie auch der Sohn gesagt hat. Und Sache des Sohnes, dem Alles, was des Vaters ist, eigen ist, und Sache des heiligen Geistes, der Alles ergründet, auch die Tiefen der Gottheit, ist es, dies als Boten zu verkünden.

Dies habe ich dir wiederum geschrieben, darüber dass der

persische Schriftsteller gesagt hat, dass nach 6000 Jahren diese Welt vernichtet werde und aufhöre, und deine Brüderlichkeit Anstoss daran genommen hat.

3. Kapitel. Ueber die Ansicht des persischen Schriftstellers, dass, wenn die Menschen sterben, der seelische Geist in dem Leibe begraben werde ohne Bewusstsein.

Betreffs aber des Anderen, das deine Brüderlichkeit geschrieben hat, dass der persische Schriftsteller also gesagt habe in der Abhandlung über die Bundesbrüder: In der ersten Geburt werden die Menschen mit einem seelischen Geist geboren, und derselbe sei nicht sterblich, gleichwie es heisst: Adam ward eine lebendige Seele; und in der 2. Geburt der Taufe empfangen sie den heiligen Geist, und er sei nicht sterblich. Wenn nämlich die Menschen sterben, werde der seelische Geist in dem Leib begraben und das Bewusstsein werde von ihm genommen; und der himmlische Geist, den sie empfangen haben, gehe zu seiner Natur bei Christo; und dieses beides lehre uns der Apostel; er sage nämlich: Der Leib wird begraben in seelischer Weise und steht auf in geistlicher Weise, und der Geist geht wieder zu Christo zu seiner Natur. Und der Apostel sage wiederum: Wenn wir von dem Leibe scheiden, werden wir bei unserem Herrn sein. Zu dem Herrn nämlich gehe der Geist Christi, den die Geistlichen empfangen haben, und der seelische Geist werde in seiner Natur, in dem Leibe, begraben und das Bewusstsein werde von ihm genommen — Betreffs dessen darf die Weisheit deiner Brüderlichkeit den persischen Schriftsteller nicht zu den erprobten Schriftstellern oder zu solchen von erprobten Schriften zählen oder rechnen, sodass du dich deshalb in deinen Gedanken quältest und in deinem Geiste abmühtest, dass du erfassest und verstehest die Bedeutung aller Worte, die in dem Buch seiner Abhandlungen stehen. Denn wenn er auch, wie wir oben gesagt haben, von Natur ein scharfsinniger Mann ist und die heiligen Schriften studirt hat, so gehört er doch nicht zu denen, welche die bewährten Lehren der bewährten Lehrer gelesen haben; denn es war dies zu seiner Zeit auch nicht möglich, dass er sie beachte und seine Gedanken und Worte nach denen jener richte, und deshalb sind auch viele Fehler und dunkle Worte in diesem Buch für den, der da weiss und versteht, was er liest, so wie es geschrieben steht. Dazu gehören auch die Worte, über die deine

Brüderlichkeit jetzt in Zweifel gerathen ist. Denn da er den göttlichen Apostel Paulus sagen hörte: Es wird gesäet ein seelischer Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib, und da er die Bedeutung und den Sinn des Wortes nicht verstehen konnte, kam er dazu, zu schreiben und zu sagen, dass, wenn die Menschen sterben, der seelische Geist mit dem Leibe begraben und das Bewusstsein von ihm genommen werde; und der himmlische Geist, den sie empfangen haben, gehe zu seiner Natur bei Christo: und dieses beides lehre uns der Apostel, denn er sage, der Leib werde auf seelische Weise begraben, und der Leib stehe auf geistliche Weise auf, indem er das Wort, dass er begraben werde, für das Wort, dass er gesäet werde, setzt, sei es nun gemäss der Handschrift, die er damals hatte, sei es, dass er vielleicht die Lesart zu ändern suchte gemäss dem Sinn, den sie (nach seiner Meinung) hatte, d. h. dass der seelische Geist mit dem Leibe begraben werde, darum, dass es ihm nicht sehr anmassen war, zu sagen, dass der seelische Geist mit dem Leib gesäet werde und das Bewusstsein von ihm genommen werde. Welcher Sinn und Verstand ist in dieser Ansicht? Denn seelischer Geist ohne Bewusstsein ist auch nicht in irgendeinem von allen Geschöpfen ausser allein in den Saaten und den Kräutern und den Bäumen und vielleicht bei den Kindern im Mutterleib. Denn was sie wachsen und reif werden lässt, ist ohne Bewusstsein und ohne die Fähigkeit der freien Bewegung von einem Ort zum andern. Denn wie nach der Ansicht der Philosophen die Substanz (*οὐσία*) sich theilt in Körperliches und Unkörperliches, so theilt sich auch das Körperliche in Beseeltes und Unbeseeltes. Das Beseelte wiederum theilt sich in Thier, Thierpflanze und Pflanze. Thier nun ist alles, was lebt und sich bewegt von einem Ort zum andern, entweder in der Luft oder auf dem Trockenen oder im Meer. Thierpflanzen aber sind die Schwämme und Schnecken, die es ja in Menge giebt, und alles, was an einem Ort festhaftet und sich von demselben nicht entfernt nach seinem Willen, aber doch lebt und es empfindet, wenn sich etwas ihm naht und es berührt. Und ein Zeichen, dass sie leben, ist neben dem, dass sie Empfindung haben, auch das, dass Blut von ihnen ausfliesst, wenn sie zerschnitten werden. Eine Pflanze aber ist das, was, während es an einem Ort festhaftet, gepflanzt ist und steht, eine Seele ohne Empfindung in sich trägt, die sie wachsen

und reif werden lässt mit Erde und Wasser und der Fürsorge des Schöpfers. Dieser Art von Pflanzenseele vergleicht dieser persische Schriftsteller die Seele des Menschen, von der er sagt, dass sie mit ihrem Leibe ohne Bewusstsein begraben werde nach dem Tode. Ja er zeigt sogar von dieser Seele, die mit dem Leibe des Menschen begraben wird, dass sie noch geringer ist als die Pflanzenseele. Denn die Pflanzenseele erhält alles, solange sie in demselben ist, frisch, wohlbehalten und fröhlich, sodass es den Augen wie lebend erscheint; sobald sie aber von der Pflanze weicht, wird diese dürr, vertrocknet und vergeht und erscheint den Augen wie gestorben. Die Seele aber, von der dieser persische Weise sagt, dass sie mit dem Leibe des Menschen begraben werde nach dem Tode, kann auch nicht drei ganze Tage ihn erhalten ohne Auflösung und Zersetzung und Verwesung im Grab.

Und auch die andere Behauptung, dass der heilige Geist, den die Menschen bei der Taufe empfangen, sofort nach dem Tod zu seiner Natur bei Christo gehe — das bedeutet nämlich das Wort, „dass der Geist Christi zu unserem Herrn gehe“, denn ich wüsste nicht, was „zu unserem Herrn“ anders bedeuten sollte als „zu Christo“ — ist voll Dunkelheit und ohne städtische Gelehrsamkeit.

So ist auch das Andere, was er darnach sagt; er schreibt nämlich kurz darauf: „Denn wer den Geist Gottes in Reinheit bewahrt, über den sagt er, wenn er zu Christo kommt, also: Der Leib, zu dem ich gegangen bin, und der mich angezogen hat aus dem Wasser der Taufe, hat mich in Heiligkeit bewahrt. Und der heilige Geist bemüht sich bei Christo um die Auferstehung des Leibes, der ihn in Reinheit bewahrt hat, und der Geist bittet, dass er wieder mit ihm vereinigt werde, dass der Leib auferstehe in Herrlichkeit. Und derjenige Mensch, der den Geist aus dem Wasser empfangen hat und ihn betrübt, von dem geht er aus, noch ehe er gestorben ist, und geht zu seiner Natur bei Christo und klagt über den Menschen, der ihn betrübt hat. Und wenn die Zeit der endlichen Vollendung kommt, und die Zeit der Auferstehung nahe ist, empfängt der heilige Geist, der in Reinheit bewahrt worden ist, grosse Kraft von seiner Natur und kommt vor Christo und stellt sich vor die Thüren der Gräber, wo die Menschen, die ihn in Reinheit bewahrt haben, begraben liegen,

und wartet auf den Ruf des Horns, und wenn die Engel die Thüren des Himmels öffnen vor dem König, alsdann ertönt das Horn, und die Posaunen erschallen, und der Geist, der auf den Ruf wartet, hört es und öffnet eilig die Gräber, und er lässt auferstehen die Leiber, und was in ihnen begraben ist“. Und kurz darauf: „Dieser Geist, mein Lieber, den die Propheten empfangen haben und ebenso auch wir, wird nicht allezeit bei denen, die ihn empfangen haben, gefunden, denn zuweilen geht er zu den, der ihn gesandt hat, zuweilen kommt er zu denen, die ihn empfangen haben. Höre, was unser Herr sagt: Verachtet nicht eines von diesen Kleinen, die an mich glauben, denn ihre Engel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters. Dieser Geist gehet allezeit und steht vor Gott und sieht sein Angesicht, und wer den Tempel schädigt, in dem er wohnt, über den beklagt er sich vor Gott“.

Du siehst o unser Bruder, die Bäuierlichkeit der Worte, welche Ehre sie dem heiligen Geiste zutheilen, und wie die Engel der Gläubigen aufgefasst werden, von denen unser Herr sagt, dass sie allezeit das Angesicht seines Vaters sehen. Diese Ansicht wird auch festgehalten in denjenigen seiner Worte, die gegen Ende der Abhandlung „Von der Auferstehung der Todten“ stehen, die ich wegen der Länge der Stelle vermeide hier anzuführen.

Diese Stellen, in denen die Geister aufgefasst werden, wie mitgetheilt ist, lassen wir und wollen zu dem Anderen kommen, woran deine Brüderlichkeit als Ausspruch dieses Mannes erinnert hat. Er sagt nämlich in der Abhandlung über die Weinbeere, dass Noah bis zum 58. Lebensjahre Abrahams gelebt und in Ur in Chaldäa gewohnt habe, und dass er daselbst gestorben und begraben worden sei. Und auch von Sem sagt er, dass er bis zum 52. Lebensjahre Jakobs gelebt habe. Wisse nun, o Freund der Belehrung, dass dieser Schriftsteller nach der Ueberlieferung der Schriften der Juden alle seine Berechnungen gemacht hat und nicht nach der Ueberlieferung der Septuaginta oder nach der Ueberlieferung der Samaritaner, wie du ja auch vorher geschrieben hast. La aber schliesse dich an die Ueberlieferung der Uebersetzung der Septuaginta an und folge ihr und zwar besonders in Bezug auf die Jahre der Erzväter; denn das bezeugen die weisen Schriftsteller, dass sie wahrer sind als

diese anderen; indem du von Adam bis zur Sintfluth 2242 Jahre festhältst und von der Fluth bis zu Abraham 943 Jahre, und von Adam bis zu Abraham 3185 Jahre; und von Abraham bis zum Auszug Israels aus Aegypten 515 Jahre, und von dem Auszug bis zum Anfang des Baues des Tempels 480 Jahre, wie es im Buch der Könige geschrieben steht; und von dem Anfang des Baues des Tempels bis zu seiner Verbrennung durch Nebukadnezar 441 Jahre; und von der Verbrennung des Tempels bis zum Anfang der Jahre der Griechen 280 Jahre; im Ganzen aber sind von Adam bis zum Anfang der Jahre der Griechen 4901 Jahre, und von Adam bis zu diesem Jahre, dem Jahre 1025 der Griechen, sind es 5926 Jahre, indem an 6000 Jahren 74 Jahre fehlen.

Betreffs dessen aber, das deine Brüderlichkeit gefragt hat — damit auch dieses nicht ohne Antwort gelassen werde — weshalb Noah seine Zeitgenossen nicht ermahnte, dass sie das Bild des Kenan, des Sohnes des Arpakschad, nicht verehrten, und Sem wiederum diejenigen seines Geschlechtes, dass sie den Götzen nicht dienten — hierauf antworten wir kurz: Wegen der Freiheit und Selbständigkeit, die Gott dem Geschlecht der Menschen gegeben hat, wonach er, wenn er vill, sündigt, und, wenn er will, gerecht handelt. Deshalb haben diejenigen aus jener Zeit auch nicht in den 100 Jahren vor der Sintfluth, da sie Noah sahen, wie er Cedern pflanzte und zersägte und die Arche baute zur Rettung, Reue empfunden, noch sind sie umgekehrt von ihren bösen Wegen, sondern sie assen und tranken, freieten und liessen sich freien, bis die Sintfluth kam und alle vernichtete, nach dem Wort des Herrn. Wiederum auch nach der Sintfluth wollte weder Kenan, der, wie gesagt wird, ein grosser Zauberer und Bösewicht war und deshalb vergöttert wurde, noch alle die Zeitgenossen Noahs und Semis sich belehren lassen, um abzulassen von ihren bösen Wegen, wenn anders sie von ihnen ermahnt wurden. Es gibt jedoch auch Einige, die da sagen, dass in den Tagen des Sarug die Menschen anfangen Bilder zu machen und Götzen zu verehren. Und wenn dies wahr ist, so erreichten also weder Noah, noch sein Sohn Sem jene Zeit, da es ja von der Sinfluth bis zu Sarug — selbstverständlich nach der Uebersetzung der Septuaginta — unter Zurechnung auch der 130 Jahre des Kenan 794 Jahre sind. Es

lebte aber Noah nach der Sintfluth 330 (350) Jahre, also 441 Jahre weniger denn 794 Jahre. Sem aber lebte nach der Fluth 500 Jahre, also 494 (294) Jahre weniger als die 794 Jahre bis Sarug.

Der ganze Inhalt dieser 3 Kapitel bezieht sich auf das, was deine Gottesliebe uns gefragt hat über den persischen Weisen und über einige Worte, die in seiner Schrift geschrieben stehen.

Inhaltsverzeichniss.

		Seite
Homilie	I. Die Unterweisung vom Glauben	1— 19
„	II. Die Unterweisung von der Liebe.	20— 40
„	III. Die Unterweisung vom Fasten	41— 52
„	IV. Die Unterweisung vom Gebet	53— 68
„	V. Die Unterweisung von den Kriegen	69— 88
„	VI. Die Unterweisung von den Bundesbrüdern	89—113
„	VII. Die Unterweisung von der Busse	114—129
„	VIII. Die Unterweisung von der Auferstehung der Totten	130—144
„	IX. Die Unterweisung von der Demuth	145—157
„	X. Die Unterweisung von den Hirten	158—165
„	XI. Die Unterweisung von der Beschneidung	166—178
„	XII. Die Unterweisung vom Pascha	179—195
„	XIII. Die Unterweisung vom Sabbath	196—206
„	XIV. Die Unterweisung von der Ermahnung	207—258
„	XV. Die Unterweisung über die Unterscheidung der Speisen	259—269
„	XVI. Die Unterweisung über die zwölf Stämme unter den Völkern, die an die Stelle des Volkes ge- treten sind	270—278
„	XVII. Die Unterweisung, die von Christus zeigt, dass er Gottes Sohn ist	279—289
„	XVIII. Die Unterweisung vom jungfräulichen Leben und von der Heiligkeit, gegen die Juden	290—298
„	XIX. Die Unterweisung gegen die Juden darüber, dass sie sagen, dass es bestimmt sei für sie, ver- sammelt zu werden	299—314
„	XX. Die Unterweisung von der Unterstützung der Armen	315—328
„	XXI. Die Unterweisung von den Verfolgungen	329—348
„	XXII. Die Unterweisung vom Tod und den letzten Zeiten	349—368
„	XXIII. Die Unterweisung von der Weinbeere	369—418
	Verzeichniss der Schriftcitatre	419—431

...¹⁾. Und öffnest mir die geistigen Sinne deines Verstandes und belehrst mich über das, was du aus den heiligen Schriften erfasst hast, damit mein Mangel von dir ausgefüllt und mein Hunger von deiner Lehre satt werde. und mein Durst an der Quelle deines Flusses gestillt werde. Denn ich habe gar Vieles auf dem Herzen, das ich dich fragen will, aber alles bleibt bei mir aufbewahrt, dass, wenn ich zu dir komme, du mich über alle Dinge belehrst.

Vor allem aber möchte ich, dass du mir über das, was mich beunruhigt, schreibest und mich unterweiserst: Über unsern Glauben, welcher Art derselbe ist, welches seine Grundlage ist, und worauf der Bau sich erhebt, und worauf er gegründet ist, und wie seine²⁾ und seine Vollendung beschaffen ist, und welche Werke für ihn erforderlich sind. Denn ich glaube nur,

1) Die zwei ersten Zeilen dieses unsere Homilien veranlassenden Briefes fehlen in den Manuscripten vollständig. Von der 3—5. Zeile sind nur kleine Bruchstücke vorhanden. Zeilen 6—20 fehlen in Handschrift B. Die lateinische Übersetzung der armenischen Bearbeitung unserer Homilien hat als Überschrift und in den 5 ersten Zeilen unseres Briefes Folgendes:

Brief unseres heiligen Gregor Illuminator an den heiligen Jakob Bischof von Nisibis (vgl. Einleitung).

Ich sende dir, mein Lieber, einige Fragen, über die ich um Rath fragen muss. Möchtest du mir das Gehör nicht verweigern. Denn es ist vieles, was ich bei mir im Geiste überlege, und wodurch ich bewogen worden bin, an dich zu schreiben, dass du mir öffnest etc.

2) Hier fehlt ein Wort im syr. Text. Die lateinische Übersetzung des Arm. hat: quibus rebus firmetur et quibus rebus indigeat, ut perficiatur. Die arm. Übersetzung bezieht also ܩܘܒܘܣܐ ܕܥܡܪܘܬܐ auf ܩܘܒܘܣܐ ܕܥܡܪܘܬܐ. Wenn wir die letzte Zeile dieses Briefes vergleichen, so wird es uns wahrscheinlich, dass es auf ܩܘܒܘܣܐ ܕܥܡܪܘܬܐ zu beziehen ist.

dass ein Gott ist, der Himmel und Erde am Anfang gemacht hat, und dass er die Welt mit seinen Herrlichkeiten geschmückt hat, und dass er den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, und dass er es ist, der das Opfer Abels angenommen hat, und dass er Henoch entrückt hat, darum dass er an ihm sein Wohlgefallen hatte, und dass er Noah errettet hat um seiner Gerechtigkeit willen, und dass er Abraham erwählt hat um ¹⁾ seines Glaubens willen, und dass er mit Moses geredet hat um seiner Demuth willen, und dass er durch alle Propheten geredet hat, und dass er ferner seinen Messias in die Welt gesandt hat. Daran, mein Bruder, glaube ich also, dass es sich so verhält. Deshalb, mein Bruder, bitte ich dich, dass du mir schreibest und mich belehrest, welche Werke für diesen unsern Glauben erforderlich sind, und mich beruhigst.

1) Hier beginnt Handschrift B.

Die Unterweisung¹⁾ vom Glauben.

Deinen Brief, mein Lieber, habe ich empfangen, und da ich ihn las, machte er mir grosse Freude, weil du deine Gedanken auf diese Untersuchungen gerichtet hast. Denn diese Frage, die du mir gestellt hast — (Es gilt das Wort)²⁾ Umsonst gegeben, umsonst empfangen: wer da hat, und will es versagen dem, der ihn darum bittet, von dem soll genommen werden, was er versagt; denn wer in Güte empfangen hat, dem ziemt es auch, dass er in Güte gebe — Was du nun, mein Lieber, mich gefragt, darüber will ich dir, soweit meine Schwachheit es versteht, schreiben. Und auch, worum du mich nicht gebeten hast, das will ich von Gott erflehen und dich lehren. So höre mich denn, mein Lieber, und öffne mir die inneren Augen deines Herzens und die geistigen Sinne deines Verstandes (für das), was ich dir sagen will. Denn der Glaube ist aus vielen Dingen zusammengesetzt, und mit vielen Farben geschmückt. Denn er gleicht einem Bau, der aus vielem Material aufgebaut ist, und sein Bau steigt bis in die Höhe. Aber wisse, mein Lieber, dass in den Fundamenten eines Baus Felsen gelegt werden, und dann auf den Felsen steigt der ganze Bau bis zu seiner Vollendung. So auch ist das Fundament³⁾ unseres ganzen Glaubens der wahre Felsen, welcher ist unser Herr Jesus Christus⁴⁾. Und auf diesen Felsen ist der Glaube gegründet. Und auf dem Glauben erhebt sich der ganze Bau bis zu seiner Vollendung. Dieses Fundament aber ist der Anfang des ganzen Gebäudes. Denn wenn jemand zum Glauben kommt, dann ist er auf den Felsen gegründet, welcher ist unser Herr Jesus Christus⁵⁾. Und sein Haus wird von den Wellen

1) ܐܘܨܚܘܢܐ = ostensio, demonstratio. — 2) Ungenau nach Matt. 10, 8. Aphr. (Vgl. S. 199, 20. S. 456, 15 des syr. Textes) hat hier wie Ephr. gleichen Schrifttext mit Pesch. — 3) A Plural. — 4) Vgl. 1. Cor. 3, 11. — 5) Vgl. 1. Cor. 10, 4.

nicht erschüttert und von den Winden nicht verletzt und von den Stürmen fällt es nicht, darum dass sein Bau sich erhebt auf dem Gestein des wahren Felsen ¹⁾. Dass ich Christum Felsen ²⁾ nenne, das sage ich nicht aus meiner Seele, sondern die Propheten haben ihn schon vormals Felsen genannt; und ich will es dir zeigen.

§ 2. Für jetzt aber höre über den Glauben, der auf den Felsen gegründet ist, und über den Bau, der auf dem Felsen sich erhebt. Denn zuerst glaubt der Mensch; und sobald er glaubt, liebt er, und sobald er liebt, hofft er, und sobald er hofft, wird er gerecht, und sobald er gerecht ist, wird er vollendet, und sobald er vollendet ist, wird er vollkommen. Und wenn sein ganzer Bau aufsteigt und vollendet und vollkommen ist, alsdann ist er ein Haus und Tempel zur Wohnung Christi. Wie der Prophet Jeremias sagt: Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn seid ihr, wenn ihr bessert eure Wege und eure Werke ³⁾. Und wiederum spricht er in dem Propheten: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln ⁴⁾. Und auch der selige Apostel spricht also: Ihr seid der Tempel Gottes, und der Geist Christi wohnt in euch ⁵⁾. Und auch der Herr spricht weiter also zu seinen Jüngern: Ihr seid in mir und ich in euch ⁶⁾.

§ 3. Wenn nun das Haus zur Wohnstätte wird, dann fängt der Mensch an Sorge zu tragen für das, was dem, der im Hause wohnt, nöthig ist, gleich als ob ein König oder ein hochgeehrter Mann, über welchem ein königlicher Name genannt wird, in dem Hause wohnte. Es kommen aber dem Könige zu alle Insignien des Königthums und aller dem König gebührende Ehrendienst. Denn in einem Hause, das leer ist von allen Gütern, wohnt der König nicht und bleibt nicht darin, sondern der König verlangt allen Schmuck des Hauses, da nichts darin fehlt. Und wenn etwas fehlt daselbst in dem Hause, darin der König wohnt, so ist der Hüter des Hauses dem Tode verfallen, darum dass er nicht den Dienst dem Könige zugerichtet hat.

§ 4. Also möge auch der Mensch, der da ist ein Haus und eine Wohnstätte für Christum, zusehen, was zum Dienste Christi,

1) Vgl. Matt. 7, 24, 25. — 2) A fügt hinzu: das Fundament des Baues. — 3) Jerem. 7, 4, 5. — 4) 2. Cor. 6, 16 vgl. Ezech. 43, 9 und 3. Mos. 26, 12. — 5) 1. Cor. 3, 16. — 6) Joh. 14, 20.

der in ihm wohnt, gehört, und mit diesen Dingen schmücke er es aus. Denn zuerst baut er seinen Bau auf den Felsen, welcher ist Christus, und auf diesen Felsen wird der Glaube gegründet, und auf dem Glauben erhebt sich der ganze Bau. Und es gehöret zum Bewohnen des Hauses: Reines Fasten, und das kommt durch den Glauben zu Stande. Und es wird ¹⁾ reines Gebet gefordert, und das wird durch den Glauben angenehm. Und nützlich ist die Liebe, und sie wird durch den Glauben in richtiges Verhältniss gebracht. Und es sind Almosen nöthig, und sie werden im Glauben gegeben. Und es erfordert Demuth, und diese wird durch Glauben geschmückt. Und er erwählt sich jungfräuliches Leben, und das wird durch den Glauben geliebt. Und er lässt die Heiligkeit zu sich nahen, und die wird durch den Glauben gepflanzt. Und er sinnt auf Weisheit, und die wird durch den Glauben gefunden. Und er verlangt auch Gastfreundschaft, und sie wird durch den Glauben gemehrt. Und er verlangt Einfachheit, und durch den Glauben wird sie eingepägt. Und er bedarf auch Geduld, und sie wird durch den Glauben vollendet. Und er wird erquickt durch Gelassenheit, und die wird durch den Glauben erworben. Und er liebt Askese, und sie erscheint durch Glauben. Und er fordert auch Reinheit, und die wird durch den Glauben bewahrt. Alle diese Dinge fordert der Glaube, welcher gegründet ist auf das Gestein des wahren Felsen, welcher ist Christus, und diese Dinge sind nöthig für den König Christus, der in den Menschen wohnt, die aus diesen Werken auferbaut sind.

§ 5. Wenn du aber sagst: Wenn Christus als Fundament gelegt ist, wie kann dann auch Christus in dem Bau wohnen, wenn er vollendet ist? — so wisse, dass Beides der selige Apostel gesagt hat. Er sagt nämlich ²⁾: Ich habe wie ein weiser Baumeister das Fundament gelegt. Und er bestimmt dort ³⁾ das Fundament und beschreibt es; er spricht nämlich also ⁴⁾: Einen anderen Grund kann niemand legen, ausser dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Und dass Christus wiederum in dem Bau ⁵⁾ wohnt, davon redet das Wort, das oben geschrieben ist,

1) A fügt zu ~~و~~, weiter. — 2) 1. Cor. 3, 10. — 3) A setzt statt ~~و~~ dort ~~و~~; weiter wiederum. — 4) 1. Cor. 3, 11. — 5) A liest statt ~~في~~, in dem Bau, ~~في~~ in den Menschen.

da Jeremia die Menschenkinder Tempel nennt und von Gott sagt, dass er in ihnen wohne. Und der Apostel sagt¹⁾: Der Geist Christi wohnet in euch. Und unser Herr sagt²⁾: Ich und der Vater sind eins. Und so stimmen die beiden Worte überein, dass Christus wohnet in denjenigen Menschen, die an ihn glauben, und dass er das Fundament ist, auf welchem der ganze Bau sich erhebt.

§ 6. Nun komme ich zu meinem ersten Wort, da ich gesagt habe, dass Christus in den Propheten Fels genannt werde. Zuerst nämlich sagt David³⁾ über ihn: Der Fels, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Schlußstein⁴⁾ geworden. Denn wie anders haben die Bauleute diesen Felsen, welcher ist Christus, verworfen, als damals vor Pilatus, da sie sprachen⁵⁾: dieser soll nicht König über uns sein; und dann wiederum in dem Gleichniss, das unser Herr gesagt hat⁶⁾: Ein Mann aus vornehmem Geschlecht zog aus, dass er ein Königreich einnehme und wieder umkehre und über sie herrsche; und sie schickten nach ihm Boten aus und sprachen: dieser soll nicht König über uns sein. Dadurch verwarfen sie den Felsen, welcher ist Christus. Und wie anders ist er der Schlußstein des Baus geworden, als dadurch dass er⁷⁾ sich erhob über den Bau der Völker, und dass auf ihm ihr ganzer Bau sich erhebt. Wer sind die Bauleute anders als die Priester und Pharisäer, die nicht den wahren Bau bauten, sondern zerstörten, was er gebaut hatte; wie geschrieben ist in dem Propheten Hesekiel⁸⁾: Er hatte eine Wand aufgebaut, und sie stiessen daran, dass sie umfalle. Und wiederum steht geschrieben⁹⁾: Ich suchte unter ihnen einen Mann, der einen Zaun ziehe und stehe in dem Riss vor dem Land, dass ich es nicht zerstöre, und ich fand ihn nicht. Und wiederum weissagte auch Jesaia über diesen Felsen; denn er sagt¹⁰⁾: So spricht der

1) 1. Cor. 3, 16. — 2) Joh. 10, 30. — 3) Ps. 118, 22. Vgl. Matt. 21, 42. Marc. 12, 10. Act. 4, 11 (1. Pet. 2, 7).

4) Aph. fasst רֶחֶם זֶה אֶבֶן Ps. 118, 22, das Luther und Bickell (Syr. Kirchenväter 102 und 103 S. 22) mit Eckstein übersetzen, als den die Spitze des Baus bildenden, den ganzen Bau abschliessenden Schlußstein; sodass Christus zugleich Fundament und Schlußstein des Baus der Kirche ist. Vgl. § 7 dieser Homilie.

5) Joh. 19, 15. — 6) Luc. 19, 14. — 7) nämlich der Schlußstein. — 8) Ezech. 13, 10. 11. — 9) Ezech. 22, 30. — 10) Jes. 28, 16.

Herr, siehe ich habe in Zion einen auserwählten Stein gelegt an einer hervortretenden Ecke als Eckstein des Fundaments. Und er sagt wiederum daselbst ¹⁾: Jeder, der an ihn glaubt, wird sich nicht fürchten, und wer auf diesen Stein fällt, wird zerschellen, und jeden, auf den er fällt, wird er zermalmen. Es ist nämlich auf ihn gefallen das Volk Israel, und es ist seine Zerstörung ewig. Und er ist wiederum auf das Bild ²⁾ gefallen und hat es zermalmt. Und es glaubten an ihn die Völker und sie fürchten sich nicht.

§ 7. Und er lehrt von diesem Felsen, dass er als Schlussstein und als Fundament gesetzt ist. Wenn aber der Felsen als Fundament gelegt ist, wie kann er auch Schlussstein sein? — Auf folgende Weise: Da unser Herr kam, legte er seinen Glauben auf Erden als Fundament, und er stieg über alle Himmel als der Schlussstein, und der ganze Bau wird durch die Felsen unten und oben abgeschlossen. Dass ich von dem Glauben gesagt habe: Er hat seinen Glauben auf Erden gegründet, das hat auch David zuvor verkündigt über Christus. Denn er sagt ³⁾: Der Glaube wächst aus der Erde; und dass er in der Höhe ist, das sagt er in dem Wort ³⁾: Gerechtigkeit schaut vom Himmel.

Und wiederum auch Daniel redet von diesem Felsen, welcher ist Christus; er sagt nämlich ⁴⁾: Ein Stein wird losgelöst von der Mauer ohne Hände, und er zerschlägt das Bild, und es wird von ihm erfüllt die ganze Erde. Das hat er zuvor verkündigt von Christo, von welchem die ganze Erde erfüllt ist. Von dem Glauben an Christum nämlich sind erfüllt alle Grenzen der Erde; wie David gesagt hat ⁵⁾: Auf die ganze Erde gehet aus die Stimme des Evangeliums von Christo. Und wiederum zu seinen Jüngern, da er sie aussendet, spricht er so ⁶⁾: Gehet aus und lehret alle Völker, und sie werden an mich glauben. Und auch der Prophet Sacharia wiederum hat geweissagt über diesen Felsen, welcher ist Christus. Er sagt nämlich ⁷⁾: ich habe einen erhabenen Felsen gesehen, der da ist Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Dass er ⁸⁾ ihn erhaben nennt, das ist, dass er bei seinem Vater ist. Dass er wiederum von Barmherzigkeit redet, das geschieht darum, dass er, der in die Welt gekommen ist, so

1) Jes. 28, 16. — 2) Vgl. Dan. 2, 34. — 3) Ps. 85, 12. — 4) Dan. 2, 34, 35. — 5) Ps. 19, 4. — 6) Matt. 28, 19. — 7) Zachar. 4, 7. — 8) A: Warum anders nennt er ihn erhaben, als weil er bei seinem Vater ist.

zu seinen Jüngern gesagt hat¹⁾: das ist mein Gebot, dass ihr euch einander liebt; und wiederum sagt er²⁾: ich habe euch Freunde genannt. Und der selige Apostel sagt so³⁾: Gott hat sich über uns erbarmt in der Liebe seines Sohnes, Christus⁴⁾ hat uns wahrhaftig geliebt und hat seine Seele für uns dahingegeben.

§ 8. Und er beschreibt uns den Felsen und lehrt über ihn⁵⁾: Auf diesem Felsen habe ich 7 Augen geöffnet. Und wer sind diese 7 Augen, die auf diesem Felsen geöffnet sind, anders als der Geist Gottes, der auf Christo ruhet in den 7 Gaben: wie der Prophet Jesaia sagt⁶⁾: Es wird ruhen und wohnen auf ihm der Geist Gottes, der Geist der Weisheit, des Verstandes, des Rathes, der Stärke, der Erkenntniss und der Furcht des Herrn. Das sind die 7 Augen, die auf dem Felsen geöffnet sind, und das sind die 7 Augen des Herrn, die da schauen auf die ganze Erde. Und auch das⁷⁾ ist von Christo gesagt, denn er spricht: Es ist gegeben ein Licht allen Völkern, wie der Prophet Jesaia sagt⁸⁾: Ich habe dich zu einem Licht unter allen Völkern gemacht, dass du seiest mein Heil bis an die Enden der Erde. Und auch David wiederum sagt⁹⁾: Dein Wort ist meines Fusses Leuchte und ein Licht auf meinem Wege. Und auch das Wort und die Rede des Herrn ist Christus: wie geschrieben ist am Anfang des Evangeliums unseres Erlösers¹⁰⁾: Am Anfang war das Wort¹¹⁾. Und über das Licht wiederum bezeugt er daselbst¹²⁾: Das Licht leuchtete in der Finsterniss, und die Finsterniss hat es nicht begriffen. Und was bedeutet das: Das Licht leuchtete in der Finsterniss und die Finsterniss hat es nicht begriffen, anders,

1) Joh. 15, 12. — 2) Joh. 15, 15. — 3) Rom. 5, 5, 10? — 4) Ephes. 5, 2. — 5) Zachar. 3, 9. — 6) Jes. 9, 2. — 7) Nämlich dass seine Augen schauen auf die ganze Erde. — 8) Jes. 49, 6. — 9) Ps. 119, 105. — 10) كلمة wörtlich unser Lebendigmacher.

11) Hier wird als Anfang „des Evangeliums unseres Erlösers“ bezeichnet: „Im Anfang war das Wort“. Auffallend ist die Bezeichnung: „das Evangelium unsers Erlösers“ ohne nähere Bezeichnung, welches der einzelnen Evangelien gemeint sei. Die Evangelienharmonie des Tatian begann mit Joh. 1, 1. Es ist dieses Citat darum ein Zeugnis dafür, dass dieses „Evangelium unseres Erlösers“, nach welchem Aphr. hier citirt, das Diatessar. des Tat. ist. Vgl. Einleitung und spätere Anmerkungen.

12) Joh. 1, 5.

als dass Christus sein Licht leuchten liess unter dem Volke des Hauses Israel, und das Volk des Hauses Israel das Licht Christi nicht begriffen hat, indem sie nicht an ihn glaubten; wie geschrieben steht ¹⁾: Er kam in sein Eigenthum, und sein Eigenthum nahm ihn nicht auf. Und auch unser Herr Jesus nennt sie Finsterniss, denn er sagt zu seinen Jüngern ²⁾: Was ich euch sage in Finsterniss, das saget ihr im Licht ³⁾: unter den Heiden nämlich soll euer Licht leuchten, denn diese nahmen das Licht Christi auf, der da ist das Licht der Völker. Und er sagt wiederum zu seinen Aposteln ⁴⁾: ihr seid das Licht der Welt. Und wiederum sagt er zu ihnen ⁵⁾: Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen. Und wiederum lehret er von sich selbst, dass er sei das Licht, denn er sagt zu seinen Jüngern ⁶⁾: Wandelt, solange das Licht bei euch ist, bevor euch die Finsterniss ergreift. Und wiederum sagt er zu ihnen ⁷⁾: Glaubet an das Licht, damit ihr Kinder des Lichtes seid. Und wiederum sagt er ⁸⁾: Ich bin das Licht der Welt. Und wiederum sagt er ⁹⁾: Niemand zündet ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel oder unter ein Bett, oder setzt es an einen verborgenen Ort; sondern setzt es auf einen Leuchter, damit jedermann den Schein des Lichtes sehe. Und das helle Licht ist Christus, wie David sagt ¹⁰⁾: Dein Wort ist meines Fusses Leuchte und ein Licht auf meinem Wege. Und wiederum sagt auch der Prophet Hosea ¹¹⁾: Zündet das Licht an und suchet den Herrn. Und unser Herr Jesus Christus sagt ¹²⁾: Welche Frau, die 10 Groschen hat und verlieret einen von ihnen, zündet nicht ein Licht an und kehret das Haus und suchet ihren Groschen, den sie verloren hat? Und wer ist diese Frau anders als die Gemeinde des Hauses Israel, welcher die 10 Gebote gegeben waren, und welche das erste Gebot verloren hat, durch welches er sie ermahnt hat und gesprochen ¹³⁾: Ich bin der Herr euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten geführt hat. Und nachdem sie dieses erste Gebot

1) Joh. 1, 11. — 2) Matt 10, 27. — 3) Auch Wright hat mit der röm. Ausgabe der armenischen Übersetzung die Bemerkung: In quatuor evangeliiis, quibus Catholica ecclesia utitur, haec ultima verba non leguntur. — 4) Matt. 5, 14. — 5) Matt. 5, 16. — 6) Joh. 12, 35. — 7) Joh. 12, 36. — 8) Joh. 8, 12. — 9) Matt. 5, 15. Mc. 4, 21. Lc. 8, 16; 11, 13. — 10) Ps. 119, 105. — 11) Hos. 10, 12? — 12) Lc. 15, 8. — 13) Exod. 20, 2. Deut. 5, 6.

nicht gehalten hatten, so konnten sie die 9, die nach ihm folgen, auch nicht halten; (denn an dem ersten hangen die 9)¹⁾. Denn das ist nicht möglich, dass, wenn sie Baal anbeteten, sie die 9 Gebote halten konnten; denn sie haben das erste Gebot verloren, wie die Frau, die einen von ihren zehu Groschen verloren hat. Und es ruft ihnen der Prophet zu²⁾: Zündet euer Licht an und suchet den Herrn. Und wiederum spricht auch der Prophet Jesaia³⁾: Suchet den Herrn, ob ihr ihn findet, rufet ihn an; und wenn er nahe ist, lasset der Sünder seinen Weg und der Frevler seine Gedanken. Denn ein Licht hat er ihnen angezündet, und sie suchten mit demselben nicht den Herrn, ihren Gott; und sein Licht liess er in der Finsterniss leuchten, und die Finsterniss hat es nicht begriffen. Und auf den Leuchter wurde das Licht gestellt, und die in dem Hause waren, sahen sein Licht nicht. Und was bedeutet das gestellt werden des Lichtes auf den Leuchter anders, als sein Erheben zum Kreuz, wodurch das ganze Haus über ihnen dunkel wurde? Denn da sie ihn kreuzigten, verdunkelte sich das Licht vor ihnen und leuchtete unter den Völkern. Denn von der Zeit der sechsten Stunde, da sie ihn kreuzigten, bis zur neunten Stunde, war Finsterniss im ganzen Land Israel, und die Sonne ging unter um Mittag, und das Land ward finster am hellen Tag, wie geschrieben steht im Propheten Sacharia⁴⁾: Es wird geschehen an diesem Tag, spricht der Herr, dass ich werde die Sonne untergehen lassen um Mittag und das Land verfinstern am hellen Tag.

§ 9. Ich komme aber nun zu meinem ersten Wort vom Glauben, dass auf ihm sich erheben die schönen Werke des Baus. Und was ich wiederum über den Bau gesagt habe, damit habe ich nichts fremdes gesagt, sondern der selige Apostel schreibt in dem ersten Brief an die Korinther und spricht⁵⁾: Ich habe wie ein weiser Baumeister den Grund gelegt und jedermann bauet darauf; und es sind solche, die darauf bauen Silber, Gold, Edelsteine, und es sind solche, die darauf bauen Rohr, Heu, Stoppeln, und am jüngsten Tage wird der Bau im Feuer geprüft werden. Denn Gold, Silber und Edelsteine werden bewahrt bleiben im Feuer, weil sie der wahre Bau sind. Und über Heu,

1) Diese Worte fehlen in B. — 2) Hos. 10, 12? — 3) Jes. 55, 6 f. — 4) Nicht Zach. sondern Amos 8, 9. — 5) 1. Cor. 3, 10—12.

Rohr, Stoppeln wird das Feuer hereinbrechen, und sie werden verbrennen. Und was ist Gold, Silber und Edelsteine, aus denen der Bau sich erhebt, anders als die guten Werke des Glaubens, die im Feuer bewahret bleiben, weil in diesem wahren Bau Christus wohnet, und ihn vor dem Feuer bewahret. Lasset uns aber dies sehen und verstehen aus dem Vorbild, das uns Gott auch in dieser Welt giebt, damit uns gewiss werden die Verheissungen jener Welt. Lasset es uns aber wahrnehmen an jenen drei gerechten Männern, die in das Feuer gefallen und nicht verbrannt sind; Chanania und Asaria und Mischael, über welche das Feuer keine Gewalt erhielt, weil sie den wahren Bau gebaut hatten und zurückgewiesen das Gebot des Königs Nebukadnezar und nicht angebetet hatten das Bild, das er gemacht hatte. Und über diejenigen, welche die Gebote Gottes übertreten hatten, brach das Feuer sofort herein und verbrannte sie und sie verbrannten ohne Erbarmen. Denn es verbrannten die Sodomiter wie Heu, Rohr und Stoppeln. Und wiederum verbrannten Nadab und Abichu, die das Gebot Gottes übertreten hatten. Wiederm verbrannten 250 Männer, welche Weihrauch darbrachten. Wiederm verbrannten 2 Hauptleute mit 100 Andern, die mit ihnen waren, darum dass sie sich dem Berg genähert hatten, auf welchem Elias sass, welcher auf einem Feuerwagen gen Himmel fuhr. Wiederm verbrannten die Ankläger, dafür dass sie eine Grube gegraben den gerechten Männern. Also werden, mein Lieber, die Gerechten im Feuer erprobt, wie Gold, Silber und Edelsteine, und die Gottlosen verbrennen im Feuer wie Heu, Rohr und Stoppeln, über welche das Feuer Gewalt hat: wie der Prophet Jesaia sagt ¹⁾: Im Feuer richtet der Herr, und er prüft darin alles Fleisch. Und wiederum sagt er ²⁾: Ihr werdet hinaus gehen und sehen die Leichname der Männer, die gegen mich gesündigt haben, deren Wurm nicht stirbt, und deren Feuer nicht verlöscht und die allem Fleisch ein Greuel sind. Und es lehrt uns wiederum der Apostel über diesen Bau und über dieses Fundament. Er spricht nämlich also ³⁾: Einen anderen Grund

1) Jes. 66, 16. Der hebr. Text der Mas. liest statt יְהוָה יִשְׁפֹּט בְּאֵשׁ וּבְחַרְבּוֹ, und er prüfte durch dasselbe alles Fleisch, וּבְחַרְבּוֹ יִשְׁפֹּט, und durch sein Schwert alles Fleisch.

2) Jes. 66, 24. — 3) 1. Cor. 3, 11.

kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Und wiederum redet der Apostel über den Glauben, der mit der Hoffnung und Liebe verbunden ist. Er sagt nämlich also ¹⁾: Das sind die drei, die da bleiben: der Glaube und die Hoffnung und die Liebe. Und er lehrt über den Glauben, dass er zu allererst als wahres Fundament gelegt ist ²⁾.

§ 10. Des Abels Opfer wurde wegen dessen Glauben angenommen. Und Enoch wurde darum, dass er durch den Glauben wohlgefällig war, vor dem Tod hinweggenommen. Und Noah wurde darum, dass er glaubte, vor der Sintfluth errettet. Und Abraham wurde durch seinen Glauben gesegnet, und er wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Und Isaak fand Barmherzigkeit darum, dass er glaubte. Und Jakob wurde um seines Glaubens willen errettet. Und Joseph wurde um seines Glaubens willen in dem Wasser der Versuchung erprobt und wurde aus der Versuchung befreit, und sein Herr legte Zeugniß für ihn ab; wie David sagt ³⁾: Er legte Zeugniß für Joseph ab. Und auch Moses that durch seinen Glauben grosse und wunderbare Wunder und durch den Glauben vernichtete er die Aegypter in 10 Plagen. Und wiederum theilte er durch seinen Glauben das Meer und führte sein Volk hindurch und ertränkte die Aegypter darin. Und im Glauben warf er Holz in bitteres Wasser, und es wurde süß. Und durch den Glauben holte er Manna herunter und sättigte sein Volk. Und im Glauben breitete er seine Hände aus und siegte über Amalek. Wie geschrieben steht: Seine Hände waren im Glauben (fest) bis die Sonne unterging. Auch im Glauben stieg er auf den Berg Sinai, nachdem er zweimal je 40 Tage gefastet hatte. Und wiederum im Glauben siegte er über Sichon und Og, die Könige der Amoriter.

§ 11. Das war ein wunderbares, mein Lieber, und grosses Wunder, das Moses that in dem Schilfmeer, da die Wasser getheilt wurden durch den Glauben und wie hohe Berge und starke Felsen standen, und zurückgehalten wurden und standen auf Befehl und eingeschlossen waren wie in Schläuchen, festgebunden in der Höhe wie in der Tiefe. Und trotz ihrer Düntheit überschritten sie nicht die Grenze, und sie veränderten ihre anerschaffene Natur,

1) 1. Cor. 13, 13. — 2) Ps. 81, 5. — 3) A: Dass er zu allererst auf das wahre Fundament gegründet ist.

und die vernunftlose Creatur war gehorsam. Und die Wellen waren aufgerichtet und warteten auf die Vergeltung, wenn das Volk hindurchgezogen sein würde. Und es starrten die Winde und harräten und sahen auf den Befehl und auf die Vergeltung. Und es wurden entblösst die Fundamente von Urzeit her, und das Nass von Anfang her ward plötzlich trocken. Und es erhoben die Thore ihre Häupter und es wurden erhoben die ewigen Thore. Und eine Feuersäule richtete sich auf und leuchtete dem ganzen Heer und das Volk ging hinüber im Glauben. Und es erging das gerechte Gericht über Pharao, sein Heer und seine Wagen. So theilte auch Josua, der Sohn Nuns, den Jordan im Glauben, und die Kinder Israel gingen hinüber wie in den Tagen Moses.

§ 12. Wisse aber, mein Lieber, dass der Uebergang über den Jordan dreimal getheilt wurde. Das erste Mal durch Josua, den Sohn Nuns. Das zweite Mal durch Elias, und dann durch Elisa. Denn das Wort der Schrift berichtet uns, dass gegenüber dem Uebergang bei Jericho Elias gen Himmel gefahren sei. Denn da Elisa sich von ihm wieder umwendete und den Jordan zertheilte und hinüberschritt, kamen die Prophetenkinder von Jericho heraus, Elisa entgegen und sprachen¹⁾: Es ruhet der Geist des Elias auf Elisa. Von dem Durchzug des Volkes in den Tagen Josuas, des Sohnes Nuns, steht aber so geschrieben²⁾: Das Volk ging hinüber gegenüber von Jericho. Auch warf Josua, der Sohn Nuns, die Mauern von Jericho durch den Glauben um, und sie fielen ohne Arbeit. Und wiederum unterwarf er in seinem Glauben einunddreissig Könige und gab das Land den Kindern Israel zum Eigenthum. Und wiederum breitete er im Glauben seine Hände aus gegen den Himmel und hielt die Sonne auf bei Gibeon und den Mond auf der Ebene von Ajalon. Und sie hielten ein und standen still in ihrem Umlauf. Kurz: Alle die gerechten Väter, alles was sie im Glauben thaten, darin siegten sie, wie auch der selige Apostel über sie alle bezeugt³⁾: Im Glauben überwandten sie. Und wiederum sagt Salomo⁴⁾: Viele Männer werden barmherzig genannt, aber einen gläubigen Mann,

1) 2. Kön. 2, 15. — 2) Jos. 3, 16b. — 3) Hebr. 11. Der Hebräerbrief wird hier in derselben Weise citirt wie die Briefe des Paulus: ⲉⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲉⲛⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ, der selige Apostel bezeugt. — 4) Spr. Sal. 26, 6.

Mit neuen Zungen werden sie reden, und Geister werden sie austreiben; und wenn sie ihre Hände auf die Kranken legen, so werden sie gesund werden.

§ 14. Lasst uns doch, mein Lieber, zu dem Glauben hinzutreten, dessen Wunderkräfte so vielfältig sind. Denn der Glaube führt zum Himmel und siegt über die Fluthen, und lässt die Unfruchtbarkeit gebären und befreit von dem Schwert und führt aus dem Grab, und die Armen macht er reich, und die Gefangenen erlöst er. Und die Verfolgten errettet er, und das Feuer löscht er, und das Meer zertheilt er, und den Felsen zerschlägt er, und Wasser gibt er den Durstigen zu trinken, und die Hungernden speist er; und von der Hölle führt er herauf, und die Wellen bringt er zum Schweigen, und die Kranken macht er gesund, und die Heere besiegt er; und die Mauern wirft er nieder; und den Rachen der Löwen schliesst er, und die Flamme des Feuers löscht er, und die Stolzen demüthigt er, und die Demüthigen führt er zur Ehre. Alle diese Wunderkräfte werden durch den Glauben bewirkt.

§ 15. Denn das ist der Glaube ¹⁾: Dass man glaubt an Gott,

welche beginnt: Dominus oleum (var. lect.: unctionem) symbolum nominis sui discipulis suis dedit etc.

Auch Isaak. Ant. (übersetzt von Bickell S. 152. 153) spricht wiederholt von Öl der Apostel.

Vorliegendes Citat bei Aphr. spricht indess gegen obige Vermuthung Zahns.

1) Bickell bemerkt zu dieser Stelle: „Die folgende Stelle ist deshalb wichtig, weil sie eine Begriffsbestimmung des Glaubens zu geben beabsichtigt. Wir sehen daraus, dass Aphr. den Glauben nicht als ‚die die Rechtfertigung ergreifende absolute Gewisswerdung der Sündenvergebung und Zurechnung des Verdienstes Christi‘ definirt, sondern als gehorsame Annahme alles dessen, was uns Gott durch seine Kirche geoffenbart hat“. — Es gehören wohl besonders geartete Augen dazu, um dies aus unserer Stelle herauszulesen. Diese eigenthümliche Sehkraft hat bei Bickell wohl die Erinnerung bewirkt, dass er auch einmal der Kirche angehört hat, welche die fides salvifica (justificans) definirt als certa persuasio de venia peccatorum per Christum obtinenda. Wir können in dieser Stelle des Aphr. nicht eine Begriffsbestimmung des Glaubens finden, wohl aber ein Glaubensbekenntniss, das um so merkwürdiger ist, als es sich nach Form und einzelnen Bestandtheilen von allen anderen aus der alten Kirche uns erhaltenen Formen des Glaubensbekenntnisses unterscheidet. Dass wir in dieser Stelle wirklich die officielle Form eines Glaubensbekennt-

den Herrn über Alles, welcher geschaffen hat Himmel, Erde und die Meere und Alles, was darinnen ist, welcher den Menschen

nisses zu erkennen haben, ergibt sich wohl mit Sicherheit aus den dieselbe einleitenden Worten $\text{הַיְהוָה הוּא אֱלֹהֵינוּ}$ „denn das ist der Glaube“ und den dieselbe abschliessenden Worten: $\text{הַיְהוָה הוּא אֱלֹהֵינוּ בְּיָמֵינוּ}$ „das ist der Glaube der Gemeinde Gottes“.

Aphr. will hier die Antwort geben auf die Frage des diese Abhandlung veranlassenden Briefs: „Vor allem aber möchte ich, dass du mir über das, was mich beunruhigt, schreibest und mich unterweist: über unseren Glauben, welcher Art derselbe ist“. Den Worten in jenem Brief $\text{הַיְהוָה הוּא אֱלֹהֵינוּ בְּיָמֵינוּ}$, „denn ich glaube, dass nur ein Gott ist“, setzt Aphr. hier gegenüber: $\text{הַיְהוָה הוּא אֱלֹהֵינוּ בְּיָמֵינוּ}$ „das ist der Glaube der Gemeinde Gottes“.

Während alle übrigen aus der alten Kirche uns erhaltenen Formen des Glaubensbekenntnisses nach dem Grundbekenntniss zu dem dreieinigen Gott dreitheilig sind (Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. 3 Bb. 1866—75. Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879), haben wir hier ein siebenheiliges Glaubensbekenntniss. Der Anfang der einzelnen Artikel ist deutlich gekennzeichnet bei II—V durch das gleichmässige הוּא אֱלֹהֵינוּ , bei VI durch $\text{הוּא אֱלֹהֵינוּ בְּיָמֵינוּ}$, bei VII durch $\text{הוּא אֱלֹהֵינוּ בְּיָמֵינוּ}$.

Ein 7theiliges Glaubensbekenntniss finden wir noch in einem Ordinationsformular, nach welchem die Prediger der Waldenser im Mittelalter verpflichtet wurden. Es ist uns dasselbe in einer jetzt verloren gegangenen Handschrift der Strassburger Bibliothek (abgedruckt in Zeitschrift für histor. Theologie v. Niedner XXII, S. 244) in lat. Sprache; und im Codex Teplensis, enthaltend die Schrift des neuen Gezeuges, herausgegeben von P. Phil. Kilimesch. Augsb. u. München. Th. III, S. 101 ff. in deutscher Sprache; und in einer Genfer und Dubliner Handschrift (gedruckt bei Leger, histoire générale des églises évangéliques des vallées de Piemont S. 50 mit Veränderungen) in romanischer Sprache erhalten. Die beiden ersten setzen wir zur Vergleichung hierher:

Strassburger Handschr.

Cod. Tepl.

Item tempore ordinationis interrogant de septem articulis fidei scilicet utrum credat (1°) unum deum in trinitate personarum et unitate essentiae. (2°) quod idem deus sit creator omnium visibilium et invisibilium. (3°) quod condidit legem Moysi in monte Sinay. 4° quod misit filium suum

Daz erste Stucke, daz wir glauben: zu sein einen Got yn der dreivaldikheit zu even in der einikeit. Daz II ist, daz wir glauben, daz got selber hat geschaffen alle ding di unter ym sint. Daz III, daz er hat geben die ee moyses an dem perg sina. Daz IV daz er hat gesant den

geschaffen hat nach seinem Bild, und welcher das Gesetz dem Moses gegeben hat, und von seinem Geist in die Propheten gesandt hat, und welcher wiederum seinen Gesalbten in die Welt gesandt hat, und dass man glaubt an die Auferstehung der Todten, und wiederum glaubt auch an das Geheimniss ¹⁾ der Taufe. Das ist der Glaube der Kirche Gottes. Und dass man sich davon los mache zu halten Stunden und Wochen und Monate und Jahre und ²⁾

ad incarnandum de virgine incorrupta. 5 quod elegit sibi ecclesiam immaculatam. 6 Carnis resurrectionem. 7 quod venturus est judicare vivos et mortuos.

sun von dem hymel in dem leib der seligen mayd. Daz V ist, daz er im selber hat derwelt die wunnichen Kirchen. Daz VI ist die kunftige auferstendunge des fleischz. Daz VII ist daz ewige Gericht.

Eine Verwandtschaft des „Glaubens“ des Aphr. und dieser regula fidei der Waldenser lässt sich nicht verkennen. Eine Erklärung dieser Verwandtschaft wird bei dem grossen räumlichen und zeitlichen Abstand beider grossen Schwierigkeiten begegnen und wird bei dem jetzigen Stand der einschlägigen Fragen noch nicht möglich sein. (Vgl. auch über einen Zusammenhang der Waldenser mit der *Αἰδασή τ. δωδ. ἀποστ.* Harnack, die Lehre der 12 Apostel S. 270.) Wir finden dagegen nicht die geringste Verwandtschaft zwischen diesem Glauben des Aphr. und der Form der regul. fid., wie wir sie bei Irenäus I, 10, 1. 2 und bei Tertull. de praescript. haeret. c. 13; de virgin. velandis c. 1 (cf. Harnack, Dogmengeschichte S. 260 ff.) finden. Was Irenäus für seine Zeit versichert: „dass alle Kirchen — die in Germanien, Iberien, unter den Kelten, im Orient, in Ägypten, in Libyen und Italien — dasselbe apostolische Kerygma besitzen“ (I, 10, 2. III, 4, 1 ff.) trifft für Ostsyrien selbst in der Zeit des Aphr. also c. 15 Jahre nach dem C. Nicaenum noch nicht zu. Wir sehen ferner aus diesem „Glauben“ des Aphr. und den daran sich anschliessenden Grundgeboten für das Leben, dass nicht allgemein richtig ist, was Harnack Dogmengesch. S. 259 sagt: dass in die kurzen Bekenntnissformeln Anweisungen für das christl. Leben nicht aufgenommen worden seien.

1) Syr. *ܝܚܝܐ*. sacramentum.

2) S. Levit. 19, 26. 31. Deut. 15, 10 f. Vgl. auch *Αἰδασή τ. δωδ. ἀποστ.* III, 4. *Τέζνον μου, μὴ γίνω οἰωνοσκόπος, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρῖαν· μὴδὲ ἐπαιδός, μὴδὲ μαθηματικός, μὴδὲ περικαθαίρων, μὴδὲ θύλε ἀτὰ βλέπει· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων εἰδωλολατρία γεννᾶται.* Harnack, Die Lehre der 12 Ap. S. 11 f. ad ἐπαιδός Iren. I, 25, 4. *ἐπαιδοδαί* II, 32. 5. — *μαθηματικός* Tertull. de idol. 9. adv. Marc. I, 18. Justin apol. I, 14. Philos. IX, 14 p. 293. X, 29. Ep. Hadr. ad Servian. Nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. ad *περικαθαίρων*. Bryenn. citirt das Scholion zu Const. apostol., aber in Deut. 15, 9 ist das Wort in anderem Sinn gebraucht.

Wahrsagerei und Zeichendeuterei und die Chaldäische Kunst (Astrologie) und Zauberei (Magie), (und erlöst ist) von der Hurerei und von dem Gesang, und von den eiteln Lehren der Gefässe des Bösen, und von der Verblendung der süssen Worte und von der Gotteslästerung und von Ehebruch: und dass¹⁾ niemand falsches Zeugniß rede, und dass niemand mit zwei Zungen rede: Das sind die Werke des Glaubens, der gegründet ist auf den wahren Felsen, welcher ist Christus, auf welchem sich der ganze Bau erhebt.

§ 16. Weitschichtig, mein Lieber, ist in den heiligen Schriften die Angelegenheit des Glaubens. Nur weniges von dem Vielen habe ich dir geschrieben und es deiner Liebe zu Herzen geführt, dass du es wissest und lehrest, und glaubest und Glauben findest. Und wenn du die Werke des Glaubens gelesen und gelernt hast, so gleiche du dem gepflügten Acker²⁾, in welchen der gute Samen fällt und Früchte trägt, der eine hundertfältig, der eine sechzigfältig und der eine dreissigfältig. Und wenn du zu deinem Herrn gehst³⁾, wird er dich nennen einen guten, braven und getreuen Knecht, der wegen seines grossen Glaubens eingeht zu dem Reich seines Herrn.

Zu Ende ist die Unterweisung vom Glauben.

1) *Διδαχή τ. δ. ἀπ. Π, β. 4. Οὐκ ἐπιορκήσεις οὐ ψευδομαρτυρήσεις οὐ κακολογήσεις οὐ μνησιζακήσεις. Οὐκ ἔσῃ διγνώμων οὐδὲ δίγλωσσος· παρὶς γὰρ θανάτου ἢ διγλωσσία* cf. V, 1. Vgl. Barnabas: *Οὐκ ἔσῃ διγνώμων οὐδὲ γλωσσώδης· παρὶς γὰρ θανάτου ἢ διγλωσσία.*

2) Mt. 13, 8. — 3) Mt. 25, 21. 23.

Seele und von ganzer Kraft und nach all seinem Vermögen, und dass man wiederum seinen Nächsten liebe wie sich selbst ¹⁾.

§ 2. Und wenn du zur Untersuchung dieser beiden Gebote schreitest, in welchen die ganze Kraft des Gesetzes und der Propheten hanget, so wirst du erkennen, dass, wenn diese beiden Gebote, in denen die ganze Kraft des Gesetzes und der Propheten hangt, eingefügt wären in die Herzen und Seelen der Menschen, es nicht nöthig wäre, dass das Gesetz und die Propheten geschrieben wurden. Wie geschrieben steht ²⁾: Den Gerechten ist das Gesetz nicht gegeben, sondern den Sündern. Und wegen der Sünder ist das Gesetz gegeben. Und wenn die Gerechtigkeit geblieben wäre unter den Menschen, so wäre das Gesetz nicht nöthig gewesen. Und wiederum, wenn das Gesetz nicht gegeben worden wäre, so wäre die Kraft Gottes nicht erkannt worden in allen Geschlechtern und in allen seinen Wundern, die er ausführt. Durch die Gebotsübertretung Adams ward der Tod verhängt über die Welt; und die Kraft Gottes wird gesehen, wenn alle Menschenkinder auferstehen am Ende, zu der Zeit, da die Herrschaft dem Tode genommen wird. Und wegen der Sünder in den Tagen Noahs erschien die Kraft Gottes in den Wassern der Sintfluth. Und weil Abraham die Gerechtigkeit des Gesetzes bewahrte, da das Gesetz noch nicht gegeben war, so ist in ihm die Kraft Gottes erschienen durch Gerechtigkeit, da er die Gefangenschaft Sodoms aufhob durch die Kraft seines Gottes und nach der Beute seine Hand nicht ausstreckte, und da Gott zu ihm sprach nach diesem Tag ³⁾: Dein Lohn soll sehr gross sein um deiner Gerechtigkeit willen. Und er, dem das Gesetz nicht gegeben war, vollbrachte die Werke des Gesetzes, und das Gesetz war seiner Gerechtigkeit nicht nöthig. So war auch für Isaak und Jakob, seine Söhne, nicht nöthig, dass das Gesetz für ihre Gerechtigkeit gegeben wurde, weil ihr Vater ihnen geboten hatte, dass sie Recht und Gerechtigkeit üben sollten. Wie geschrieben steht: Der Herr sprach über Abraham ⁴⁾: ich weiss, dass er seinen Söhnen nach ihm gebietet, dass sie alle meine Gebote halten. Und auch Joseph bewahrte die Gerechtigkeit des Gesetzes, da er seiner Herrin kein Gehör schenkte: er sprach

1) Matt. 22, 37—40. — 2) 1 Tim. 1, 9. — 3) Genes. 15, 1. — 4) Genes. 18, 19.

nämlich ¹⁾: Wie soll ich ein so gross Uebel thun und wider Gott sündigen. Und auch Moses bewahrte die Gerechtigkeit des Gesetzes, da er sich weigerte, sich einen Sohn der Tochter Pharaos nennen zu lassen. Darum hat ihn auch Gott für würdig erachtet, dass er durch seine Hand das Gesetz seinem Volke gebe. Diese alle vollbrachten die Werke des Gesetzes, und für ihre Gerechtigkeit war das Gesetz nicht gegeben. Sie waren sich selbst das Gesetz.

§ 3. Als aber die Zeit des Gesetzes kam, da ward es hinzugefügt, wegen der Uebertretung. Und er zeigte dadurch, dass das Gesetz eine Beilage sei. Und warum anders ist dies eine Beilage als in Bezug auf die Berufung der Heiden, welche schon zuvorverheissen war vor dem Gesetz. Und das Gesetz war der Wächter und Zuchtmeister bis der Same kam, in welchem die Heiden gesegnet werden sollten. Denn der Schwur, der Abraham verheissen wurde, ist der Bund der Verheissung, da Gott zu ihm sprach ²⁾: In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker. Und dieses Wort ist der Bund, der 430 Jahre, bevor das Gesetz gegeben war, geschlossen ist, da dem Abraham verheissen ward, dass die Völker in seinem Samen gesegnet werden sollen, welcher ist Christus. Und das Gesetz ist 430 Jahre später als dieses ³⁾, denn da Abraham diese Verheissung empfing, war er 89 Jahre alt. Und von dieser Zeit, bis dass Jakob nach Aegypten zog, sind 205 Jahre, und von der Zeit, da Jakob nach Aegypten zog, bis das Volk auszog unter Mose, sind 225 Jahre.

§ 4. Und es steht geschrieben von ihrem Aufenthalt: Dass die Kinder Israel im Lande Aegypten 430 Jahre wohnten. Warum aber, mein Lieber, wenn sie 225 Jahre dort wohnten, ist für sie geschrieben 430 Jahre? Warum anders als darum, dass von der Stunde an, da Er zu Abraham sprach ⁴⁾: „Wisse, dass dein Same wohnen wird in einem Lande, das nicht sein eigen ist, und da man sie arbeiten lässt und knechtet 400 Jahre“, zu derselben Zeit das Wort, das zu Abraham gesprochen war: Du wirst einen Sohn haben durch den Glauben, in dem Herzen des Abraham Gestalt gewann, wie geschrieben steht: Abraham glaubte Gott und das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet:

1) Genes. 39, 9. — 2) Gal. 3, 19. — 3) Genes. 22, 18. — 4) Gal. 3, 17.
— 5) Genes. 15, 13.

und (zu derselben Zeit) auch das Wort von dem Dienste, zu dem seine Kinder in Aegypten geknechtet werden sollten, in dem Herzen Abrahams empfangen wurde, und er anfang besorgt zu sein darüber, wie sein Same in Knechtschaft sein werde in Aegypten, und so sein Herz in Knechtschaft in Aegypten war. Ebenso gedachten auch Isaak und Jakob an die Knechtschaft, und ihre Gedanken waren in Gefangenschaft in Aegypten. Es wurde aber die Verheissung gegeben von der Knechtschaft über den Namen Abrahams, da sie noch nicht geboren waren. Denn dieses Wort war früher als die Geburt Isaaks. um 15 Jahre. Und die Verheissung von der Knechtschaft war früher als ihre Wanderung nach Aegypten um 205 Jahre. Und die Verheissung, dass in dem Samen Abrahams alle Völker gesegnet werden sollen, ist früher als das Gesetz um 430 Jahre. Und das Gesetz konnte die Verheissung nicht aufheben. Also war das Gesetz die Beilage zu dem Wort der Verheissung, bis dass seine Zeit kam.

§ 5. Und es wurde dieses Wort bewahrt 1794 Jahre, von der Zeit, da die Verheissung zu Abraham geschah, bis dass er kam; und es war dies Wort in Verwahrung 1364 Jahre, nachdem das Gesetz gegeben war, und das Wort war früher als das Gesetz um 436 Jahre. Und da er kam, hob er die Beobachtung des Gesetzes auf. Und es wurde von ihm das Gesetz und die Propheten zusammengefasst in diese beiden Gebote, von welchen der Herr spricht. Denn es stehet das Wort geschrieben¹⁾: Das ganze Gesetz und die Propheten haben geweissagt bis auf die Tage Johannes des Täufers. Und der Herr spricht²⁾: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten zu verwerfen, sondern sie zu erfüllen. Und wiederum stehet geschrieben³⁾: Die Wahrheit des Gesetzes ist durch Jesum geworden⁴⁾.

§ 6. Und warum anders war das Gesetz und die Propheten unvollkommen und bedurften der Erfüllung, als darum, dass in ihnen verborgen lag der Bund, der da ist das Wort der Ver-

1) Matt. 11, 13. — 2) Matt. 5, 17. Aphr. citirt diese Stelle in derselben abgekürzten Form wie Ephr. Com. 64f. — 3) Vgl. Joh. 1, 17.

4) Aphr. citirt in wesentlicher Uebereinstimmung mit Ephr. Com. 36 Joh. 1, 17 gegen alle sonstige Tradition: Die Wahrheit des Gesetzes ist durch Jesum geworden. Pesch. $\text{ܕܢܗܪܐ ܕܗܘܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ}$. Syr. Cur.: $\text{ܕܢܗܪܐ ܕܗܘܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ}$.

heissung. Denn dieser Bund, der dem Mose gegeben war, wurde nicht eher besiegelt, als bis dieser letzte Bund kam, welcher der erste ist, indem er früher verheissen und später versiegelt worden ist, bis der, welcher den Bund brachte, gestorben war, und beide Bünde rechtskräftig geworden waren, und er sie beide zu einem gemacht, und er das Gesetz der Gebote durch seine Gebote aufgehoben hatte. Denn die Gebräuche des Gesetzes wurden aufgehoben bei der Ankunft unsers Erlösers. Und Er brachte sich selbst als Opfer dar an Stelle der Opfer des Gesetzes, und er wurde geführt wie ein Lamm zur Schlachtbank ¹⁾ statt der Lämmer der Versöhnung, und liess sich tödten für uns als fetter Stier, dass wir nicht nöthig hätten, Kälber zu opfern. Er kam und stieg an das Kreuz, dass von uns nicht gefordert würden Opfer und Schlachtopfer. Er gab sein Blut für alle Menschenkinder, damit uns nicht nöthig wäre das Blut der Thiere. Und er ging in den heiligen Tempel, der nicht mit Händen gemacht ist, und ward Priester und Diakonus des Heiligthums ²⁾. Von der Zeit nämlich an, da er kam, hob er die Vorschriften des Gesetzes auf. Von der Zeit an, da sie ihn fesselten, wurden die Festtage in Ketten gefesselt. Und darum, dass sie den Unschuldigen richten wollten, hat er von ihnen genommen die Gerichtsbarkeit. Und darum, dass sie sein Königreich verwarfen, hat er das Königreich von ihnen genommen. Denn es kam der, dess das Königreich eigen war, und brachte sich selbst als lebendiges Opfer für uns dar und hob ihre Opfer auf. Und es wohnen nun die Kinder Israels ohne Opfer und ohne Altar, ohne Versöhnungskleid, und ohne Weibrauch. Und er liess bei ihnen aufhören Seher und Propheten, weil sie nicht hörten auf den grossen Propheten. Und der erste Bund wurde erfüllt durch den letzten. Und er erklärte für veraltet und stellte ab die Werke des Gesetzes, und sie waren dem Untergang verfallen; denn seitdem der neue Bund gegeben wurde, hörte der alte auf. Und es waren nicht erst seit der Zeit der Ankunft unseres Erlösers die Opfer verworfen, sondern auch vorher waren ihre Opfer ihm nicht angenehm, wie geschrieben steht ³⁾: Ich esse nicht das Fleisch der Rinder und trinke nicht das Blut der Böcke, sondern opfere du Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde. Und

1) Jesaia 53, 7. — 2) Hebr. 9, 11. — 3) Psalm 50, 13. 14.

wiederum sagt er ¹⁾: Ein geängstetes Herz verwirft Gott nicht. Und wiederum sagt er ²⁾: Ich will nicht Opfer und habe kein Verlangen nach ganzen Brandopfern. Die Opfer Gottes sind ein demüthiger Geist. Und auch der Prophet Jesaia sagt ³⁾: Ich bedarf nicht der Menge eurer Opfer, spricht der Herr. Und wiederum sagt er zu ihnen ⁴⁾: Ich hasse und verwerfe eure Feste und mag in eure Festversammlungen nicht riechen.

§ 7. Dieses Wort nun, von dem unser Erlöser sagt, dass in ihm hangen das Gesetz und die Propheten, ist vorzüglich, gut und schön; denn der Herr spricht also ⁵⁾: Nicht ein Buchstabe Jud von dem Gesetz und den Propheten wird vergehen, bis dass Alles geschehen. Er nahm nämlich das Gesetz und die Propheten und hängte sie in 2 Gebote und hob nichts von ihnen auf. Wenn du aber genau dieses Wort erwägt, so (wirst du finden, dass) es in Wahrheit die Erfüllung des Gesetzes ist, und Alles, was in ihm geschrieben ist, in diesem Wort enthalten ist ⁶⁾: Du sollst lieben den Herrn, deinen Gott, von ganzer Seele, aus aller Kraft und von ganzem Herzen. Und alles was gethan wurde nach dem Gesetz, sollte also geschehen, dass sie kämen zur Liebe des Herrn, ihres Gottes; und dass man seinen Nächsten liebe wie sich selbst. Diese beiden Gebote stehen über dem ganzen Gesetz. Und wenn du genau und aufmerksam das Gesetz betrachtetest, so stehet über dem ganzen Gesetz also geschrieben ⁷⁾: Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Aegyptenland geführt hat, du sollst dir neben mir nicht irgend ein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen. Und wenn sich jemand nicht einen anderen Gott neben ihm macht, so steht er unter dem Wort, in welchem das Gesetz und die Propheten hangen. Und erinnere dich, mein Lieber, dass ich dir geschrieben habe, dass den Gerechten das Gesetz nicht gegeben ist, weil derjenige, welcher die Gerechtigkeit bewahrt, über dem Gebot und dem Gesetz und den Propheten stehet. Und wahr ist das Wort, dass der Herr spricht ⁸⁾, dass nicht ein Jud-Buchstabe vom Gesetz und von den Propheten vergessen wird, weil er sie eingeschlossen und gehängt hat in 2 Gebote.

1) Ps. 51, 17. — 2) Jerem. 6, 20. Ps. 51, 17. — 3) Jesaia 1, 11. — 4) Amos 5, 21. — 5) Matt. 5, 20. — 6) Deuter. 6, 5. Matt. 22, 37. — 7) Exod. 20, 2. 4. — 8) Matt. 5, 20.

§ 8. Höre aber, mein Lieber, die Erklärung dieses Wortes, wenn man sagt, warum steht geschrieben von dem Aufenthalt der Kinder Israels in Aegypten, dass sie 430 Jahre daselbst gewohnt haben ¹⁾, während doch bei der Verheissung zu Abraham gesagt worden war, dass es 400 Jahre sein sollten ²⁾, und warum haben sie also 30 Jahre dazu bekommen? Ich will dir es erklären, mein Lieber, wie es sich verhält. Da nämlich die Zeit kam, dass die 400 Jahre voll wurden, wurde Moses gesandt, dass er sie befreie, da er den Aegypter tödtete. Und sie verwarfen ihren Befreier, und Moses floh nach Midian und der Zorn blieb über ihnen, dass sie in Aegypten noch 30 Jahre blieben. Sie hatten nämlich zu Mose gesprochen ³⁾: Wer hat dich zum Herrscher und Richter über uns gesetzt? Und da sie ihren Befreier verwarfen, hielt sie der Zorn Gottes noch 30 Jahre in Aegypten zurück. Und Moses war in Midian 30 Jahre. Alsdann, da die Bedrückung auf ihnen gross war, führte er sie aus Aegypten. Diese Verzögerung liess Gott eintreten, erstens damit sie gezüchtigt würden dafür, dass sie Moses verworfen hatten; und zweitens, dass die Schuld der Amoriter voll werde. Er hat über das, was er dem Abraham verheissen hatte, dem Volke hinzugefügt noch 30 Jahre, und den Amoritern hat seine Langmuth noch 70 Jahre gewährt, 30 Jahre in Aegypten und 40 Jahre in der Wüste. Und da 434 Jahre ⁴⁾ erfüllt waren und die Schuld der Amoriter voll war, führte er sie in das Land der Verheissung. Wisse aber, mein Lieber, dass Gott ohne Gesetz ist. Denn bald verkürzt er, bald fügt er zu dem Kleinen noch hinzu. In den Tagen Noahs nämlich verhiess er wegen der Sünden der Menschenkinder ⁵⁾, dass die Tage der Menschen noch 120 Jahre sein sollten, und er vernichtete sie in dem 600. Lebensjahre des Noah. Er sprach nämlich: 120 Jahre sollen sie auf Erden bleiben und in dem 600. Lebensjahre des Noah wurden sie vernichtet. Und er kürzte die Frist um 20 Jahre. Und wiederum steht geschrieben, da die Sünde des Reichs und die Uebertretung des Hauses

1) Exod. 12, 40. — 2) Vgl. Genes. 15, 13. — 3) Exod. 2, 14.

4) Nach der im vorausgehenden Satz aufgestellten Berechnung kann die Zahl 434 nicht richtig sein. Statt $\text{קל"ד שנה} \text{על ארץ מצרים}$ haben wir wohl zu lesen $\text{קל"ג שנה} \text{על ארץ מצרים}$ 430 und 40 Jahre. — 5) Gen. 6, 3.

Ephraim gross war, da Jerobeam, der Sohn Nadabs, über sie herrschte, welcher sündigte und Israel zur Sünde verführte, und da sie sündigten, da gab er die Verheissung über ihnen in der Weissagung des Propheten Jesaia, der zu ihnen sprach ¹⁾: Nach 65 Jahren wird Israel aufhören ein Volk zu sein. Im ersten Jahre des Ahas geschah dieses Wort, und im 4. Jahre des Hiskia kam Salmanassar, der König von Assur, über sie ²⁾, und nach ihm Tiglat Pileasar, und führte sie aus ihrem Lande in die Gefangenschaft. Ahas herrschte nämlich über sie 16 Jahre, und im 4. Jahre des Hiskia überwältigten sie die Könige von Assyrien; es waren nur 20 Jahre, da Ephraim aufhörte zu Israel zu gehören: und um 45 Jahre hatte er sie gekürzt. Und so hatte er doch zuvor gesagt und die Zeit bestimmt und nicht erfüllt, wie er es bestimmt hatte.

§ 9. Er hatte aber nicht, weil er es nicht wusste, über ihnen die Verheissung gegeben, dass es so geschehen würde, und dann abgekürzt und auch Jahre hinzugesetzt, sondern er hat es mit Wissen gethan. Denn er wusste, bis zu welchem Mass sie kommen würden. Und er gab aus Barmherzigkeit Zeit zur Bekehrung, damit die Menschen ohne Entschuldigung wären. Und die Menschen verachteten die Langmuth Gottes, und da sie hörten, dass noch lange Zeit war, bis der gedrohte Zorn käme, so sündigten sie übermüthig vor ihm und sprachen: Was die Propheten gesagt, das ist für ferne Zeiten geweissagt. Deshalb, da dieser Gedanke über sie kam in den Tagen des Propheten Hesekiel, und sie sprachen: Was dieser geweissagt hat, das gilt für ferne Zeiten, sprach er zu Hesekiel: So wahr ich lebe, spricht der Herr der Herren, es soll ferner kein Aufschub sein für die Erfüllung, denn das Wort, das ich gesprochen habe, will ich sofort ausführen ³⁾. Und was er zuvor festgesetzt hatte, damit hatte er Zeit zur Bekehrung den Menschen gegeben, dass sie sich vielleicht bekehrten; und sie verachteten die Langmuth Gottes und bekehrten sich nicht, und so hat auch er die Zeit, die er ihnen bestimmt und festgesetzt hatte, nicht festgehalten; und das hat er nicht gethan, weil er es nicht wusste, sondern wie geschrieben steht ⁴⁾: Wehe dem, der da raubt, ihr sollt nicht

1) Jes. 7, 8. — 2) Tiglat Pileasar wird irrthümlich als Nachfolger Salmanassars bezeichnet. — 3) Ezech. 12, 28. — 4) Edit. Rom. bemerkt zu dieser Stelle (Wright eignet sich diese Bemerkung an): Unde haec S. Ja-

rauben, und ein Betrüger betrüge unter euch nicht, denn wenn ihr rauben wollt, werdet ihr beraubt werden, und wenn ihr betrügen wollt, werdet ihr betrogen werden. Und wiederum steht geschrieben im Jeremia¹⁾: Wenn ich auch gesagt habe über das Volk und über das Königreich, dass ich es ausrotten wolle und zerstören und niederwerfen und vernichten, wenn das Volk sich bekehrt von seiner Sünde, so will auch ich doch mein Wort Lügen strafen und von ihnen abwenden, was ich über sie ausgesprochen habe. Wiederrum spricht Jeremia²⁾: Wenn ich auch gesagt habe über das Volk und das Reich, dass ich es bauen und pflanzen wolle, und das Volk thut Sünde vor mir, so werde auch ich mein Wort Lügen strafen und werde von ihm abwenden das Gute, wovon ich gesagt, dass ich es ihm erweisen wolle.

§ 10. Das ist Alles, was ich dir geschrieben habe, mein Lieber. Denn ich habe zuerst in der ersten Rede, die über den Glauben handelt, dir gezeigt, dass im Glauben gegründet werden kann das Fundament dieses Bundes, auf welchen wir gegründet sind. Und in dieser zweiten Rede habe ich dir geschrieben und dich erinnert, dass das ganze Gesetz und die Propheten in 2 Geboten hängen, in denjenigen, von denen unser Erlöser sagt: In diesen beiden Geboten ist das ganze Gesetz und die Propheten eingeschlossen. Und im Gesetz ist der Glaube eingeschlossen, und auf den Glauben ist die wahre Liebe gegründet, welche aus den beiden Geboten kommt, dass der Mensch, nachdem er den Herrn seinen Gott liebt, auch seinen Nächsten lieben soll, wie sich selbst. Höre nun, mein Lieber, über die Liebe, die aus diesen beiden Geboten kommt. Denn da unser Erlöser kam, zeigte er den Werth und die Bedeutung der Liebe. Denn er sprach zu seinen Jüngern³⁾: Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebet. Und wiederum spricht er zu ihnen⁴⁾: Ein neu Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebet. Und wiederum, da er sie über die Liebe belehrt, mahnet er sie⁵⁾: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, bittet für die, die euch beleidigen und verfolgen. Und dieses wiederum spricht er zu ihnen⁶⁾: Wenn ihr liebt den, der euch liebt, was ist dann euer Verdienst? Denn

cobus sumpserit, me prorsus latet, nam neque in veteri neque in novo testamento aliquid huiusmodi me legisse memini. Es ist Jesaja 33. 1.

1) Jerem. 18, 7. 8. — 2) Jerem. 18, 9. 10. — 3) Joh. 15, 12. — 4) Joh. 13, 34. — 5) Matt. 5, 44; Luc. 6, 27. 28. — 6) Matt. 5, 46; Luc. 6. 32.

wenn du liebst den, der dich liebt, so thun dasselbe auch die Heiden: Den, der sie liebt, lieben sie wieder. Wiederum sagt unser Erlöser ¹⁾: Wenn ihr Gutes thut dem, der euch Angenehmes erweist, was ist euer Verdienst? Siehe, auch die Zöllner und Sünder thun also ²⁾. Sondern ihr, weil ihr Kinder Gottes im Himmel seid, sollt ihm auch ähnlich sein, der auch liebt diejenigen, die gegen seine Güte undankbar sind. Wiederum sagt unser Erlöser ³⁾: Vergeben, so wird euch vergeben, erlasset, so wird euch erlassen, gebet, so wird euch gegeben. Wiederum spricht er und macht uns Furcht ⁴⁾: Wenn ihr den Menschen ihre Sünden, die sie gegen euch begangen haben, nicht vergibt, so wird euch euer Vater auch nicht vergeben. Denn so ermahnet er und spricht: Wenn dein Bruder gegen dich sündigt, so vergib ihm ⁵⁾.

1) Matt. 5, 47; Luc. 6, 33. — 2) Luc. 6, 35.

3) Luc. 6, 37. Aphr. citirt hier nebeneinander: Vergeben, und es wird euch vergeben werden, und lasset los (erlasset), und ihr werdet los gelassen werden, und gebet, und es wird euch gegeben werden. Der erste Satz, welcher S. 40, 7 im Anschluss an Luc. 5, 35 citirt wird, entspricht ebenso wie das *dimittite et dimittatur vobis* des Ephr. (Com. S. 72) einem *ἀγίετε καὶ ἐρεθίσεται ὑμῖν*. Dass dies ausser und neben dem *ἀπολίετε καὶ ἀπολιθήσεσθε* in Tat. Diat. gestanden hat, bezeugt nicht nur Aphr., es ergibt sich auch aus der Stellung, welche ihm Ephr. anweist gleich nach *μὴ ζῶνετε* und vor *μὴ καταδικάζετε*, was Ephr. durch *nolite punire* frei wiedergibt. Die Lesart ist aber uralte. Polycarp. ad Philipp. 2, 3 schliesst gleichfalls an *μὴ ζῶνετε* etc. an: *ἀγίετε* etc. Zahn S. 138. Syr. Cur. fehlt hier. Peschito hat den gewöhnlichen Text.

4) Matt. 6, 15.

5) Luc. 17, 3. 4. Matt. 18, 21 u. 22. Die Verse Luc. 17, 4; Matt. 18, 21. 22 schliesst Aphr. hier in ununterbrochener Folge an die wie S. 298, 4—9 abgekürzte Anführung von Luc. 17, 3 (Matt. 18, 15) an. Eben diese auf den ersten Blick fremdartige (vgl. Ephr. 165) Einschlebung von Luc. 17, 4 vor die Frage des Petrus Matt. 18, 21 hat aber auch Ephr. vorgefunden, denn seine ganze folgende Erklärung fusst darauf, dass die Frage des Petrus auf ein siebenmaliges Vergeben an einem Tage lautete (Ephr. 164 *sed unum tantum diem Petrus irae concedit* etc. cf. Mösinger zu der Stelle). Da nun dies nicht in der Frage des Petrus nach Ephr. eigenem Citat wie nach Matt. 21 steht, so muss in Tat. Diat. dieser Frage das Wort Jesu aus Luc. 17, 4 vorangegangen sein. Diese Combination findet sich aber ausser in dem von Ephr. und Aphr. benutzten Texte (Tat. Diat.) ähnlich auch im aramäischen Hebräerevangelium. (Hieron. adv. Pelag. III, 2 ed. Vallarsi, Quartausgabe, II, 738: *In eodem volumine: „si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum*

Und wenn er 7mal gegen dich sündigt an einem Tag, so vergib ihm. Und da Simon Petrus dieses Wort hörte, sprach er zu dem Herrn: Wieviel mal, wenn mein Bruder gegen mich sündigt, muss ich ihm vergeben? Siebenmal? Sprach zu ihm der Herr: Nicht blos 7mal, sondern 70 mal 7. Wenn er nämlich auch 490-mal gegen dich sündigt, so vergib ihm an einem Tag. Und er war hierdurch ähnlich seinem guten Vater, der Jerusalem viel Vergebung schenkte. Da er die Kinder Israel in die Gefangenschaft führte nach Babel, züchtigte er sie dort 70 Jahre, und da sich sein Erbarmen offenbarte, sammelte er sie wieder in ihr Land durch Esra, den Schriftgelehrten, und schenkte ihnen viel Ver-

Dixit illi Simon discipulus eius: Septies in die? Respondit dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Von dem daran angeschlossenen Satz: „Et enim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto inventus est sermo peccati“, welcher auch griechisch bezeugt ist (Tischendorf, Notitia cod. Sinait. p. 58), findet sich bei Aphr. u. Ephr. keine Spur.

Die Abkürzung von Luc. 17, 4 an unserer Stelle wird theilweise erklärt durch den unmittelbaren Anschluss an Luc. 17, 3 (Matt. 18, 15) und hat gar nichts zu bedeuten, denn S. 298, 12 liegt eine Textmischung aus Luc. 17, 4 und Matt. 18, 22 vor, welche einen vollständigeren Text von Luc. 17, 4 voraussetzt: „Wenn bis zu siebzimal siebenmal der Sünder an dir sündigt, so vergib ihm an einem Tage“. Im einzelnen ist noch Folgendes zu bemerken: Aphr. u. Ephr. stimmen in der Frage des Petrus Matt. 18, 21 bis septies mit Syr. Cur. und Pesch. überein gegen Hebräerevang.; nur hat Aphr. noch ܕܘܫܩܐ = usque vor septies und Aphr. wie Ephr. haben noch ܕܘܫܩܐ = *zúqie*. Satisne est hat nur Ephr. und mag Zuthat des Commentators sein, ebenso wie er willkürlich Matt. 18, 22 den Verneinungssatz ausgelassen hat. Vgl. jedoch Hebräerevang. — „Der Herr“ ܕܘܫܩܐ hat nur Aphr. (cf. Hebräerevang.), „Jesus“ hat Peschito und der griech. Text, während es bei Syr. Cur. und Ephräm. fehlt. ܕܘܫܩܐ „nicht sieben nur“ hat Aphr.; Syr. Cur. hat ܕܘܫܩܐ „nicht sieben“ Peschito ܕܘܫܩܐ „nicht sage ich dir bis zu sieben“, ebenso hat der griech. Text, während dieser Verneinungssatz bei Ephr. ganz fehlt; es hat wohl bei T. D. gestanden und ist von Ephr. willkürlich weggelassen worden.

usque sept. gibt Aphr. wie Syr. Cur. mit ܕܘܫܩܐ, (Carm. Nisib. 39, 13; syr. Text S. 72, 155) während Peschito ܕܘܫܩܐ dafür hat. ܕܘܫܩܐ; das ܕܘܫܩܐ, das Aphr. mit Pesch. hinter ܕܘܫܩܐ hat, fehlt bei Syr. Cur. vgl. Zahn S. 170f.

gebung, während der Hälfte eines seiner Tage¹⁾, 70 Jahrwochen, 490 Jahre. Und da sie das unschuldige Blut vergossen hatten, wurde der Stadt Jerusalem nicht mehr vergeben, sondern er gab sie in die Hand ihrer Feinde. Und sie rotteten sie aus und liessen ihr nicht einen Stein auf dem andern und liessen nicht die Fundamente dem Herrn. Und er sprach nicht zu den Edomitern, dass es an ihnen gerächt werden sollte, darum, dass sie nicht über Jerusalem gerufen hatten²⁾: Rein ab, rein ab, bis auf ihre Fundamente. Gott aber vergab während der Hälfte eines seiner Tage, nämlich 490 Jahre, und trug ihre Sünden; und alsdann rottete er auch Jerusalem aus, und vernichtete sie durch die Hand der Fremden. So gebietet ihnen der Erlöser, dass man an einem Tag seinem Bruder 490mal vergebe.

§ 13. Lass dich nicht hindern, mein Lieber, durch das Wort, das ich dir geschrieben habe, dass Gott während der Hälfte eines seiner Tage Jerusalem vergeben habe. Denn so steht geschrieben im David, im 90. Psalm: 1000 Jahre sind in den Augen des Herrn wie der Tag, der gestern vergangen ist. Und auch unsere weisen Lehrer sagen also: Wie in 6 Tagen die Welt von Gott geschaffen worden ist, so wird auch, wenn 6000 Jahre erfüllt sind, die Welt von ihm zerstört, und dann wird der Sabbath Gottes sein, gleichwie der Sabbath nach den sechs Tagen, wie unser Erlöser erklärt und uns lehrt über den Sabbath. Er spricht nämlich also³⁾: Bittet, dass eure Flucht nicht geschehe im Winter und am Sabbath. Und auch der Apostel wiederum spricht⁴⁾: Noch stehet der Sabbath Gottes, lasset uns darnach streben, dass wir eingehen zu seiner Ruhe.

§ 14. Und wiederum, da der Herr seine Jünger das Gebet lehrte, sprach er zu ihnen: So sollt ihr beten⁵⁾: Vergib uns unsere Schuld, und auch wir vergeben unseren Schuldigern. Und wiederum spricht er⁶⁾: Wenn du dein Opfer opfern willst, und erinnerst dich, dass du von einer Feindschaft ergriffen bist gegen deinen Bruder, so lass dein Opfer vor dem Altar und gehe und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komm und opfere dein Opfer, damit, wenn jemand bittet, vergib uns unsere Schuld,

1) = 1000 Jahre. Vgl. Ps. 90, 4 Die Hälfte eines seiner Tage, also 500 Jahre. — 2) Ps. 137, 7; Ezech. 25, 12. — 3) Matt. 24, 20. — 4) Hebr. 4 9. 11. — 5) Matt. 6, 12. — 6) Matt. 5, 23. 24.

und auch wir vergeben unseren Schuldigern, er nicht mit seinen eigenen Worten gefangen wird, und zu ihm gesprochen wird von dem, der die Gebete annimmt: Du hast deinem Bruder nicht vergeben, wie sollen wir dir vergeben, und es bleibe dein Gebet auf der Erde. Wiederum gibt uns der Herr ein Beispiel an jenem Mann¹⁾, der anfang Rechenschaft zu fordern von seinen Knechten. Und da sein Knecht vor ihn kam, der ihm viele Talente schuldig war, und da sein Herr ihn drängte, dass er ihm bezahle, was er ihm schuldete, und da er seinem Herrn seine Schuld nicht bezahlen konnte, gab sein Herr Befehl und entliess ihn und alles, was er schuldete, erliess er ihm. Der Knecht aber in seiner Bosheit gedachte nicht an die Vergebung seines Herrn, wieviel Vergebung er ihm geschenkt hatte: und da er hinausging, fand er einen von seinen Mitknechten, der ihm 100 Denare schuldig war: und er ergriff ihn, würgte ihn und sprach zu ihm: Bezahle mir, was du mir schuldig bist, und er nahm die Bitte seines Mitknechts, die er von ihm erbat, nicht an, sondern ging und schloss ihn ins Gefängniss. Und weil er nicht seinem Mitknecht das Wenige erlassen hatte, da ihm doch so viel erlassen war, wurde den Dienern befohlen, dass sie ihn peinigten, bis er bezahlte, was er schuldig war. Und er sprach zu ihnen: So wird euch mein himmlischer Vater auch thun, wenn ihr nicht vergebet, ein Jeglicher seinem Bruder.

§ 15. Wiederum siehe, mein Lieber, wie hoch der selige Apostel die Liebe stellt, da er spricht²⁾: Wenn ihr strebet nach grossen Gaben, so will ich euch zeigen, welches die grösste Gabe ist; und er spricht³⁾: Wenn ich Weissagung hätte, und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntniss und allen Glauben, so dass ich Berge versetzte, und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts nütze. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und liesse meinen Leib brennen, und hätte die Liebe nicht, so wäre ich wiederum nichts nütze. Denn er spricht also: Die Liebe ist langmüthig und freundlich, und sie eifert nicht und

1) Matt. 18, 23 ff. Bei Ephr. Com. findet sich nichts hiervon, aber da Matt. 18, 21 u. 22 von Ephr. besprochen sind, ist auch nicht zu bezweifeln, dass die folgende Parabel in seinem Texte Tat. Diat. stand. Eine freie Anspielung daran kommt vor Ephr. I, 526 e. Zahn S. 171.

2) 1. Cor. 12, 31. — 3) 1. Cor. 13, 2 ff.

rühmet sich auch nicht und ist nicht übermüthig, und sie suchet nichts, was bloß ihr Erquickung bringt, sondern das, was Vielen nützt. Die Liebe hofft alles, duldet alles, die Liebe hört niemals auf. Und wiederum sagt er, dass die Liebe grösser ist als alles Andere, und der Apostel zeigt und erklärt, dass nach dem Glauben die Liebe das Vorzüglichste ist, und durch sie der wahre Bau aufgerichtet wird. Und er lehrt, dass die Weissagung auf die Liebe gegründet ist, und die Geheimnisse in der Liebe geoffenbart werden, und die Erkenntniss in der Liebe erfüllt wird, und der Glaube in der Liebe sich bewährt, und dass wer Glauben hat und einen Berg versetzt, ohne Liebe gar keinen Nutzen davon hat. Und wenn ein Mensch alles, was er hat, den Armen gibt, und seine Almosen werden nicht in der Liebe gegeben, so ist es ihm kein Nutzen. Selbst wenn er um des Namens des Herrn willen seinen Leib brennen liesse im Feuer, so wäre ihm damit nichts geholfen. Und er lehrt weiter, dass die Langmuth und die Geduld und der Glaube, und dass man gegen seinen Bruder nicht eifert, bei dem gefunden werden, der voll Liebe ist. Und auch die Geduld und die Demuth und die Freundlichkeit werden durch die Liebe aufrecht erhalten. Der Glaube ist nämlich auf den Felsen als das Fundament des Baues gelegt, und die Liebe ist das Gebälke des Baues, durch welches die Wände des Hauses zusammengehalten werden. Und wenn ein Fehler in den Balken des Hauses sich vorfindet, so fällt der ganze Bau zusammen. Ebenso, wenn in der Liebe Zweifel gefunden wird, so fällt der ganze Glaube zusammen. Und der Glaube kann nicht Hass und Streit vermeiden, bis die Liebe Christi kommt, gleichwie der Bau sich nicht schön erheben kann, bis die Wände durch Balken zusammengehalten werden.

§ 16. Weiter will ich dir zeigen, dass die Liebe alles übertrifft, und dass durch sie vollkommen wurden die gerechten Vorfäter. Denn er lehrt von Mose ¹⁾, dass er für die Kinder seines Volkes seine Seele dahingegeben hat, dass er von dem Buch der Lebendigen getilgt werde, und nur sein Volk nicht vertilgt werde. Und selbst da sie aufstanden gegen ihn, ihn zu steinigen, brachte er Gebet vor Gott für sie, dass sie leben möchten. Und auch David gab Beispiele der Liebe, da er von Saul ver-

1) Exod. 32, 32.

folgt wurde. Da man seiner Seele nachjagte, um ihn zu tödten, übte David Barmherzigkeit in grosser Liebe gegen Saul, seinen Feind, der ihm nach dem Leben stand. Und zweimal wurde er in die Hände Davids gegeben, und dieser tödtete ihn nicht und vergalt ihm Böses mit Gutem. Deshalb wich das Heil nicht von seinem Haus. Und er, der vergeben hatte, erhielt Vergebung. Und von dem Hause Sauls, der Gutes mit Bösem vergalt, wich nicht das Unheil; und er rief zu Gott, und dieser erhörte ihn nicht, und er fiel in das Schwert der Philister, und David weinte über ihn bitterlich. So hat David zuvor erfüllt das Gebot unseres Erlösers, der da spricht ¹⁾: Liebet eure Feinde, vergebet, so wird euch vergeben. So liebte David und wurde geliebt; er vergab und es wurde ihm vergeben. Und auch Elisa zeugte von dieser Liebe, da seine Feinde zu ihm kamen, um ihn zu ergreifen, dass sie ihm Böses zufügten, und er ihnen Gutes erwies und Brot und Wasser vorsetzte und sie in Frieden von sich entliess, und so erfüllte das Wort, das geschrieben steht ²⁾: Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn, dürstet ihn, so tränke ihn. Und auch der Prophet Jeremia betete vor Gott für die, welche ihn in der Grube gefangen hielten und ihn fortwährend peinigten. An diesem Beispiel der Vorväter lehrt uns unser Erlöser, dass wir die Feinde lieben sollen und beten für die, welche uns hassen. Und wenn er uns sogar geboten hat, unsere Feinde zu lieben und zu bitten für die, welche uns hassen, welche Entschuldigung haben wir da am Tage des Gerichts, wenn wir hassen unsere Brüder und unsere Glieder; denn wir gehören zu dem Leibe Christi und sind Glieder von seinen Gliedern. Denn wer eines von den Gliedern Christi hasst, ist getrennt von seinem ganzen Leibe, und wer seinen Bruder hasst, ist von den Kindern Gottes ausgeschieden.

§ 17. Was ³⁾ uns unser Erlöser lehrt, zeigt uns, wie sehr ihm

1) Luc. 6, 35. 37. , das hier im Anschluss an Luc. 6, 35 citirt wird, finden wir ebenso S. 29 wieder in Verbindung mit Luc. 6, 37. Vgl. die dortige Anmerkung.

2) Proverb. 25, 21.

3) Die hier S. 34—40 folgende Reihe von Thaten und Worten Jesu, durch welche Aphr. die Liebe Jesu in der Mannigfaltigkeit ihrer Erweisungen verherrlichen will, wird von Zahn als besonders triftiger Grund

an der Liebe gelegen ist, denn er vollbringt sie vor allen Dingen an sich selbst und alsdann lehrt er sie seine Zuhörer. Er ver-

dafür angeführt, dass Aphr. dasselbe Evang. benutzt habe, das Ephr. commentirt hat (Tat. Diat.). „Die Reihenfolge ist hier diese: 1. Bergpredigt. 2. Als erstes Beispiel von Krankenheilungen der Sohn des Hauptmanns von Kapernaum. 3. Stillung des Sturms und Austreibung der Dämonenlegion. 4. Heilung der Tochter des Jairus und des blutflüssigen Weibes. 5. Heilung zweier Blinder. 6. Aussendung der Apostel mit dem Verbot, zu den Heiden und Samaritern zu gehen. 7. Die grosse Sünderin. 8. Die Kosten des Thurmbaus (Luc. 18, 28f.). 9. Er hat die Dämonen aus uns ausgetrieben und uns zur Wohnung der Gottheit gemacht. 10. Gleichnisse vom Säemann und vom Schatz im Acker. 11. Der vergebliche Versuch, Jesus vom Berge herabzustürzen (Luc. 4, 29f.). 12. Speisung der 5000. 13. Das kananäische Weib. 14. Heilung eines Stotternden. 15. Heilung von Blinden, die ihn preisen. 16. Verklärung auf dem Berge. 17. Heilung eines mondsüchtigen Knaben. 18. „Werdet wie die Kinder“ und Warnung vor Verachtung der Kleinen, deren Engel Gottes Angesicht schauen. 19. Der 38jährige Kranke. 20. Weltverleugnung lehrt er an dem Reichen, welcher auf seinen Reichthum vertraute; ferner 21. durch die Parabel vom reichen Mann und Lazarus. 22. Parabel von den Arbeitern im Weinberg.

Von dieser Reihe könnten Nr. 1—6 ein Excerpt aus Matt. 5—10 mit einigen Erinnerungen an Luc. sein, mindestens aber ebenso gut aus T. § 16—24 (Zahn, Tatians Diatessaron S. 112—219). Hier findet sich (T. § 19) die Mischung der Bergpredigt des Matt. mit derjenigen des Luc. Hier ist die Heilung des Aussätzigen, die als erstes Heilungswunder nach der Bergpredigt (Matt. 8, 1—4) sonst wohl am wenigsten leicht von Aphr. übergangen worden wäre, ausgestossen. Ueber Nr. 5 siehe T. § 23 N. 13. An die Aussendung der Apostel (Matt. 10 = Nr. 6), die grosse Sünderin (Luc. 7, 36—50) und an diese eine Rede anzuschliessen, worin Luc. 14, 28 f. vorkam, darauf eine Bemerkung über Austreibung der unreinen Geister aus dem Hause (Matt. 12, 43 f.) folgen zu lassen, das alles ist sachlich so fernliegend, dass man nach einem äusserlichen Erklärungsgrund suchen müsste. Nun folgen aber im T. auf § 24 (= Nr. 6) zunächst 3 Stücke (§ 25—27), welche besonders wenig Anspruch auf eine Stelle in dieser excerptirenden Aufzählung des Aphraates erheben können, dann aber § 28, 29. (Nr. 12) 30 die drei den Nr. 7, 8, 9 entsprechenden Stücke. Dass Nr. 10 und 11 folgen, könnte wieder durch die Folge bei Matt. 12, 43 ff.—13, 58 veranlasst sein. Aber Nr. 10, 11 entsprechen auch den § 31, 32 in T., und nicht durch Matt., sondern nur durch T. konnte Aphr. veranlasst werden, von dem Besuch Nazareths einen Zug herauszuheben, den nur Luc. mittheilt (T. § 32 N. 7). Nr. 12, 13 folgen wiederum bald genug in Matt. 14 u. 15, aber auch in T. § 34, 37. Dass Nr. 14 (Marc. 7, 32—37) in T. hinter § 37 stand, ist aus Ephr. Commentar nicht nachzuweisen, wird aber durch

söhnt unsere Feindschaft mit seinem Vater, weil er uns liebt; und seine Unschuld gibt er für die Schuldigen, und Er, der Gute,

Vergleichung mit einer anderen Harmonie, die von T. abhängig ist, sehr wahrscheinlich (s. T. § 37 N. 5). Die unbestimmten Hinweisungen auf Blindenheilungen, welche Lobpreisungen hervorrufen (Nr. 15), nach der Heilung des Stummen kann aus rein rhetorischen Gründen erklärt werden; sie könnte wegen der Stellung bald hinter der Geschichte vom kananäischen Weib auch auf Matt. 15, 31 (s. T. § 37 N. 5) bezogen werden. Wahrscheinlich aber ist dies für das Gedächtniss des Aphr. ein Anlass geworden, an Marc. 8, 22—26 sich zu erinnern, und in der That finden sich die Nrn. 15—18, wenn man Nr. 15 auf Marc. 8, 22—26 bezieht, in T. § 41. 43. 44. 50 ebenso gut wieder wie bei Marc., nur durch solches unterbrochen, was für Aphr. hier unbrauchbar war. — Nr. 19 (Joh. 5) ist ein Rückgriff auf T. § 40, der aber weniger auffällig ist, als der im anderen Fall anzunehmende Seitensprung zum 4. Evangel. in einem Zusammenhang, in welchem sonst nur synoptische Stoffe verarbeitet sind. Wichtig ist wieder die letzte Gruppe Nr. 20—22 = T. § 53—55. Es ist zwar nicht ganz deutlich, wen Aphr. (Nr. 20) unter dem Reichen versteht, der auf seinen Reichthum vertraute, ob den reichen Jüngling (Matt. 19, 16—24. Marc. 10, 17—25. Luc. 18, 18—25) oder den reichen Luc. 12, 16—21. Auch ersteres ist möglich, denn erstens hat weder Aphr. 392, 5 noch Eph. 168 ff. jemals den reichen Jüngling als Jüngling bezeichnet (Matt. 19, 20); zweitens haben Beide, also auch ihre gemeinsame Quelle T. von den an diese Geschichte angeknüpften Worten Jesu das bei Marc. 10, 24 allein erhaltene von der Unzulässigkeit des Vertrauens auf den Reichthum vor den wesentlich gleichbedeutenden Aussprüchen Matt. 19, 23 f.; Marc. 10, 23. 25; Luc. 18, 24 f. bevorzugt. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Luc. 12, 16—21 gemeint ist. Denn wie hier Aphr. die fragliche Geschichte als ܐܘܪܝܬܐ ܕܥܘܨܪܐ ܕܥܘܨܪܐ ܕܥܘܨܪܐ bezeichnet, wird fast buchstäblich so Aphr. 381 Z. 11 die dort unzweideutig reproducirte Parabel aus Luc. 12, 16—21 angeführt, und zwar geht sie auch dort derjenigen vom reichen Mann und armen Lazarus voran. In Ephr. Commentar ist Luc. 12, 16—21 nicht berücksichtigt; aber dass dies Stück in T. nahe bei der Geschichte vom armen Lazarus und der vom reichen Jüngling stand, ist auch abgesehen von Aphr. wahrscheinlich. Einen solchen Complex von Perikopen, welcher die Gefahren des Reichthums schilderte und diese in den Evangelien zerstreuten Geschichten unter dem Gesichtspunkt der von Jesus geforderten Weltverleugnung zusammenfasste, fand Aphr. in T. § 53. 54 bereits vor. Und dass er dorthier seinen Stoff entlehnt, wird bewiesen durch den Anschluss von Nr. 22 an 21. Ebenso folgt in T. § 55 das Gleichniss von den Weinbergarbeitern Matt. 20, 1—16 auf den armen Lazarus Luc. 16, 19—31 in T. § 54, eine Verbindung also von Stücken, welche in den kanonischen Evangelien weit auseinander liegen und doch wahrlich nicht durch ein besonders enges Band ideeller Zu-

verheisst den Hungernden Sättigung in seinem Reich, und die Weinenden erfreut er durch seine Verheissungen, und er verheisst den Barmherzigen, dass sie Barmherzigkeit erlangen sollen, und denen, die reines Herzens sind, sagt er, dass sie Gott schauen werden; und er verheisst weiter denen, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen, dass sie in das Himmelreich eingehen werden: und denen, die verfolgt werden um seines Namens willen, verheisst er Seligkeit und Frieden in seinem Reich; und er ändert unsere Staubes-Natur und macht uns zum Salz der Wahrheit und befreit uns von der Speise der Schlange, und nennt uns das Licht der Welt, dass er uns befreie von der Herrschaft des Todes; und macht uns gut statt böse, und geehrt statt gehasst, und gibt uns Liebe statt Hass und vereinigt uns mit dem guten Mann, der aus seinen Schätzen Gutes hervorbringt, und befreit uns von dem, der aus dem Ueberfluss seines Herzens Böses hervorbringt. Und wegen seiner grossen Liebe heilte er die Wunden der Kranken. Er heilte nämlich auch den Sohn des Hauptmanns um seines Glaubens willen, und er stillt vor uns die Stürme des Meeres durch seine Kraft und vertreibt von uns die Dämonen-Legionen um seiner Güte willen. Und in seiner Barmherzigkeit erweckte er die Tochter des Obersten der Schule zum Leben und reinigte wiederum das Weib von der Unreinigkeit ihres Bluts, und öffnete die Augen der 2 Blinden, die ihm nahten. Und er gab auch seinen Zwölfen Macht und Herrschaft über jeden Schmerz und über jede Krankheit, und auch uns durch sie; und er hält uns zurück von dem Weg der Heiden und der Samariter und gibt uns Kraft in seiner Barmherzigkeit, dass wir uns nicht fürchten, wenn sie uns stellen vor die Fürsten der Welt ¹⁾. Und er bringt Spaltung

1) Ed. Rom. übersetzt hier: Et divisiones gratiarum misit in terram ad spirituales multorum aedificationem, und bemerkt hierzu Ephes. 4, 12. Bickell übersetzt: „Durch seinen grossen Frieden hat er Versöhnung in die Welt gebracht“.  heisst aber Spaltung, Zwiespalt, niemals Versöhnung. Aphr. gibt uns hier kurz zusammengefasst Matt. 10, 34 ff. In Matt. 10 folgt eben wie hier auf die Aussendung der Zwölfe mit der Warnung, nicht auf der Heiden Strasse und in der Samariter Städte zu gehen, die Verheissung, dass man die Jünger um Jesu willen vor Fürsten und Könige führen werde, mit der Mahnung: Sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Daran schliesst sich dann das Wort V. 21: Es wird aber

auf die Erde, um seines grossen Friedens willen, und er erlässt grosse Schulden der Sünderin um seiner Liebe willen: und er würdigt uns, um seiner Güte willen, dass wir den Thurm bauen auf seine Kosten, und treibt von uns aus die unreinen Geister und macht uns zu Wohnungen seiner Gottheit; und er sät in uns den guten Samen, dass wir Früchte bringen, der eine hundertfältig, der eine sechzigfältig, der eine dreissigfältig. Und er ist in die Welt gelegt wie der Schatz, der in den Acker gelegt ist, und er zeigt die Kraft seiner Majestät, da er aus der Höhe in die Tiefe gestürzt und nicht beschädigt wird. Und er sättigt die müden Hungernden, mit 5 Broten und 2 Fischen 5000 Mann ausser den Kindern und Frauen, und er zeigt die Grösse seiner Herrlichkeit. Und um seiner grossen Liebe willen erhört er das Kananitische Weib, und richtet ihre Tochter auf von ihrer Krankheit. Und in der Kraft dessen, der ihn gesandt hatte, stellt er die Zunge des Stummen her, des Stummen, dessen Ohr taub war. Und die Blinden sehen sein Licht und preisen durch ihn den, der ihn gesandt hat. Und da er auf den Berg steigt, um zu beten, wird der Glanz der Sonne übertroffen durch sein Licht. Und er lässt uns erkennen seine grosse Kraft an dem Knaben, der einen feindseligen Geist hatte, und den Mondsüchtigen heilte er durch sein Wort. Und er gab uns Vorbild und Muster, dass wir sein sollen wie die Kinder, um in das Himmelreich einzugehen; und er sprach und lehrte von den Kleinen¹⁾: Niemand verachte sie, denn ihre Engel sehen allezeit den himmlischen Vater. Und er zeigte uns weiter seine vollkommene Macht zu heilen an dem Mann, der 38 Jahre krank war, und gegen den er grosses Erbarmen erwies und ihn gesund machte. Weiter gab er uns das Gebot, dass wir die Welt verlassen und uns zu ihm wenden sollen, und offenbarte uns, dass, wer die Welt lieb hat, vor Gott nicht angenehm sein kann: an dem Beispiel des reichen Mannes, der auf seinen Besitz sich verlässt, und durch den Mann, der in seinen Gütern üppig lebt, und dessen Ende in der Hölle ist, und der für die Spitze seines kleinen Fingers Wasser verlangt, und dem es niemand gibt. Und

ein Bruder den andern zum Tod überantworten u. s. w. und V. 34: Ihr sollt nicht wähnen, dass ich gekommen sei, Frieden zu bringen: ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert.

1) Matt. 18, 10.

er miethete uns gleichwie Arbeiter, dass wir arbeiten in seinem Weinberg, welcher ist der Weinberg der Wahrheit. Das Alles thut unser Erlöser an uns um seiner grossen Liebe willen. Und auch wir, mein Lieber, sollen theil haben an der Liebe Christi, indem wir uns untereinander lieben und diese beide Gebote erfüllen, in welchen das ganze Gesetz und die Propheten hängen.

Zu Ende ist die Unterweisung von der Liebe.

Die Unterweisung vom Fasten¹⁾.

Auserwählt ist das reine Fasten vor Gott und wie ein Schatz bewahrt im Himmel. Und es ist eine Waffe gegen den Bösen und ein Schild, der die Pfeile des Feindes auffängt. Das sage ich nicht aus meiner eigenen Seele, sondern aus den heiligen Schriften, die zuvor gelehrt haben, dass das Fasten allezeit ein Helfer gewesen ist denen, die es in Strenge geübt haben. Denn das Fasten ist nicht allein die Enthaltung von Brot und Wasser, sondern gar mannichfaltig sind die Beobachtungen des Fastens. Es gibt nämlich solche, die sich enthalten des Brotes und Wassers, bis sie hungern und dürsten; es gibt solche, welche fasten, indem sie jungfräulich sind und hungern und nicht essen, und dursten und nicht trinken; und dieses Fasten ist grösser. Und es gibt solche, die in Heiligkeit fasten, und das ist auch ein Fasten; und es gibt solche, die sich enthalten von Fleisch und Wein und dieser und jener Speisen; und es gibt solche, welche fasten, indem sie ihrem Munde einen Zaun setzen, dass sie nicht unehrbare Worte reden. Und es gibt solche, welche sich enthalten vom Zorn und ihre Leidenschaft unterwerfen, damit sie nicht besiegt werden. Und es gibt solche, welche sich enthalten vom Besitz, damit sie ihre Seele von seinem Dienste befreien. Und es gibt solche, welche sich enthalten von den Betten der Hurer, dass sie wachsam seien im Gebet. Und es gibt solche, welche sich enthalten von den Dingen dieser Welt, dass sie keinen Schaden leiden von dem Feinde. Und es gibt solche, welche fasten, indem sie traurig sind, damit sie dem

1) Diese Abhandlung liegt deutlich dem ersten der von Bickell herausgegebenen Gedichte Isaaks von Antiochien über das Fasten zu Grunde. Viele Gedanken und Ausdrücke stimmen wörtlich überein. Bickell, Ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Jakob Aphraates von Mar Mattheus S. 52.

Herrn gefallen in ihrer Niedergeschlagenheit. Und es gibt auch solche, die alles dieses vereinigen und es zu einem Fasten machen. Wie nun jemand sich der Speise enthält bis zum Hungern, und, wenn er sich enthält von Essen und Trinken, Fastender genannt wird, und wenn er aber nur wenig isst und trinkt, sein Fasten dadurch bricht, so bricht auch ein Mensch sein Fasten, der sich enthält von diesem Allen und bald das eine, bald das andere von diesen übertritt. Auch wird es ihm ebenso wenig als Fasten angerechnet, wenn er eins von diesem Allen übertritt, als es dem als Fasten angerechnet wird, der gierig isst und trinkt. Und wem es vor Hunger zustösst, dass er sein Fasten bricht, dessen Sünde ist nicht gross. Aber wer diesem Allen entsagt hat und kommt dazu, eines oder das andere davon zu übertreten, dessen Sünde ist gross und nicht klein.

§ 2. Höre aber, mein Lieber, die Lehre vom reinen Fasten. Denn zuerst hat das reine Fasten gezeigt Abel in seinem Opfer, und Henoeh dadurch, dass er angenehm war vor Gott, und Noah, der seine Rechtschaffenheit bewahrte unter dem verderbten Geschlecht, und Abraham dadurch, dass er sich auszeichnete im Glauben, und Isaak wegen des Bundes des Abraham, und Jakob wegen des Schwurs des Isaak, weil er Gott erkannte, und Joseph wegen seiner Güte und wegen seiner Herrschaft. Diesen Allen galt ihre Reinheit vor Gott als vollkommenes Fasten. Und wenn keine Reinheit des Herzens vorhanden ist, wird das Fasten nicht angenommen. Und erinnere dich und siehe, mein Lieber, dass es eine grosse Sache ist, dass ein Mensch sein Herz reinige und seine Zunge bewahre und seine Hände vom Bösen zurückhalte, wie ich dir das oben geschrieben habe. Denn es ziemt nicht einem Menschen, Honig und Galle zu mischen. Denn wenn ein Mensch sich enthält des Brotes und des Wassers, so soll er nicht unter sein Fasten mischen Lästerung und Verleumdung. Denn eine Thür nur ist vorhanden an deinem Haus, welches ist der Tempel Gottes, und es ziemt dir nicht, o Menschenkind, dass durch dieselbe Thür, durch welche der König eingehet, Schmutz und Unrath ausgehet. Denn der Mensch möge seinen Mund bewahren, durch welchen der Sohn des Königs ingeht, indem er sich enthält von allen Unehrlarkeiten und (so) empfängt den Leib und das Blut Christi; es ist dir nicht erlaubt, o Mensch, durch deinen Mund unreine Worte ausgehen zu lassen.

Höre, was unser Erlöser sagt¹⁾: Was zu dem Menschen ein- geht, verunreinigt den Menschen nicht, sondern was von dem Munde ausgeht, das verunreinigt ihn. Es hielt nämlich auch Moses ein reines Fasten, da er auf den Berg stieg und das Ge- setz seinem Volke brachte. Und er wurde durch sein zwei- maliges Fasten von 40 Tagen gestärkt und empfing grosse Herr- lichkeit, so dass die Haut seines Angesichts erglänzte: und er wendete den Zorn von seinem Volke ab, und es wurde nicht vertilgt. Nach dem Beispiel des Fastens Moses fastete auch Elias 40 Tage, ein starker Mann, der von Isabel verfolgt wurde und bis zum Horeb kam, wo mit Mose gesprochen worden war. Und er offenbarte sich ihm daselbst und er befahl ihm und sprach zu ihm²⁾: Gehe hin und salbe Jehu, den Sohn Imaschi's und Gazeel, dass er Vergeltung übe an den Kindern Israels, und Elisa, den Sohn Saphals, der deine Stelle ausfüllen soll. Und er freute sich der Offenbarung seines Herrn in reinem Fasten, wie sich Mose freute, da er 2mal je 40 Tage fastete und den Zorn seines Gottes abwendete von seinem Volk und die 2 Bundestafeln herab- brachte, die beschrieben waren von dem Finger Gottes. Die Herrlichkeit dieser beiden bestand in ihrem Fasten und durch dasselbe waren sie vollkommen.

§ 3. Weiter will ich dir auch zeigen das Fasten der Sünde, das da Blut vergiesst, das nicht angenommen wird, das Isabel anordnete, die Verführerin des Ahab, und die Israel³⁾ zu Grunde gerichtet hat. Sie schrieb nämlich einen Brief im Namen Ahab's und sandte zu den Kindern Israels sündhafte Männer, die der sündhaften Isabel dienstbar waren, und schrieb in diesem sünd- haften Brief und sprach also: Ordnet ein Fasten an und stellet den Nabot an die Spitze des Volks und stellet zwei schlechte Menschen gegen ihn auf, welche bezeugen und sprechen: Nabot hat Gott und den König gelästert. Und er soll mit Steinen ge- steinigt werden und sterben. Das, mein Lieber, dass Isabel ihnen schreibt: Zwei Männer sollen zeugen gegen Nabot, das hat sie nach dem heiligen Gesetz ihnen befohlen, weil geschrieben ist in dem Gesetz⁴⁾: Wer des Todes schuldig ist, soll nicht getödtet werden auf die Aussagen eines Zeugen, sondern auf die Aussagen

1) Matt. 15, 11. — 2) 1. Kön. 19, 15. 16. — 3) Handschrift A: ver- führt hat. — 4) Deuter. 17, 6; 19, 15.

zweier Zeugen soll er sterben. Und so steht geschrieben ¹⁾: Die Hand der Zeugen soll zuerst über ihm sein, ihn zu steinigen, und die Hand des ganzen Volks zuletzt. Weiter schrieb sie ihnen: So sollen sie zeugen gegen ihn: Nabot hat Gott und den König gelästert. Und das hat sie wiederum nach dem heiligen Gesetz ihnen geschrieben in ihrem sündhaften Brief; es steht nämlich geschrieben ²⁾: Wer den Namen Gottes lästert, soll mit Steinen gesteinigt werden, darum dass er den heiligen Namen genommen und ihn gelästert hat. Isabel aber hatte keine Sorge um den Namen Gottes, dass er gelästert wurde, sondern um die Habsucht des Ahab war sie besorgt, der den Weinberg des Nabot begehrte. Und Ahab gedachte nicht, dass es geschrieben steht ³⁾: Du sollst nicht begehren alles, was dein Nächster hat.

O Isabel, die du Ahab vernichtet ⁴⁾, wo ist dieser Gott, den Nabot gelästert? Ist es der, dessen Altar du zerstört hast, oder der, dessen Propheten du getödtet hast? Oder welchen König hat er gelästert? Ist es der, welcher das Gesetz übertreten hat und das Eigenthum des Nabot rauben wollte? Warum, Isabel, hast du nicht erfüllt, was geschrieben steht am Anfang der Gebote des Gesetzes, da geschrieben ist ⁵⁾: Du sollst nicht einen fremden Gott anbeten: und Isabel hat dem Baal gedient? Weiter steht geschrieben ⁶⁾: Du sollst nicht unschuldiges Blut vergiessen in dem Lande, das dir der Herr dein Gott gibt. Du solltest aber, o Isabel, dich erinnern, dass geschrieben steht ⁷⁾: Die Erde, auf welcher man Blut vergossen hat, soll nicht früher gesühnt sein, als bis auf ihr vergossen ist das Blut dessen, der das Blut vergossen hat. Fürchtest du dich aber, o Isabel, vor diesem, und entbrennst dann in gottlosem Eifer (mit der falschen Anklage), dass Nabot Gott gelästert habe, da er doch nicht gelästert hat? Weiter steht geschrieben ⁸⁾: Wer das Blut eines Menschen vergiesst, des Blut soll vergossen werden. Und Isabel hat in ihrem Zorn das unschuldige Blut Nabots vergossen. Deshalb ist auf demselben Ort, auf welchem das unschuldige Blut vergossen worden ist in sündhaftem Fasten, das sie angeordnet hatte, das Blut der Isabel vergossen worden, und die Hunde haben sie ge-

1) Deuter. 13, 9; 17, 7. — 2) Levit. 24, 16. — 3) Exod. 20, 17; Deuter. 5, 21. — 4) Handschrift A: verführt hat. — 5) Exod. 20, 3; Deut. 5, 7. — 6) Deuter. 19, 10. — 7) Numer. 35, 33. — 8) Genes. 9, 6.

fressen. Und da Ahab auf ihren Rath gehört hatte, haben die Hunde daselbst sein Blut geleckt.

Wenn nun Isabel von dem Gesetz sich ausgewählt und herausgenommen hat, was ihr zu ihrem Verderben verholfen hat, da sie das Gesetz nicht erfüllte: wie habt denn ihr, Kinder Israels, ihr gottlosen Männer, den Brief annehmen können, in welchem das sündhafte Fasten geschrieben stand, und in welchem das falsche blutvergiessende Zeugniß geschrieben stand? In welchen Geschlechtern habt ihr denn gehört, dass man das Fasten hielt und zugleich unschuldiges Blut vergoss? Warum habt ihr den sündhaften Brief und das falsche Zeugniß nicht zurückgewiesen? Darum sind Ahab und Isabel in einem gerechten Gericht bestraft worden, weil sie das unschuldige Blut des Nabot vergossen haben. Und die Kinder Israels, die Isabel gehorcht hatten, sind auch mit einem gerechten Gericht bestraft worden. Denn Hosea weissagte und sprach ¹⁾: Ueber ein Kleines werde ich das Blut Israels rächen über dem Hause Jehus. Und Jehu rächte das Blut des Nabot an Isabel und dem Hause Ahabs, und die Kinder Israels tödtete er in dem Tempel des Baal. Und es kam über sie das Blut des Nabot, wie Jehu am Tage der Vergeltung sprach ²⁾: Ich sah am Abend das Blut des Nabot, das Blut seiner Kinder. Vergeltung ist ihm geworden. Und so ward das Fasten, das die Kinder Israel hielten, ihnen zur Verdammung.

§ 4. Weiter hielten die Bewohner Ninives ein reines Fasten, da Jona ihnen die Zerstörung verkündigte. Denn so steht geschrieben ³⁾: Da sie die Predigt des Jona hörten, ordneten sie ein ständiges Fasten an und eifriges Gebet, indem sie in Sack und Asche sassen; und sie legten ihre Freudenkleider ab und kleideten sich statt dessen in Säcke, und hielten ihre Kinder fern von den Brüsten ihrer Mütter, und Schafe und Rinder von der Weide; denn so steht geschrieben: Das Wort kam zum Könige von Ninive, und er stand auf von seinem Thron und nahm die Krone ab und demüthigte sich auf Sack und Asche sitzend, und liess in seiner Stadt Ninive verkündigen und sprach: Auf Befehl des Königs und seiner Hoheit: Menschen und Vieh sollen nichts essen, auch nicht weiden und auch kein Wasser trinken, sondern es sollen sich kleiden in Säcke Menschen und Vieh und

1) Hosea 1, 4. — 2) 2. Kön. 9, 26. — 3) Jon. 3, 5—10.

zu Gott rufen mit Seufzen, er möge von uns wenden seinen Grimm und seinen Zorn und uns nicht verderben. Und so stehet geschrieben: Gott sah ihre Werke, dass sie von ihren bösen Wegen umkehrten, und wendete von ihnen seinen Grimm und vernichtete sie nicht. Und er sagt nicht: Er sah das Fasten von Brot und Wasser und in Sack und Asche, sondern dass sie umkehrten von ihren bösen Wegen und von der Bosheit ihrer Werke. Denn der König von Ninive hatte also verkündigen lassen: Jedermann wende sich von seinem bösen Weg und von dem Raub in seinen Händen. Und es war ein reines Fasten, und das Fasten wurde angenommen, das die Niuiviter hielten, da sie sich von ihren bösen Wegen wandten und von dem Raub in ihren Händen, und das reine Fasten, das die Niniviten hielten, war angenehm, und es glich nicht dem Fasten der Kinder Israel, durch welches unschuldiges Blut vergossen wurde.

§ 5. Denn allezeit ist die Enthaltung vom Bösen, wenn diese ein Mensch übt, besser: sie ist besser als die Enthaltung von Brot und Wasser, und besser, als wenn ein Mensch sich demüthigt und seinen Hals beugt wie einen Haken und sich in Sack und Asche demüthigt. Wie Jesaia sagt ¹⁾: Wenn nämlich ein Mensch sich enthält von Brot und Wasser und von allen Speisen, und in Sack und Asche sich demüthigt und traurig ist, so ist er beliebt, gut und angenehm. Noch angenehmer aber ist das, wenn ein Mensch seine Seele demüthigt und die Fesseln des Bösen löst und die Bande des Listigen zerreisst, alsdann erglänzt sein Licht wie die Sonne und seine Gerechtigkeit schreitet vor ihm her, und er ist wie ein Lustgarten und wie ein Wasserquell, dessen Wasser nicht ausbleibt, und er gleicht nicht den Heuchlern, die ein trauriges Gesicht machen und ihre Geberden verstellen und ihr Fasten zur Schau tragen.

§ 6. Denn siehe, auch die Irrlehrer, die Werkzeuge des Satans, fasten und gedenken ihrer Sünden, aber einen Herrn, der es ihnen lohnt, haben sie nicht. Denn wer wird es dem Marcion lohnen, der unsern Schöpfer nicht als den Gütigen bekennt. Und wer wird dem Valentinus sein Fasten vergelten, der verkündigt, dass es viele Schöpfer gibt, und der sagt, dass der vollkommene Gott mit dem Munde nicht genannt und von der Vernunft nicht

1) Jes. 58, 5—11.

erkannt wird? Oder wer wird es lohnen den Kindern der Finsterniss, der Sekte des verdamnten Mani, die im Finstern wohnen wie die Schlangen und Chaldäische Kunst treiben und die Lehre von Babel? Siehe, alle Diese fasten und ihr Fasten wird nicht angenommen.

§ 7. Höre weiter, mein Lieber, ich will dir ein Fasten zeigen, das angenommen wurde. weiches Murdokai und Esther veranstalteten; und ihr Fasten ward ein Schild der Erlösung für alle ihre Volksgenossen, und sie machten den Uebermuth Hamans, ihres Zerstörers, zu nichte, und seine Unthat kehrte sich gegen sein Haupt, und sein hinterlistiger Plan wendete sich gegen ihn. Und mit dem Gericht, mit dem er richten wollte, wurde er gerichtet, und mit dem Mass, mit dem er suchte zu messen, wurde ihm gemessen, und wie er gedachte zu thun, so wurde ihm gethan, und er wurde gefesselt mit dem Stricke seiner Sünden. Und dass er um seines Reichthums willen gepriesen wurde, half ihm nichts, und seine Weisheit befreite ihn nicht. Und da er klug war zum Bösen, wurde sein Uebermuth gedemüthigt, und seine Ehre wich von ihm, und sein Ruhm wurde vernichtet, und seine Stärke wurde gedemüthigt, und mit dem Schlag, mit dem er schlagen wollte, wurde er geschlagen, und mit dem Tode, mit dem er tödten wollte, wurde er getödtet: Denn er wollte alle Juden, welche im Reiche des Königs Achschirisch waren, vernichten. Und es ward das Fasten des Murdokai und der Esther ein Schild, der alle Geschosse des Haman auffing. Und Haman wurde in seiner Sünde gefangen, und sein gezücktes Schwert ging in sein Herz, und der Bogen, der gespannt war zur Sünde, wurde zerbrochen; wie geschrieben steht über die Gottlosen 1): Ihr Schwert wird in ihr Herz gehen, und ihre Bogen werden zerbrochen werden. Das erfüllte sich über Haman: Da er das Kreuz aufrichtete für Murdokai und seine Kinder, wurde Haman und seine Kinder daran gehängt, und wurde gefangen in der Grube, die er gemacht, und wurde gefangen in der Schlinge, die er gelegt, und sein Netz wurde über ihn ausgebreitet, und er fiel in die Schlinge der Sünde. Und es war sein Ende für ewig.

§ 8. Warum anders aber, mein Lieber, forderte und bat

1) Ps. 37. 15.

Haman von dem König, dass alle Juden untergingen, als weil er Rache nehmen wollte für die Kinder seines Volks, und der Name der Kinder Israel vertilgt werden sollte, wie das Gedächtniss Amaleks unter dem Himmel vertilgt worden war. Haman war nämlich übrig geblieben von den Amalekitern. Denn so steht geschrieben¹⁾: Haman, der Sohn Hamdats des Agigitters, war hochgeehrt im Hause des Königs Achschirisch. Und Murdokai sass täglich an der Thür des Königs. wegen Esther, die sein Pflegling war. Diese war zum König Achschirisch geführt worden und hatte ihm mehr gefallen als alle Jungfrauen, ihre Genossinnen, und war eingegangen und an die Stelle der Königin Vashti gesetzt worden. Und Murdokai sass täglich vor der Thür des Königs. Und Haman war dritter Beamter²⁾ des Königs und geehrt in seinem ganzen Reich. Und jedermann, der in der Thür des Königs war, wenn er den Haman sah, fiel nieder und betete ihn an. Und Murdokai stand nicht auf vor ihm. Deshalb wollte er bei dieser Gelegenheit Rache nehmen an seinen Volksgenossen, und ihnen vergelten, was sie an den Amalekitern gethan hatten. Denn Haman war nach seinem Geschlecht vom Hause Agigs, des Königs Amaleks, den Saul gefangen geführt und Samuel getödtet hatte vor dem Herrn. Und Murdokai war von der Familie des Hauses Sauls, vom Stamm Benjamin, von den Nachkommen des Kis. Weil Saul die Amalekiter geschlagen hatte, wollte Haman Rache fordern für die Kinder seines Volks von Israel, und für den Tod des Agig von Murdokai. Und es wusste nicht der Thor, dass beschlossen war über Amalek, dass sein Gedächtniss vertilgt werden sollte unter dem Himmel. Denn es steht geschrieben in dem heiligen Gesetz: Gott sprach zu Mose³⁾: Sage Josua, dem Sohn Nuns, er solle sich Männer auslesen und eine Schlacht schlagen gegen Amalek; und Josua bewaffnete sich und schlug eine Schlacht gegen Amalek, und Amalek wurde besiegt durch das Zeichen des Kreuzes, nämlich durch die Ausbreitung der Hände Moses. Und da die geschlagen waren, welche zum Kampf ausgezogen waren, blieb von ihnen noch ein Rest zu Hause übrig. Da sprach der Herr zu Mose: Schreibe ein Buch des Gedächtnisses und setze es vor Josua, den Sohn Nuns, denn ich will vertilgen das Ge-

1) Esther 3, 1. — 2) Bickell übersetzt: Reichskanzler. — 3) Exod. 17. 9.

dächtniss Amaleks unter dem Himmel. Und Er hatte Geduld mit Amalek, dass sie vielleicht hörten, was geschrieben stand in dem heiligen Buch Gottes, der da spricht: Ich will die Amalekiter vertilgen; und dass sie sich bekehrten zu ihm, und er sich zu ihnen wenden könnte. Denn wenn sie sich bekehrten, gab es für sie noch eine Umkehr; wie es eine Umkehr gab für die Niniviter, da er ihnen Zerstörung ankündigte, dann aber, da sie Bekehrung zeigten, seinen Zorn von ihnen wandte. Und wie den Gibeonitern die Rechte gereicht wurde, und sie nicht untergingen mit den Kananitern; und wie Umkehr geschenkt wurde der Rahab, die da glaubte; so wäre auch den Amalekitem Umkehr geschenkt worden, wenn sie geglaubt hätten, da er Geduld mit ihnen hatte 400 Jahre. Und da er nach all dieser Zeit sah, dass sie sich nicht bekehrten, brach sein Zorn über sie herein, und er gedachte an das, was Mose im heiligen Buch geschrieben hatte: Als nämlich Saul das Königthum angetreten hatte, sprach Gott zu Samuel, sage ihm ¹⁾: ich gedenke an das, was Amalek euch gethan hat, da ihr von Aegypten auszoget, dass sie euch entgegengogen mit dem Schwert. Nun gehe und streite wider den Sünder Amalek. Und Saul zog aus und besiegte die Amalekiter. Und weil Saul Barmherzigkeit übte gegen Amalek, wurde er von dem Königthum verstossen; denn er hatte von ihnen einen Rest übrig gelassen, und Haman war übrig geblieben von dem Hause Agags, den Saul übrig gelassen hatte. Und Murdokai war von der Familie des Hauses Sauls, der die vom Hause Agags gefödtet hatte.

§ 9. Und es gibt Leute, mein Lieber, welche Murdokai einen Vorwurf machen und sprechen: „Warum stand er nicht auf vor Haman, der doch geehrt war von dem ganzen Königreiche; was hätte es ihm denn geschadet, wenn er ihm die Ehre erwiesen hätte?“ Und sie sprechen also: „Wenn Murdokai aufgestanden wäre vor Haman, so hätte dieser nicht den bösen Plan gefasst über Murdokai und die Kinder seines Volks.“ So sagt aber nur, wer nicht die Bedeutung der Sache kennt. Murdokai that solches aber als gerechter Mann, der das Gesetz hielt, und stand nicht auf vor dem Frevler Haman, weil er auf Saul, seinen Vorfahren, blickte, welcher, weil er Barmherzigkeit übte gegen den König

1) 1. Sam. 15, 2. 3.

Agag, den Vorfahren des Haman, von dem Königthum gestossen wurde und den Zorn auf sich lud. Auch auf Murdokai, wenn er dem gottlosen Haman Ehre erwiesen hätte, wäre der Zorn gekommen wie auf Saul. Warum aber, mein Lieber, ist Amalek vor allen Völkern ausgezogen; Israel entgegen, zum Kampf? Also dachte nämlich Amalek, wir wollen ausziehen und die Kinder Israel schlagen und die Segensverheissungen des Isaak vernichten. Er fürchtete sich nämlich vor der Knechtschaft der Kinder Jakobs. Denn also hatte Isaak zu Esau gesprochen¹⁾: Du sollst deinem Bruder Jakob dienen, und wenn du dich bekehrst, wird das Joch von deinem Halse weichen. Du musst indessen wissen, dass Amalek der Sohn des Kebsweibes des Eliphaz, des Sohnes Esau, war: und er wollte nicht den Kindern Jakobs dienstbar werden. Und warum aber, mein Lieber, sprach Isaak zu Esau: Du sollst deinem Bruder Jakob dienen? — Dieses Wort sprach er nämlich, weil Esau sich Weiber von den Töchtern Kanaans genommen hatte, welcher verflucht war von seinem Vater Noah. So sprach nämlich zu ihm Noah²⁾: Du sollst der niedrigste Knecht unter deinen Brüdern sein. Weil nämlich Abraham und Isaak wussten, dass die Kananiter verflucht waren, so nahmen sie keine von deren Töchtern: für ihre Söhne. Denn es nahm Abraham keine, für Isaak, auch Isaak keine für Jakob, damit nicht der verfluchte Samen der Kananiter vermischt würde mit dem Samen Sems, der gesegnet war von Noah. Deshalb wollte Amalek, der Sohn des Eliphaz, des Sohnes des Esau, den Fluch des Noah und den Segen des Isaak vernichten und mit den Kindern Jakobs kämpfen. Auch hat Gott in gerechter Weise über Amalek geschrieben, dass sein Gedächtniss durch die Söhne der Rahel vertilgt werden solle. Zuerst führte Krieg mit ihm Josua, der Sohn Nuns, von dem Stamm des Joseph, und darnach Saul von den Kindern Benjamins, und den Rest vernichtete Murdokai durch sein Fasten. Von allen Kindern Esaus nämlich wollte Amalek Krieg führen mit den Kindern Jakobs; und (deshalb) wurde sein Gedächtniss vernichtet. Siehe, wie durch das Fasten des Murdokai und der Esther Haman von seiner Höhe herabgestürzt wurde, und der Rest der Amalekiter untergegangen ist, und Murdokai die Ehre des Haman empfangen hat und der Oberste ward in dem ganzen Reich des Achschirisch. und Esther Königin ward an Stelle der Waschi.

1) Genes. 27, 40. — 2) Genes. 9, 25.

§ 10. Weiter hielt Daniel ein Gott wohlgefälliges Fasten, drei Wochen lang für sein Volk, damit ihnen nicht ein längerer Aufenthalt wurde in Babel als 70 Jahre. Und durch sein einundzwanzigtägiges Fasten ward ihm Erhörung vor Gott. Und in diesen Tagen stand Gabriel, der die Gebete allzeit annimmt, ihm zu Hilfe und mit Gabriel half ihm auch Michael ihr Engel, und sie standen entgegen dem Herrn (Engel) Persiens einundzwanzig Tage; und er half dem Daniel in seinem Fasten. Du musst nämlich wissen, mein Lieber, dass Gabriel die Gebete vor Gott empfängt. Denn da Daniel betete, kam Gabriel zu ihm und stärkte ihn und sprach zu ihm ¹⁾: Dein Gebet ist erhört vor Gott, und ich bin gekommen auf deine Worte. Und er tröstete ihn und sprach zu ihm: Fasse Muth dann des Verlangens. Auch auf das Gebet wiederum seines Fastens kam er zu ihm. Auch das Gebet des Zacharias brachte er wiederum vor Gott, da er ihm die Geburt des Johannes verkündigte ²⁾. Denn er sprach zu ihm: Dein Gebet ist erhört vor Gott. Auch das Gebet der Maria brachte er vor Gott und verkündigte ihr die Geburt Christi. Denn er sprach zu ihr ³⁾: Du hast Gnade gefunden vor Gott. Und wodurch anders fand Maria Gnade, als durch ihr Fasten und durch ihr Gebet? Denn Gabriel nimmt die reinen Gebete an und bringt sie vor Gott. Und Michael war der Fürst der Kinder Israel: er, von dem Er zu Mose sprach ⁴⁾: Siehe, mein Engel wird vor dir hergehen und wird die Bewohner des Landes tödten vor dir her. Und er ist es, der erschien der Eselin des Bileam, da Bileam auszog Israel zu fluchen. Und er wiederum erschien dem Josua, dem Sohn Nuns, mit gezücktem Schwert in der Ebene von Jericho. Und Josua, da er ihn sah, hielt ihn für einen von den Feinden, und Josua sprach zu ihm ⁵⁾: Gehörst du zu uns oder zu unseren Feinden? Michael sprach zu ihm: Ich bin der Fürst der Heere des Herrn, und nun bin ich gekommen. Und er warf die Mauern von Jericho nieder vor Josua, dem Sohn Nuns. Und er wiederum tödtete vor ihm die 31 Könige, und er tödtete die Tausend mal Tausend Indier vor Asa; und er wiederum tödtete in dem Lager Assyriens

1) Dan. 10, 11, 12. — 2) Luc. 1, 13. Apher. hat mit Ephr. Com. den Zusatz {ܐܢܝܢ} ܐܘܪܘܟܐ, der bei Pesch. fehlt. Bei Syr. Cur. fehlt die Stelle. Vgl. Dan. 10, 12 oben; Zeile 4 im syr. Text. — 3) Luc. 1, 30. — 4) Exod. 23, 22; 33, 2. — 5) Josua 5, 13, 14.

185 000. Und da die Kinder Israels nach Babel zogen, ging auch er mit ihnen und stritt für sie. Warum aber, mein Lieber, fastete Daniel diese 3 Wochen und bat und flehete zu Gott, und vor dieser Zeit steht nicht geschrieben, dass er fastete? So steht nämlich geschrieben, da 70 Jahre (seit) der Zerstörung Jerusalems erfüllt waren, wie der Prophet Jeremia ¹⁾ gesagt hatte, brachte er sein Gebet und flehete vor seinem Gott, dass sie nicht länger bleiben müssten als diese 70 Jahre; wie Er kürzte die Zeit in den Tagen Noahs, und wie Er die Zeit verlängerte für die Kinder Israel in Aegypten, und wie Er sie verkürzte den Kindern Ephraims. Und Daniel besorgte, ob Er nicht wegen der Sünden des Volkes es länger bleiben liesse als diese 70 Jahre, von denen Jeremia gesagt hatte. Und Gabriel half während seines Fastens und Michael ihr Fürst, dass auch Michael Ruhe finden möchte unter ihnen, wenn sie in ihr Land zurückgekehrt wären, und Gabriel, welcher mit ihm half, damit sie reichliche Früchte ihrer Gebete im heiligen Tempel darbrächten und gross machten die Opfer, die er täglich vor Gott brächte. Und der Fürst (Engel) des Königreichs Persien wollte nicht, dass der heilige Same Israels sich trenne von dem sündigen Reich Persiens, das ihm bestimmt war von Gott. Denn je mehr Gerechte daselbst unter ihnen waren, um so mehr hatte er seine Freude an ihnen. Und siehe das ausgewählte Fasten des Daniel war stärker und wendete die Gefangenschaft seines Volks, da die 70 Jahre erfüllt waren. Unser Heerführer aber ist grösser denn Gabriel und mehr denn Michael, und er ist stärker als der Fürst (Engel) Persiens; es ist unser Herr Jesus Christus, welcher gekommen ist und unsere Menschheit angezogen hat und litt und versucht ward in dem Leib, den er von uns trug. Und er kann denen helfen, die versucht werden, denn er fastete für uns und besiegte unseren Feind, und gebot uns, dass wir fasten sollten und wachen allezeit, dass wir durch die Kraft des reinen Fastens kommen zu seinem Frieden.

Zu Ende ist die Unterweisung vom Fasten.

1) Jerem. 25, 12; 19, 10.

Die Unterweisung vom Gebet.

Die Reinheit des Herzens ist ein vorzüglicheres Gebet, denn alle Gebete, die mit lauter Stimme gebetet werden; und Schweigen, wenn es verbunden ist mit reiner Gesinnung, ist mehr werth als eine laute Stimme, wenn ein Mensch schreit. — Nun, mein Lieber, gib mir dein Herz und deine Seele und höre die Kraft des reinen Gebets und siehe, wie unsere gerechten Väter der Vorzeit sich ausgezeichnet haben durch ihr Gebet vor Gott und wie dieses ihnen zu einem reinen Opfer wurde. Denn durch das Gebet wurden ihre Opfer angenommen. Das Gebet wiederum wendete die Sintfluth, und es heilte die Unfruchtbarkeit, und es warf Heere nieder, und es offenbarte Geheimnisse, und es theilte das Meer und schied den Jordan, und es hielt die Sonne auf und stellte den Mond, und es vernichtete die Unreinen und brachte Feuer herab: und es verschloss den Himmel, und es führte aus der Grube heraus und befreite aus dem Feuer und erlöste aus dem Meere, und seine Kraft ist sehr gross, wie die Kraft des reinen Fastens gross ist. Denn wie ich dir in der vorhergehenden Rede die Sache des Fastens auseinandergesetzt und gezeigt habe, so verdriesst es mich nicht auch über das Gebet dich wiederum zu belehren.

§ 2. Zuerst nämlich wurde durch die Herzensreinheit des Abel dessen Opfer angenommen vor Gott, Kains Opfer aber ward verworfen. Und wie ist uns bekannt, dass Abels Opfer angenommen und Kains Opfer verworfen ward? und woran erkannte Abel dass sein Opfer angenommen war, und auch Kain, dass das seinige verworfen war? Darüber will ich dich, so gut ich kann, belehren. Wisse aber, mein Lieber, dass dadurch ein Opfer bezeichnet wurde, ob es angenommen war vor Gott: Es kam Feuer herab vom Himmel, und das Opfer wurde durch das-

selbe aufgezehrt. Als nämlich Abel und Kain ihre Opfer zusammen darbrachten, kam lebendiges Feuer, das vor Gott dient, und verzehrte¹⁾ das reine Opfer Abels, und dem Opfer des Kain, das nicht rein war, näherte es sich nicht. Und daher wusste Abel, dass sein Opfer angenommen war, und auch Kain wiederum wusste, dass das seinige verworfen war. Und die Früchte des Herzens des Kain zeigten und bewiesen über ihm, dass er voll Trug war; da er seinen Bruder tötete. Denn was seine Seele empfangen hatte, das gebaren seine Hände. Die Herzensreinheit des Abel aber war sein Gebet.

§ 3. Ich will dich aber überzeugen davon, mein Lieber, dass alle Opfer, die angenommen wurden, das Feuer verzehrte. Denn da Manoach, der Vater des Simson, ein Opfer darbrachte, kam lebendiges Feuer herab und verzehrte es, und auf der Flamme fuhr der Engel, der mit ihm geredet hatte, gen Himmel. Und auch bei Abraham, da ihm Gott die Verheissung gewiss machte, dass ihm ein Sohn geboren werden sollte, sprach Er²⁾: Nimm eine dreijährige Kuh und eine dreijährige Ziege und Turteltauben und junge Tauben. Und da Abraham sie geschlachtet hatte und zertheilt und die Glieder einander gegenüber gelegt hatte, fiel auf ihn ein Schlaf, und es ward eine Finsterniss, und es kam Feuer herab und ging zwischen den Theilen durch und verzehrte das Opfer des Abraham. Auch bei den Opfern, welche in der Stiftshütte³⁾ dargebracht wurden, kam lebendiges Feuer herab, sie zu verzehren. Auch bei den Söhnen Aarons, Nadab und Abihu, da sie nachlässig waren im Dienst des Opfers, kam Feuer herab nach seiner Gewohnheit, zur Zeit des Opfers. Und es fand ihre Opfer nicht in Reinheit, und es nähete sich ihnen nicht. Und da sie sahen, dass ihr Opfer nicht verzehrt ward, brachten sie fremdes Feuer, dass es dasselbe verzehre, damit sie von Mose nicht gestraft würden, weil das Opfer nicht verzehrt ward. Und das fremde Feuer verzehrte das Opfer, und das Feuer vom Himmel verzehrte sie selbst. Und der Herr heiligte sich an ihnen, dafür, dass sie in seinem Dienste nachlässig waren. Auch als gegen Mose jene 250 Mann eine Spaltung anstifteten und Rauchopfer⁴⁾ darbrachten ohne Gebet, ward dem Feuer ge-

1) Wörtlich: leckte. — 2) Genes. 15, 9. — 3) Wörtlich:  zeitliches Zelt. — 4) Bickell: Weihrauchfässer.

boten, dass es ausgehe vor dem Herrn und sie verzehre, und es wurden ihre Ranchopfer geheiligt durch ihre Seelen. Ferner da Salomon das Haus des Heiligthums baute und Opfer und Brandopfer darbrachte, betete er, und es kam Feuer vom Himmel und verzehrte das Fett der Brandopfer auf dem Altar. Weiter da Elias Opfer darbrachte, kam Feuer hernieder und verzehrte es, und es ward sein Opfer angenommen wie das des Abel, und das der Baalsdiener ward verworfen wie das des Kain. Diese ganze Beweisführung über das Feuer habe ich dir geschrieben, damit du überzeugt seist, dass das Feuer das Opfer des Abel verzehrt habe.

§ 4. Höre aber, mein Lieber, über dieses reine Gebet, welche Wunder-Kräfte durch dasselbe bewirkt worden sind. Da nämlich Abraham betete, wandte er die Gefangenschaft von fünf Königen, und die Unfruchtbare gebar durch sein Gebet. Ferner empfing er durch die Kraft des Gebets die Verheissung, dass durch seinen Samen die Völker gesegnet werden sollen. Und auch Isaak wiederum zeigte die Kraft des Gebets, da er über Rebekka bat, und sie ihm gebar, und über Abimelek, und der Zorn von ihm zurückgehalten wurde. Und auch unser Vater Jacob betete zu Bethel und sah die Thür des Himmels geöffnet und eine Leiter, die in die Höhe stieg. Das ist das Geheimniß¹⁾ unseres Erlösers, das Jakob sah. Die Thür des Himmels das ist Christus, wie er sagt²⁾: ich bin die Thür des Lebens, jeder, der durch mich eingeht, wird leben in Ewigkeit. Und auch David spricht³⁾: Dieses ist die Thür des Herrn, durch welche die Gerechten eingehen. Und die Leiter wiederum, die Jakob sah, ist das Vorbild unseres Erlösers, auf welchem die Gerechten Menschen emporsteigen aus der Tiefe in die Höhe: und sie ist wiederum Vorbild des Kreuzes unseres Erlösers, das aufgerichtet ist gleich wie eine Leiter. Und der Herr stand über derselben: denn über Christo ist der Herr über alles, wie der selige Apostel sagt⁴⁾: das Haupt Christi ist Gott. Und Jakob nannte diesen Ort⁵⁾ Bethel, und Jakob errichtete daselbst ein Denkmal von Stein zum Zeugniß, und goss Oel oben darauf. Und auch das

1) ἱεὶ = arcanum, secretum, mysterium, sacramentum, dasselbe Wort, mit welchem die Sacramente bezeichnet werden, z. B. die Taufe hom. 1 § 15. — 2) Joh. 10, 9. — 3) Ps. 8, 20. — 4) 1. Cor. 11, 3. — 5) Genes. 28, 13.

me¹⁾): Jeder, der dürstet, komme zu mir und trinke. Und Jakob betete wiederum, da er von Laban zurückgekehrt war und befreit wurde aus den Händen seines Bruders Esau. Und er betete also, dankte und sprach²⁾): Mit meinem Stab bin ich über diesen Jordangegangen, und nun bin ich zwei Heere geworden. Fürwahr, ein wunderbares Geheimniss unseres Erlösers. Denn da unser Herr zum erstenmal kam, ging er aus als ein Stab aus der Wurzel Isais, gleichwie der Stab Jakobs; und wenn er wieder kommen wird von seinem Vater in seiner zweiten Ankunft, geht er zu ihm mit zwei Heeren: das eine aus dem „Volke“, das andere aus den „Völkern“, gleichwie Jakob, der zu Isaak seinem Vater, mit zwei Heeren zurückkehrte. Es kehrten nämlich um Jakob und seine elf Söhne; und es kommen auch mit unserem Erlöser seine elf Jünger, weil Judas nicht bei ihnen ist. Und darnach wurde Benjamin geboren, und es waren dann zwölf Söhne des Jakob, und darnach wurde Tulmai³⁾ erwähnt und es waren dann zwölf Jünger unseres Erlösers. Das ist die Geschichte von dem Gebete des Jakob.

Was sollen wir aber sagen zu der Kraft des Gebetes Moses, das keine Grenzen hat. Denn sein Gebet befreite ihn aus den Händen Pharaos; und es zeigte ihm die Wohnung seines Gottes; und durch sein Gebet brachte er zehn Plagen über Pharaon, und sein Gebet wiederum theilte das Meer, und es machte das bittere Wasser süß, und es brachte Manna herab, und brachte Wachteln herauf, und spaltete den Felsen, und liess das Wasser fließen

1) Joh. 7, 37. — 2) Genes. 32, 10.

3) Bickell liest Bartholemäus und bemerkt hierzu: „Wohl nur Abschreibefehler für Matthias“. Aber wer gibt uns das Recht, für Tulmai, das im Texte steht, ohne weiteres Bartulmai zu setzen? Und ist wohl bei der Unähnlichkeit der beiden Namen Bartholemäus und Matthias (ⲃⲁⲣⲧⲟⲗⲙⲁⲓⲛⲟⲩ und ⲙⲁⲧⲧⲏⲁⲥ) eine Verwechslung derselben durch einen Abschreibefehler wahrscheinlich? Es scheint uns nicht unwahrscheinlich, dass Aphr. den Namen Tulmai schon in seinem Text der Apostelgeschichte vorgefunden hat, dieser kann leicht aus Matthia durch einen Schreibfehler entstanden sein. Act. I, 23. 26 kommt der Name Matthias (ⲙⲁⲧⲧⲏⲁⲥ) in folgenden Verbindungen vor: V. 23. ⲙⲁⲧⲧⲏⲁⲥ ⲛⲟⲩ ⲙⲁⲧⲧⲏⲁⲥ, V. 26. ⲙⲁⲧⲧⲏⲁⲥ ⲛⲟⲩ ⲙⲁⲧⲧⲏⲁⲥ. Aus beiden Verbindungen lässt sich leicht durch Wegfall des ⲛ in ⲙⲁⲧⲧⲏⲁⲥ die Entstehung des Namens Tulmai durch einen Schreibfehler erklären. Der Name Tulmai ist, soviel uns bekannt ist, in Act. I, 23. 26 in keiner der griechischen Handschriften bezeugt.

und besiegte Amalek, und stärkte Josua, und verwirrte ¹⁾ Og und Sichon in der Schlacht; und es brachte die Bösen zur Hölle, und es wandte den Zorn seines Gottes von seinem Volk, und es vernichtete das Kalb der Sünde, und es brachte die Tafeln vom Berg herab, und es verklärte sein Angesicht. Und grösser war sein Gebet als das Gebet Jakobs. Auch Josua, der Sohn des Nun, zeichnete sich durch sein Gebet vor seinem Gott aus. Sein Gebet theilte den Jordan, sein Gebet wiederum warf die Mauern von Jericho nieder, und vernichtete ²⁾ den Achan, und hielt die Sonne zurück, und stellte den Mond, und schlug die Könige, und eroberte das Land, und gab es den Kindern Israel zum Eigenthum. Lasst uns nun zu dem stillen Gebet kommen, das Hanna, die Mutter Samuels, betete, und das angenehm war vor Gott, und ihre Unfruchtbarkeit öffnete und ihre Schmach wegnahm: und sie gebar einen Nazir und einen Priester. Und auch Samuel betete vor seinem Gott, da er den Kindern Israel das Zeichen geschehen liess: da er ihnen ihre Sünde vorhielt, darum dass sie einen König verlangten, brachte Samuel ein Opfer auf dem Altar dar, und ein Regen fiel in den Tagen der Weizenernte. Wiederum auch David betete vor seinem Gott und wurde errettet aus den Händen Sauls. Auch da er für das Volk betete, wandte sein Gebet von ihnen den Grimm und den Zorn, da der Verderber unter ihnen herrschte. Und es betete wiederum auch Asa, und sein Gebet zeigte grosse Kraft, da gegen ihn auszog Sirach der Indier ³⁾, und Tausend mal Tausend Mann mit ihm. Damals betete Asa und sprach ⁴⁾: daran wird die Kraft unseres Gottes erkannt, dass Du ein grosses Volk in die Hand eines kleinen Volkes gelegt. Und Gott hörte sein Gebet und sandte seinen Engel und warnte sie, und es wurde ein grosses

1) Bickell: „überwandt“. — 2) Bickell: „erlangte die Bestrafung Achans“.

3) Bickell: „Aethiopier“. Aethiopien, Arabien und die demselben benachbarte Insula Dioscoridis (die Insel Diu Zokotara an der Mündung des Arabischen Meerbusens) wurden mit dem Namen Indien bezeichnet; nach Ritter, Erdkunde von Asien, Bd. IV, 1. Abtheil, S. 603 daher zu erklären, weil nicht nur indische Handelskolonien dort ansässig waren und weil es dort überall Stapelorte der indischen Waaren gab, sondern, weil es für die ununterbrochene Schifffahrt die wenigen direkten Vermittelungsstationen mit dem äussern Indien waren.

4) 2. Chron. 14. 11.

Heer besiegt durch die Kraft des Gebetes des Asa. Auch seines Sohnes Josaphat Gebet vernichtete das Heer der Feinde und besiegte sie. Und auch Hiskia betete, und 155 Tausend warf sein Gebet nieder durch den Engel, den Führer des Heeres¹⁾. Und Jonas wiederum betete vor Gott aus der Tiefe des Meeres, und es wurde ihm Erhörung und Antwort zu Theil, und er wurde errettet ohne Seil, denn sein Gebet theilte die Wogen und besiegte die Wellen, und besiegte die Stürme und theilte die Wolken und flog durch die Luft und öffnete den Himmel und kam vor den Thron der Herrlichkeit durch Gabriel, der die Gebete vor Gott bringt, und die Wogen spieen den Propheten aus, und der Fisch liess ihn frei auf das Trockene. Wiederum besiegte das Gebet des Chanania, des Asaria und des Michael die Flammen, und kühlte die Hitze des Feuers, und veränderte die Natur der Flammen, und überwandt den Grimm des Königs, und befreite die gerechten Männer. Und wiederum betete Daniel, und sein Gebet verschloss den Rachen der Löwen, und der gefräßige Rachen wurde verschlossen vor dem Fleisch und den Knochen des gerechten Mannes. Und die Löwen streckten ihre Hände aus und hielten Daniel, dass er nicht zur Erde fiel, und sie umfassten ihn mit ihren Armen und küssten seine Füße. Und wenn Daniel sich erhob in der Höhle zu beten, und seine Hände gen Himmel ausbreitete, thaten auch sie wie Daniel, und es kam zu ihnen herab, der die Gebete annimmt, und verschloss den Rachen der Löwen. Denn Daniel sprach zu Darius²⁾: Mein Gott sandte seinen Engel, und er verschloss den Rachen der Löwen, und sie vernichteten mich nicht. Die Höhle war nämlich verdeckt und verschlossen; und ein Licht leuchtete darinnen: es freuten sich aber die Löwen, da sie wegen des Daniel ein Licht sahen. Wenn nämlich Daniel ruhte und schlafen wollte, legten sich die Löwen nieder, dass er auf ihnen schliefe und nicht auf der Erde. Denn die Höhle war erleuchtet mehr als ein Gemach mit vielen Fenstern. Und er betete daselbst sehr oft, öfter als in seinem Gemach, da er nur dreimal gebetet hatte. Und Daniel stieg herauf unversehrt, und seine Ankläger fielen an seiner Stelle hinein, und der Rachen der Löwen wurde wieder geöffnet, und sie frassen sie auf und ihre Knochen zer-

1) Bickell: „der himmlischen Heerschaaren“. — 2) Dan. 6, 22.

malmten sie. Und sein Gebet wiederum wendete die Gefangenschaft, da die 70 Jahre von Babel erfüllt waren. Und jeder unserer gerechten Väter hatte zu der Zeit der Anfechtung, die auf ihnen lag, die Waffe des Gebets angelegt, und durch dasselbe wurden sie befreit aus der Anfechtung. — Wiederum lehrt unser Erlöser vom Gebet und spricht: Ihr sollt beten im Verborgenen zu dem Verborgenen, Er sieht Alles ¹⁾. Er spricht nämlich ²⁾: Gehe in das Kämmerlein und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und der Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir vergelten. Warum aber, mein Lieber, unser Erlöser lehrt und spricht: Bete zu deinem Vater im Verborgenen, da die Thür verschlossen ist, darüber will ich dich, so weit ich es verstehe, belehren. Er sagt nämlich: Bete zu deinem Vater im Verborgenen, da die Thür verschlossen ist. Das bedeutet also und das Wort unseres Herrn will uns lehren: Bete im Verborgenen deines Herzens und verschliesse die Thür. Und was ist die Thür, von der er sagt, verschliesse sie, anderes als dein Mund, denn du bist ein Tempel, in welchem Christus wohnt. Wie der Apostel sagt ³⁾: Ihr seid der Tempel des Herrn, der in den innern Menschen eingeht, in dieses Haus und es reinigt von allem Unreinen, wenn die Thür verschlossen ist, welche ist dein Mund. Wenn sich das aber nicht so verhält, wie willst du dann dieses verstehen? Denn wenn es sich trifft, dass du auf dem Felde bist und kein Haus und keine Thür hast, willst du da nicht im Verborgenen beten? Und wenn es sich wiederum trifft, dass Du auf der Spitze eines Berges bist, willst du da nicht beten? Und das ist es, was unser Erlöser uns lehrt: dass er den Willen des Herzens und die Gedanken kennt. Wie der Herr schreibt ⁴⁾: Euer Vater weiss, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet. Und im Propheten Jesaia steht geschrieben ⁵⁾: Ehe meine Auserwählten

1) A, der Alles sieht.

2) Matt. 6, 6. Aphraat. hat mit Syr. Curet. ܩܘܪܝܢܐ, in die Kammer, während Pesch. ܩܘܪܝܢܐ, in deine Kammer hat. Aphr. hat mit Syr. Cur. ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܒܪܗܝܡ ܕܩܘܪܝܢܐ, bete zu deinem Vater im Verborgenen, Pesch. ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܒܪܗܝܡ ܕܩܘܪܝܢܐ, bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Bei Aphr. fehlt am Schluss wie bei Syr. Cur. ܩܘܪܝܢܐ, öffentlich, das wir bei Peschit. finden.

3) 1. Cor. 3, 16. — 4) Matt. 6, 8. — 5) Jesaia 63, 24.

rufen, will ich sie hören, und ehe sie schreien, will ich ihnen antworten. Weiter sagt Jesaia über die Sünder 1): Auch wenn ihr viel betet, will ich euch doch nicht hören. Und wiederum spricht Er 2): Sie werden in meine Ohren rufen mit lauter Stimme, und ich will sie nicht hören. Das aber sagt er über das Lügen-Gebet, das nicht angenommen wird. Alle diese Worte nämlich musst du mit genauer Unterscheidung aufnehmen, dann wirst du ihre Bedeutung auch verstehen. Der Erlöser sagt wiederum 3) ein anderes Wort, und das muss auch mit genauer Unterscheidung gehört werden. Er sagt nämlich 4): Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Wie wird dieses Wort von dir verstanden, mein Lieber? Siehe unser Erlöser sagt: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen; wenn du nun allein bist, ist Christus dann nicht bei dir? Und, siehe, es steht doch geschrieben über die, welche an Christum glauben, dass Christus in ihnen wohne 5). Und in diesem Worte lehrt er, dass erst wenn es zwei oder drei sind, alsdann Christus bei ihnen sei. Und ich will dir zeigen, dass zuweilen statt zwei oder drei mehr als Tausend versammelt sind in dem Namen Christi, und Christus nicht bei ihnen ist, und (zuweilen) ein Mensch allein ist, und Christus bei ihm ist. Dies Wort, das unser Erlöser spricht, ist schön und angenehm denen, welche es verstehen.

§ 6. Er sagt nämlich 6): Wo zwei oder drei versammelt sind in

1) Jes. 1, 15. — 2) Ezech. 5, 15. — 3) Nach A, welches $\omega\omega\omega$ hat; B hat $\omega\omega\omega$ „dasselbst“. — 4) Matt. 18, 20.

5) Die Edit. Roman. und Wright führen hier die Stellen an Joh. 6, 56; 1. Joh. 3, 24; 4, 15. Es ist keine dieser Stellen genau citirt. 1. Joh. 3, 24; 4, 15 sind in jedem Fall zu streichen, da Aphr. die katholischen Briefe nicht in seinem Canon gehabt hat.

6) Matt. 18, 20; Ephr. Com. 165 hat hier das merkwürdige Citat: Ubi unus est ibi et ego sum et ubi duo sunt, ibi et ego ero. Aphr. führt hier und noch einmal am Schluss dieser Erörterung das Citat richtig nach Pesehito und Syr. Cur. an. Es ergibt sich hieraus mit gleicher Sicherheit, dass Aphr. den apokryphen Satz, den wir bei Ephr. finden, nicht in seinem Text hatte, und dass Aphr. auf dem Wege einer geistreichen Interpretation denselben Gedanken erreicht, welchen Ephr. als ein Trostwort Jesu an die Einsamen in seinem Text gefunden hat. Die auch bei Aphr. vielleicht nicht originelle Interpretation wird zuerst Glosse, dann Text in dem von Ephr. benutzten Evangelientext geworden sein. Zahn S. 170.

meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Wenn ein Mensch seine Seele im Namen Christi sammelt, so wohnt Christus in ihm. Und Gott wohnt in Christus. Nun ist der Mensch einer von Dreien: Er selbst und Christus, der in ihm wohnt, und Gott, der in Christus ist, wie unser Herr sagt ¹⁾: Ich bin in meinem Vater, und mein Vater ist in mir. Und er sagt ²⁾: Ich und mein Vater, wir sind eins. Und wiederum sagt er ³⁾: ihr seid in mir und ich in euch. Wiedernum sagt er in dem Propheten ⁴⁾: ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln. In diesem Sinn kannst du dieses Wort verstehen, das unser Erlöser gesagt hat. Ich aber will es dir zeigen, dass in jedem unserer gerechten Väter, welche beteten, Gott war. Denn da Mose auf dem Berge betete, war er allein, und Gott war mit ihm; und nicht wurde er, weil er allein war, nicht erhört. Sondern in reichem Masse wurde das Gebet Moses erhört und besänftigte den Zorn seines Gottes.

Auch Elias war auf dem Berg Karmel allein und sein Gebet bewies wunderbare Kräfte; denn durch sein Gebet wurde der Himmel verschlossen, und wiederum durch sein Gebet wurden seine Fesseln gelöst, und sein Gebet riss aus den Händen des Todes und befreite aus der Hölle. Und sein Gebet wiederum tilgte alle Unreinigkeit ⁵⁾ aus Israel; und sein Gebet brachte Feuer herab dreimal: einmal auf den Altar und zweimal auf die Fürsten. Und das Feuer nahm Rache für ihn, das durch sein Gebet herabkam. Und er lag auf seinen Knien und betete und wurde sofort erhört; und 450, welche mit lauter Stimme schrien, wurden nicht erhört, weil sie im Namen Baals anriefen. Und Elias, trotzdem er allein war, wurde in reichem Masse erhört. Auch der Prophet Jona, da er aus der untersten Tiefe betete, wurde erhört: trotzdem er allein war, wurde er sofort vernommen und erhört. Und auch Elisa betete und brachte (Verstorbene) aus der Tiefe zurück und wurde befreit aus den Händen der Bösen, die ihn umgaben. Und obgleich er dem Anschein nach allein war, so war er doch von einem grossen Heere umgeben. Denn er sprach zu seinem Schüler ⁶⁾: Es sind ihrer mehr, die mit uns sind, als derer, die mit ihnen sind. Und obgleich sie allein waren,

1) Joh. 14, 10. 11. — 2) Joh. 10, 30. — 3) Joh. 14, 20. — 4) 2. Cor. 6, 16; Ezech. 43, 9. — 5) „Greuel der Abgötterei“: Bickell. — 6) 2. Röm. 6, 16.

waren sie doch nicht allein. Durch das, was ich dir gezeigt habe, kannst du verstehen das Wort unseres Herrn, welcher spricht: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.

§ 7. Wie ich dich oben belehrt habe: Wann du nämlich betest, so erhebe dein Herz nach oben, und deine Augen senke nach unten, und gehe hinein in das Innere deines Menschen und bete im Verborgenen zu deinem Vater im Himmel. Das Alles habe ich dir geschrieben über die Sache des Gebets, nämlich dass das reine Gebet erhört wird, und dass das nicht reine Gebet nicht erhört wird, weil es unter uns Leute gibt, welche viel beten und lang bitten und sich beugen, und ihre Hände ausbreiten, und die Thaten des Gebets sind fern von ihnen. Sie beten nämlich das Gebet unseres Erlösers, das er gelehrt hat¹⁾: Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. O du, der du betest, bedenke, dass du vor Gott dein Opfer darbringst: scheust du dich nicht, deine Gebete als ein Opfer darzubringen, an welchem ein Flecken ist? Du bittest, dass dir vergeben werde; und du versprichst, dass du vergeben wollest. Bedenke zuvor in deiner Seele, ob du vergeben habest, und alsdann versprich: ich will vergeben. Du wirst aber Gott nicht täuschen und sprechen: ich will vergeben, da du doch nicht vergibst. Denn Gott ist nicht ein Mensch wie du, den du täuschen könntest. Wenn ein Mann gegen einen anderen sündigt, so mag er den Herrn bitten, wenn aber ein Mensch gegen Gott sündigt, wen soll man dann bitten? Verurtheile dich aber nicht selbst durch dein Gebet. Höre weiter, was unser Herr sagt²⁾: Wenn du eine Gabe opferst und erinnerst dich, dass du in einer Feindschaft gegen deinen Bruder befangen bist, so lasse deine Gabe vor dem Altar und gehe und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komme und opfere deine Gabe, damit du nicht, wenn du betest, dich erinnerst, dass du in einer Feindschaft befangen bist. Bedenke also in deiner Seele, dass dein Gebet vor dem Altar bleibt, und der die Gebete darbringt³⁾, es nicht von der Erde hinauftragen will, weil dein Opfer durch Flecken beschmutzt ist. Wenn es rein ist, wird er es vor Gott bringen. Wenn sich

1) Matt. 6, 12 — 2) Matt. 5, 23. 24. — 3) Nämlich der Engel Gabriel. Vgl. hom. IV § 5.

aber in deinem Gebete findet: Vergib mir, so will auch ich vergeben, so wird also zu dem, der da betet, gesprochen von dem, der die Gebete hinaufbringt: Zuerst vergib deinem Schuldiger, alsdann werde ich auch deine Schuld vor den Herrn bringen. Erlasse du die 100 Groschen nach deiner Armuth, so wird der Herr dir deine Schuld von vielen Talenten erlassen nach seinem Reichthum, und wird dir nicht anrechnen Kapital noch Zinsen. Wenn du das willst und vergibst, alsdann wird er, welcher die Gebete darbringt, deine Gabe aufheben und mit sich hinaufnehmen. Wenn du aber nicht vergibst, so spricht er also zu dir: ich bringe ein unreines Opfer vor den Thron der Heiligkeit nicht, sondern siehe, gehe du selbst hin, damit du dem Herrn Rechenschaft gebest über deine Schuld; auch dein Opfer bringe du ihm selbst; und er lässt deine Gabe und geht¹⁾. Höre aber auf den Propheten. Was sagt er? — Verflucht sei, wer unter seiner Beute ein gutes männliches Thier hat und opfert als ein Gelübde dem Herrn ein krankes. Denn er spricht²⁾: Bringe es deinem Fürsten, ob er an dir Wohlgefallen finde, o Heuchler. — Nun also gebühret es dir, dass du deinem Schuldiger vor deinem Gebet vergibst, und alsdann bete, und wenn du betest, wird dein Gebet in die Höhe steigen vor Gott und wird nicht zurückgelassen werden.

§ 8. Denn er spricht im Propheten³⁾: Das ist meine Ruhe, dass ihr erquicket die Müden. So bereite denn Gott diese Ruhe, o Mensch, und du hast nicht nöthig zu bitten: Vergib mir. Erquicket die Müden, pflege die Kranken und speise die Armen: Das ist ein Gebet. Ich will dir zeigen, mein Lieber, dass so oft jemand Gott diese Ruhe bereitet, dies für ihn ein Gebet ist. Denn es steht also geschrieben⁴⁾: Da Simri hurete mit der Midianitin, sah ihn Pinehas, der Sohn des Elieser, und ging in das Hurengemach und tödtete sie alle beide; und dass er sie tödtete, das wurde ihm zum Gebet angerechnet; denn also sagt David über ihn⁵⁾: Pinehas stand auf und betete, und das ward ihm zur Unschuld angerechnet auf alle Geschlechter und bis in Ewigkeit. Dass er also jene um seines Gottes willen tödtete, wurde ihm als Gebet angerechnet. Siehe zu, mein Lieber, wenn sich dir Gelegenheit bietet, ein Gott

1) Maleach. 1, 14. — 2) Maleach. 1, 8. — 3) Jesaia 28, 12. — 4) 4. Mos. 25, 6 ff. — 5) Ps. 106, 30. 31.

wohlgefälliges Werk zu thun, dass du nicht sprichst: Die Zeit des Gebets kommt herbei, ich will beten, und alsdann es thun. Ehe dein Gebet noch vollendet ist, könnte dir die Gelegenheit, das Gott wohlgefällige Werk zu thun, entgehen und du würdest ausgeschlossen von der Ruhe und dem Wohlgefallen Gottes, und du würdest durch dein Gebet dir eine Sünde zu Schulden kommen lassen; sondern thue das Gott wohlgefällige Werk und das gilt dir als Gebet. Höre aber das Wort, das der Apostel spricht ¹⁾: Wenn wir uns selbst richten würden, so würden wir nicht gerichtet werden. Richte in deiner Seele, was ich dir sage: Wenn es dich trifft, dass du einen weiten Weg gehst, und es befällt dich Durst in der Hitze, und du kommst zu einem der Brüder und sprichst zu ihm, erquicke mich in der Qual des Durstes, und er spricht zu dir: Die Zeit des Gebets ist da, ich will beten und alsdann will ich zu dir kommen, und bis er gebetet hat und zu dir kommt, stirbst du vor Durst — Welches scheint dir richtiger, dass er hingehet und betet, oder dass er dich in der Qual erquickt? Und wenn du wiederum auf der Strasse wanderst zur Winterzeit, und es kommt über dich Schnee und Regen, und du bist von Kälte gequält, und du kommst wieder zur Zeit des Gebets zu deinem Freunde, und er gibt dir dieselbe Antwort, und du stirbst vor Kälte: was wird er für Lohn seines Gebets haben, er, der den Geplagten nicht erquickt? Denn unser Herr, der uns lehrt von der Zeit des Gerichts, und da er sie scheidet und stellt zu seiner Rechten und zu seiner Linken, spricht also zu denen zu seiner Rechten ²⁾: Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich bin durstig gewesen, und ihr habt mich getränkt; und ich bin krank gewesen, und ihr habt mich versorgt; ich bin ein Fremdling gewesen, und ihr habt mich aufgenommen. Geradeso spricht er zu denen zu seiner Linken: und weil sie das nicht gethan haben, sendet er sie in die Qual, und die Kinder der Rechten sendet er in das Reich. Das Gebet ist schön und seine Werke angenehm, und das Gebet wird angenommen, wenn Friede ³⁾ in demselben ist, und das Gebet wird erhört, wenn Vergebung ⁴⁾ in demselben gefunden wird; und das

1) 1. Cor. 11, 31. — 2) Matt. 25, 35. — 3) Nach dem Vorausgehenden heisst das hier: Wenn die Gott wohlgefälligen Werke dabei sind. Bickell: Wenn es mit guten Werken verbunden ist. — 4) d. h. wenn man dabei seinem Nächsten vergibt.

Gebet ist angenehm, wenn es rein ist von aller Schalkheit, und das Gebet ist kräftig, wenn es von der Kraft Gottes erfüllt ist.

§ 9. Was ich dir geschrieben habe, mein Lieber, dass ein Mensch den Willen Gottes thun soll, und dass dieses ein Gebet sei, das scheint mir gut zu sein: und wegen dessen, das ich dir gesagt habe, lass nicht ab vom Gebet, sondern sei um so eifriger zum Gebet und werde nicht müde: wie geschrieben steht ¹⁾: Unser Herr sprach: Betet und werdet nicht müde. Und in der Wachsamkeit sei fleissig. halte von dir fern den Schlaf und die Trägheit, und sei wachsam Tag und Nacht und werde nicht müde. Ich will dir aber die Zeiten des Gebets zeigen. Es gibt Bitt-, Dank- und Lobgebet. Bittgebet, wenn man Gnade erbittet für seine Sünde; Dankgebet, wenn du dankest deinem Vater im Himmel, und Lobgebet, wenn du ihn lobest über seine Werke. Wann du Mühsal hast, so bringe Bitte dar; und wann dir seine Güter mitgetheilt werden, so danke dem Geber. Und wann deine Seele sich freut, so bringe ihm Preis dar. Und alle diese Gebete bete vor Gott mit Unterscheidung: und siehe, wie auch David allezeit also gesprochen hat ²⁾: Ich stehe auf und will dich preisen über deine gerechten Gerichte. Auch in einem anderen Psalm spricht er ³⁾: Preiset den Herrn vom Himmel, preiset ihn in der Höhe. Wiederum spricht er ⁴⁾: Ich will den Herrn loben allezeit, und allezeit sei sein Lob in meinem Munde. Und er betete nicht in Einer Weise, sondern mit Unterscheidung ⁵⁾. Und ich, mein Lieber, bin mir darin gewiss, dass Alles, was die Menschen bitten mit Fleiss, Gott ihnen gibt. Wer aber mit Heuchelei sein Gebet darbringt, an dem hat er kein Gefallen. Wie geschrieben steht ⁶⁾: Erst muss der Betende, der sein Gebet darbringt, seine Gabe wohl untersuchen, ob an ihr kein Flecken gefunden werde, und alsdann soll er es darbringen, dass sein Opfer nicht auf der Erde bleibe. Und was ist das Opfer anders als das Gebet, wie ich dir oben geschrieben habe? Denn David sagt ⁷⁾: Opfere dem Herrn Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde, denn unter allen Opfern ist das reine Gebet das beste. — Nun sei fleissig, mein Lieber, zum Gebet, das für dich mit Gott redet, wie geschrieben steht im Propheten Jesaia, da er den Kindern Israel ihre Sünde

1) Luc. 18, 1. — 2) Ps. 57, S. 9? — 3) Ps. 148, 1. — 4) Ps. 34, 1. — 5) d. h. in verschiedener Weise je nach den Umständen. — 6) Ed. Rom. bemerkt hierzu Matt. 5, 23, 24; Wright Ps. 5, 4(?). — 7) Ps. 50, 14.

vorhielt und sie Fürsten Sodoms nannte, statt Kinder, die er aufgezogen und erhöht hatte, weil sie ihre Ehre in Schande verwandelten. Oben hatte Jesaia von ihnen gesagt¹⁾: Ich habe Kinder aufgezogen und erhöht, und unten nennt er sie Fürsten von Sodom und Volk von Gomorrha. Und da sie nicht hörten auf die Stimme des Propheten, der ihnen sagte, dass ihr Land verwüstet würde, und ihre Städte mit Feuer verbrannt würden, und sie Fürsten Sodoms nannte und Volk von Gomorrha, da nahmen sie und brachten ihre Opfer, dass sie mit Gott versöhnt würden. Und ihre Opfer wurden nicht angenommen, weil ihrer Sünde viel war, wie die des Hauses des Priesters Eli. Denn Er sagt in der Schrift²⁾: Die Sünde des Hauses Eli soll nicht versöhnt werden durch ihre Opfer und Speiseopfer. Und auch den Kindern Israel wurde dieselbe Antwort. Denn Jesaia spricht zu ihnen³⁾: Was soll mir die Menge eurer Opfer, spricht der Herr: ich habe satt die Opfer der Widder und das Fett der Opferthiere, und das Blut der Stiere und Böcke mag ich nicht. Wer fordert solches von euren Händen? Und sie sprachen zu ihm: Warum hast du das gefordert, und warum werden unsere Opfer (nun doch) nicht angenommen? Sprach zu ihnen der Prophet⁴⁾: Weil eure Hände voll Bluts sind. Sprach sie zu ihm: Welche Sühne gibt es für uns? Er sprach zu ihnen: Waschet und reinigt euch und entfernt die Bosheit eurer Werke aus meinen Augen. Lasset ab von dem Bösen und lernet Gutes thun. Suchet Gerechtigkeit und thuet Gutes den Unterdrückten, schaffet Recht den Waisen und schaffet Recht den Wittwen. Und sie sprachen zu dem Propheten: Wenn wir das thun, was wird uns dann werden? Er sprach zu ihnen: So spricht der Herr: Wenn ihr das thut, dann kommt, wir wollen mit einander reden. Und wie reden die Menschen mit Gott anders als im Gebet, in welchem kein Flecken ist. Und dasjenige, in welchem ein Flecken ist, redet nicht mit Gott. Wie geschrieben steht, da er spricht in dem Wort: Wenn ihr auch viel betet, will ich es doch nicht hören, weil eure Hände voll Blut sind. Und er spricht dann zu ihnen: Wenn ihr euch waschet, wollen wir zusammen reden: wenn eure Sünden wie Scharlach sind, will ich sie weiss machen wie Schnee, und wenn sie roth sind wie Rosinfarbe, sollen sie wie Wolle werden. Und wenn

1) Jes. 1, 2. — 2) 1. Sam. 3, 14. — 3) Jes. 1, 12. — 4) Jes. 1, 15 ff.

ihr gehorchet und höret auf mich, so sollt ihr das Gut des Landes verzehren. Und wenn ihr nicht gehorchet und widerspenstig seid, so werdet ihr durchs Schwert unkommen. Der Mund des Herrn spricht es. — O herrliche Geheimnisse, die Jesaia zuvor gesehen hat! Denn er spricht zu ihnen, eure Hände sind voll Blut. Was ist das Blut, dass Jesaia zuvor gesehen hat, anders als das Blut Christi, das sie brachten auf sich und ihre Kinder? Und das Blut der Propheten, die sie getödtet haben? Dieses Blut ist roth wie Scharlach und Rosinfarbe, und es beschmutzt sie, und sie können nicht anders gereinigt werden, als wenn sie sich waschen im Wasser der Taufe und empfangen Leib und Blut Christi. Das Blut wird durch das Blut gesühnt, und der Leib wird durch den Leib gereinigt, und die Sünden werden durch das Wasser abgewaschen. Und (alsdann) redet das Gebet mit der Majestät. Siehe, mein Lieber, wie die Opfer und Speiseopfer verworfen sind, und an ihrer Statt das Gebet erwählt ist. Nun liebe das reine Gebet und sei fleissig in der Bitte, und als erstes unter allen Gebeten bete das Gebet des Herren und sei fleissig in Allem, was ich dir geschrieben habe. Und so oft du betest, gedenke deines Freundes.

Zu Ende ist die Unterweisung vom Gebete.

Die Unterweisung von den Kriegen¹⁾.

Diese Betrachtung kam über mich zu dieser Zeit über die Bewegung, die geschehen soll zu dieser Zeit, und über das Heer, das sich versammelt zur Schlacht. Die Zeiten aber sind zuvor-

1) Diese Homilie **ܘܚܘܡܐ ܕܥܘܠܡܐ**, demonstratio de bellis, glaubt Antonelli (Assemani Biblioth. orient. I, S. 557) allegorisch auslegen und auf den Kampf der guten und bösen Mächte im Menschen und unter den Menschen beziehen zu müssen. Dagegen bemerkt schon Sasse (Prolegom. in Aphr. sap. Pers. serm. hom. S. 11) mit Recht: „Aphraates handelt von dem Krieg Sapurs II. gegen die Römer“. Er wolle, um seinen Freund zu trösten, beweisen, dass Sapur besiegt werde. Dagegen können wir der weiteren Bemerkung Sasse's nicht zustimmen: Um die freundschaftliche Gesinnung gegen die Römer, die schon oft Ursache zur Verfolgung der persischen Christen war, nicht offen auszusprechen und dadurch neue Gefahren herauf zu beschwören, nenne er weder Sapur noch die Römer mit Namen, sondern stelle, seine Darlegungen in die dunklen Worte des Propheten Daniel verhüllend, Sapur unter dem Bild des Widders (Dan. 8, 3) die Römer unter dem Bild des 4. Thieres der Danielischen Vision dar.

Die Darstellung seiner Gedanken in der Danielischen Vision hat Aphr. doch wohl nicht gewählt, um den Sinn seiner Worte zu verhüllen. Da die vorliegende Homilie in Form eines Briefes abgefasst, zunächst nur an einen Einzelnen gerichtet und für einen kleinen, ausschliesslich christlichen Leserkreis bestimmt ist, ist eine solche Absicht bei dem Verfasser doch nicht wahrscheinlich, das hierzu gewählte Mittel nicht geeignet. Die Weissagung Daniels ist für Aphraates vielmehr der Beweis dafür, dass Sapur in dem begonnenen Kampfe unterliegen werde. Aphraates sieht in den bevorstehenden kriegerischen Ereignissen die Erfüllung von Dan. 7 u. 8. Aphraates gibt selbst als seine Absicht an, zu zeigen, dass „die Zeiten zuvorbestimmt sind von Gott“ (§ 1 am Anfang), dass „die Zeiten vorherbestimmt sind und die Zeit ihrer Erfüllung kommt (§ 1 Schluss)“. Unsere Homilie ist übrigens ein deutliches Zeugniß dafür, wie die Christen Persiens mit ihren Sympathien ganz auf der Seite Roms standen. Schon Noeldeke (Tabari S. 501) weist darauf hin. Aphraates bezeichnet hier in nicht misszuverstehender Weise das persische Reich

bestimmt von Gott. Die Zeiten des Friedens erfüllen sich in den Tagen der Guten und Gerechten; und die Zeiten, in denen viel böse Dinge geschehen, erfüllen sich in den Tagen der Bösen und Gottlosen. Denn es steht also geschrieben ¹⁾: das Gute ist bestimmt zu kommen und wohl dem, durch den es kommt; und das Böse ist bestimmt zu kommen, aber wehe dem, durch den es kommt. Das Gute kommt für das Volk Gottes, und wohl dem, durch den das gehoffte Gute kommt. Und das Böse wird erweckt über das versammelte Heer durch den Bösen und Ueber-

als ein durchaus frevelhaftes, das römische als das christliche, von Gott geliebte, das auch den Angriffen des gottlosen Perserkönigs widerstehen werde, so gefährlich dieselben erschienen.

Das Trachten Sapurs II. (309—379) war besonders darauf gerichtet, Mesopotamien den Römern zu entziehen, wozu ihm durch Constantins des Grossen Tod (22. Mai 337) eine Gelegenheit geboten schien. Die bei dieser Gelegenheit unternommenen Kriegsrüstungen können wir mit grosser Wahrscheinlichkeit als den Anlass zur Abfassung dieser unserer Homilie ansehen. Es gibt uns dies zugleich einen Anhalt zur Bestimmung der Abfassungszeit unserer Homilie. Es sind die Sommermonate (Juni—Juli) 337. Vgl. S. 74 Anm. 2 zu dieser Homilie. Die kriegerischen Unternehmungen Sapurs waren hauptsächlich auf die Einnahme der römischen Festung Nisibis gerichtet. An dem Besitz dieser Festung hing die Herrschaft über ganz Mesopotamien. Zweimal widerstand Nisibis seinem Anstürmen, sodass er 347 einen Waffenstillstand schliessen musste. Im folgenden Jahre aber eroberte er Singara, und 350 erschien er mit einem grossen Heer vor Nisibis, welches eine 4monatliche Belagerung auszuhalten hatte. Trotz der Eröffnung einer Bresche mit Hilfe des aufgestauten Wassers des Mygdonius und wiederholter Sturmäufe mit Reitern und Elephanten mussten die Perser unverrichteter Sache abziehen. Erst nach dem für die Römer glücklichen, aber mit dem Tode des Kaisers endigenden Feldzug Julians Apost., wurde des letzteren Nachfolger, Jovian, von Sapor zu einem schimpflichen Frieden genöthigt, in welchem Mesopotamien mit dem unbezwungenen Nisibis und Armenien den Persern ausgeliefert wurden. Vgl. Justi, Geschichte der Oriental. Völker im Alterthum, Berlin 1884, S. 465.

Die freundliche Gesinnung der Christen für die Römer, die doch nicht verborgen bleiben konnte, sowie die trotzige Auflehnung des Bischofs der Hauptstadt gegen die königliche Autorität (Mart. I. 17) musste nothwendig zu Conflicten mit der weltlichen Macht und zu Verfolgungen führen.

(Dass Sapor II. bei seiner zweimaligen Christenverfolgung die Nestorianer verschont habe, hätte man geglaubt, ohne dass es uns Justi allen Ernstes versichert hätte [S. 466] [Nestorius 425]).

1) Vgl. Matth. 18, 7.

müthigen, der sich brüstet, und das Wehe bleibt auch über dem, durch dessen Hände das Böse erweckt wird. Du aber sollst den Bösen, der das Böse über Viele bringt, nicht anklagen; denn die Zeiten sind vorherbestimmt und die Zeit ihrer Erfüllung kommt. Weil nun böse Zeit ist, so höre, was ich dir im Geheimniß schreiben will.

§ 2. Es steht nämlich also geschrieben¹⁾: Was unter den Menschen gross ist, das ist vor Gott verachtet. Und wiederum steht geschrieben²⁾: Jeder, der sich erhöht, wird erniedrigt werden, und jeder, der sich erniedrigt, wird erhöht werden. Auch Jeremia sagt³⁾: der Starke rühme sich nicht seiner Stärke, auch der Reiche nicht seines Reichthums. Und der selige Apostel sagt wiederum⁴⁾: Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn. Und David sagt⁵⁾: Ich sah den Gottlosen, der sich erhöhte und sich erhob wie die Ceder des Libanons, und da ich vorüber ging, war er nicht mehr da, und ich fragte nach ihm und fand ihn nicht. Jeder, der sich rühmte, wurde gedemüthigt.

§ 3. Es rühmte sich Kain über seinen Bruder Abel und tödtete ihn, und er ward verflucht und war unstät und flüchtig auf Erden. Wiederum rühmten sich die Sodomiter gegen Lot, und es fiel auf sie Feuer vom Himmel und verbrannte sie, und es wurde ihnen ihre Stadt zerstört. Und es rühmte sich Esau über Jakob und verfolgte ihn; und Jakob empfing seinen Segen und den Segen Esaus. Und es rühmten sich die Söhne Jakobs über Joseph, und sie fielen nieder und beteten ihn an in Aegypten. Und es rühmte sich Pharao über Mose und sein Volk, und Pharao wurde versenkt im Meere sammt seinem Heere. Und es rühmten sich Dathan und Abiram über Mose, und sie fahren lebendig zur Hölle. Und Goliath griff David an und fiel vor ihm und wurde beraubt. Und wiederum verfolgte Saul den David und fiel durch das Schwert der Philister. Und es erhob sich über ihn Absalom, und es tödtete ihn Joab in der Schlacht. Es rühmte sich wiederum Barhadad über Ahab, und er wurde in die Hände Israels gegeben. Und es lästerte Sanherib über Hiskia und seinen Gott, und sein Heer ward zu todtten Leichnamen, da einer von den Engeln ausging und schlug in seinem Lager 180000 Mann, auf das Gebet

1) Prov. 16, 5. — 2) Luc. 14, 11. — 3) Jerem. 9, 23. — 4) 2. Cor. 10, 17. — 5) Ps. 37, 35, 36.

des Hiskia und auf das Gebet des Jesaia, des Gepriesensten unter den Propheten. Und es erhob sich Ahab über Micha, und er stieg hinauf nach Ramoth in Gilead und fiel daselbst. Und es rühmte sich Isebel über Elias, und es frassen sie die Hunde auf dem Erbgut von Jesreel. Und es rühmte sich Haman über Murdokai, und seine Sünde wendete sich auf sein Haupt. Und es rühmten sich die Babylonier über Daniel und warfen ihn in die Löwengrube, und Daniel stieg herauf unversehrt, und sie fielen statt seiner in die Grube. Wiederum rühmten sich die Babylonier und verklagten Chanania und seine Genossen, und sie fielen in den Feuerofen und sie stiegen heraus, und die Flamme verzehrte ihre Ankläger.

§ 4. Es sprach nämlich Nebukadnezar ¹⁾: Ich will bis zum Himmel steigen und über die Sterne Gottes meinen Thron erhöhen und will wohnen auf den hohen Bergen und an den Grenzen des Nordens. Es sprach über ihn Jesaia ²⁾: Weil dein Herz dich so erhebt, sollst du bis zur Hölle hinabgeführt werden, und alle, die dich sehen, sollen sich über dich wundern. Und auch Sanherib hatte also gesprochen ³⁾: Ich will auf die Höhe der Berge steigen und auch zu den Spitzen des Libanon; ich will graben und Wasser trinken, und will mit den Hufen meiner Pferde alle tiefen Flüsse austrocknen. Und weil er sich so erhob, sprach wieder über ihn Jesaia ⁴⁾: Mag sich auch die Axt rühmen über den, der mit ihr haut, oder ist die Säge erhöht über den, der mit ihr sägt? Oder ist der Stab erhaben über den, der ihn erhebt? Du, Sanherib, bist nämlich die Axt in den Händen dessen, der da haut; du bist die Säge in den Händen dessen, der da sägt, und der Stab in der Hand dessen, der ihn erhebt zur Züchtigung. Du bist die Ruthe zum Schlagen; du wirst gesandt zu dem gottlosen Volk, und wiederum wirst du befohlen über ein widerspenstiges Volk, dass du gefangen führest und Beute machest und machest alle Menschen und alle Völker wie den Kehrlicht der Strassen. Und wenn du das Alles gethan hast, warum erhebst du dich über den, der dich hält? und rühmst dich über den, der mit dir schlägt, und schmähest die Stadt des Heiligen und sprichst zu den Kindern Jerusalems ⁵⁾: Ob euer Gott euch wohl befreien kann aus meinen Händen? Du erkühnst

1) Jes. 14, 13. — 2) Jes. 14, 15. 16. — 3) 2. Kön. 19, 23. 24; Jes. 37, 24. 25. — 4) Jes. 10, 15. — 5) 2. Kön. 18, 35; Jes. 36, 20.

dich und sprichst: Wo ist der Herr, der ench aus meinen Händen befreit? Darum höre die Antwort des Herrn, der da spricht¹⁾: Ich will zerbrechen Asur in meinem Lande und auf meinen Bergen will ich es zertreten. Und²⁾ wenn es zerbrochen ist und zertreten, spottet sein die jungfräuliche Tochter Zion und die Tochter Jerusalem schüttelt ihr Haupt und spricht: Wen hast du verspottet und gelästert? Und über wen hast du deine Stimme erhoben? Du hast deine Augen in die Höhe gehoben über den Heiligen Israels und durch deine Gesandte hast Du den Herrn geschmähet. Nun³⁾ siehe: ein Ring kommt in deine Nase und ein Gebiss in deinen Mund. und du kehrest um mit gebrochenem Herzen, der du bist gekommen mit hoffährtigem Herzen⁴⁾. Und sein Mord geschah durch die Hände seiner Freunde und in dem Hause seiner Zuflucht wurde er niedergeworfen und fiel hin vor seinen Gott. Und es war auch schön, mein Lieber, dass dieser eine Gabe und ein Opfer ward für den Gott, auf den er gehofft hatte, und in dem Hause seiner Anbetung und sein Leib ein Denkmal seines Götzen.

§ 5. Wiederum erhob sich⁵⁾ und stieg empor der Widder und stiess gegen Abend und gegen Norden und gegen Süden und warf nieder die vielen Thiere, und es widerstand ihm keins, bis der Bock kam von Westen und stiess den Widder und zerbrach seine Hörner und warf den Widder sehr nieder. Der Widder aber ist der König von Medien und Persien, Darius, und der Bock ist Alexander, der Sohn Philipps von Macedonien. Es sah nämlich Daniel den Widder im Osten: vor dem Thore von Susa, der Burg der Stadt Elam, am Flusse Ulai. Und er stiess gegen Westen, gegen Norden und gegen Süden, und alle Thiere konnten ihm nicht widerstehen. Und der Ziegenbock ging aus von der Stadt der Griechen und erhob sich über den Widder und stiess ihn und zerbrach seine beiden Hörner, das grosse und das kleine. Warum anders aber sprach er: Er zerbrach die beiden Hörner, als weil er die beiden Königreiche niederwarf, die er regiert hatte, das kleine, das der Meder, das grosse, das der Perser. Als aber Alexander der Grieche kam, tödtete er den Darius, den König von Medien und Persien. So sprach nämlich

1) Jes. 14, 25. — 2) Jes. 37, 22—24; 2. Kön. 19, 21—23. — 3) 2. Kön. 19, 25; Jes. 37, 29. — 4) 2. Chron. 32, 21. — 5) Dan. 8, 2 ff.

der Engel zu Daniel, da er ihm das Gesicht auslegte ¹⁾: Der Widder, den du gesehen hast, ist der König von Medien und Persien, der Bock ist der König der Griechen. Von der Zeit nämlich, da die beiden Hörner des Widders zerbrochen wurden, bis zu dieser Zeit sind es 645 Jahre²⁾.

§ 6. Nun sind die Hörner des Widders zerbrochen und da seine Hörner zerbrochen sind, siehe, da steigt es empor und erhebt sich gegen das 4. Thier, das stark und mächtig ist, dessen Zähne von Eisen, und dessen Klauen von Erz sind, und das da frisst und zermalmt, und was übrig ist, mit seinen Füßen zertritt. O Widder, dessen Hörner zerbrochen sind, lass ab von dem Thier und reize es nicht, damit es dich nicht fresse und zermalme. Dem Bock konnte der Widder nicht widerstehen, wie will er dem starken Thiere widerstehen, dessen Mund Grosses redet, und das auf jeden, den es nur findet, sich stürzt, wie der Löwe auf seine Heerde? Wer den Löwen angreift, der ist sein Theil, und wer das Thier erweckt, den frisst es, und wer da kommt, der fällt unter die Füsse des Thiers, das ihn zertritt. Denn das Thier wird nicht getödtet, bis der Alte der Tage auf seinem Thron sitzt³⁾, und vor ihm kommt der Menschensohn und ihm die Herrschaft gegeben ist, und alsdann wird das Thier getödtet, und sein Leib vergeht, und das Reich des Menschensohns ist ein ewiges Reich und seine Herrschaft ewig.

§ 7. Lass ab, der du dich erhebst, rühme dich nicht. Denn wenn dein Reichthum dein Herz stolz macht, so ist er nicht grösser als der des Hiskia, welchem darum, dass er sich rühmte vor den Babyloniern, sein Kasten genommen wurde und nach Babel wanderte⁴⁾. Und wenn du dich deiner Söhne rühmst, werden sie von dir weg zu dem Thier geführt werden, wie die Söhne des Königs Hiskia weggeführt wurden und Eunuchen wurden im Palaste des Königs von Babel. Und wenn du dich deiner Weisheit rühmst, so ist sie nicht grösser als die des Fürsten von Tyrus, welchen Hesekiel verspottete und zu ihm sprach⁵⁾: Ob du wohl weiser bist als Daniel oder das Verborgene siehst in deiner Weisheit? Und wenn deine

1) Dan. 8, 20. 21.

2) Aphtaates rechnet von dem Anfang der Aera der Seleuciden 311 a. Chr.; demnach weist uns auch diese Zahl in das Jahr 337 als Abfassungszeit dieser Homilie. Vgl. S. 69 Anm. 1 zu dieser Homilie.

3) Daniel 7, 9 ff. — 4) 2. Kön. 20, 12 ff. — 5) Ezech. 28, 3.

Seele¹⁾ wegen der vielen Jahre sich erhebt, so sind es doch nicht so viele, wie die des Fürsten von Tyrus, der sein Reich regierte während 22 Regierungen²⁾ des Hauses Juda, deren Jahre 440 Jahre waren³⁾. Und da der Jahre des Königs von Tyrus viele waren diese seine ganze Zeit, sprach er also in seinem Herzen: ich bin Gott und sitze auf dem Throne Gottes mitten im Meer. Denn es spricht zu ihm Hesekeiel⁴⁾: Du bist ein Menschenkind und bist nicht Gott. Denn so lange der Fürst von Tyrus fleckenlos unter feuerigen Steinen wandelte, war über ihm Gnade⁵⁾, und da sein Herz sich erhob, vernichtete ihn der beschützende Cherub.

§ 8. Und was sind die feuerigen Steine anders, als die Kinder Zions und die Kinder Jerusalems? Denn in der ersten Zeit, in den Tagen Davids und seines Sohnes Salomo war Chiram ein Freund des Hauses Israel, und da sie in Gefangenschaft geführt wurden aus ihrem Lande, freute er sich über sie und trat sie mit dem Fusse und gedachte nicht der Freundschaft des Hauses Davids. Und dass ich gesagt habe, feuerige Steine wurden die Kinder Judas genannt, das habe ich nicht aus meinem Geiste gesagt, sondern der Prophet Jeremia sagt es von ihnen. Denn er weint über sie in seinen Klageliedern und spricht⁶⁾: Die Kinder Zions sind besser als Edelsteine, und wiederum spricht er: Wie sind doch die Steine des Heiligthums geworfen über alle Gassen. Und wiederum sagt er in dem Propheten: Die heiligen Steine sind es, welche geworfen sind in sein Land. Und in diesen Steinen brannte ein Feuer, wie Jeremia sagt⁷⁾: Das Wort des Herrn ist in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer und wie eine Gluth in meinen Knochen. Und wiederum spricht er zu Jeremia⁸⁾: Siehe, ich gebe mein Wort in deinen Mund als ein Feuer, und dieses Volk wird sein wie Holz. Und wiederum spricht

1) Sapur II. regierte 309—379, stand also im Jahre der Abfassung dieser Homilie (337) in seinem 28. Regierungsjahre, eine ausserordentlich lange Zeit für einen persischen König. Sapur II. ist in dem Zeitraum von ungefähr 80 Jahren seit Gründung des Reichs der Sasaniden (226) der 9. König aus diesem Geschlecht.

2) Handschrift A liest statt: $\text{עֶשְׂרִים וְשְׁנַיִם מְלָכִים} = 22 \text{ Regierungen,}$
 $\text{עֶשְׂרִים וְשְׁנַיִם מְלָכִים} = 22 \text{ Könige.}$

3) In dieser Angabe ist Apher, wohl rabbinischen Traditionen gefolgt. Vgl. Sasse prol. S. 11 Anm. 6. — 4) Ezech. 28, 2. — 5) Ezech. 28, 14. — 6) Klagelieder Jerem. 4, 1. 2. — 7) Jerem. 20, 9. — 8) Jerem. 5, 14.

er¹⁾: Meine Worte gehen aus wie ein Feuer, und wie Eisen, das Felsen zerschmeißt. Darum ging Chiram, der Fürst von Tyrus, unter Propheten, welche feuerige Steine genannt wurden.

§ 9. Und wiederum spricht er zu ihm²⁾: Du bist das Volk des Cherubs, der gesalbt ist und beschirmt. Cherub wurde nämlich der König genannt, der gesalbt ist mit dem Oel des Heiligthums, und er beschirmte das ganze Volk. Wie Jeremia sagt³⁾: Der Geist unseres Antlitzes⁴⁾ ist der Gesalbte des Herrn: er, von dem wir sagen, unter seinem Schirm wollen wir leben unter den Völkern. Denn unter dem Schirm des Königs wohnten sie, da er an ihrer Spitze stand, und da die Krone ihres Hauptes fiel, waren sie ohne Schirm. Und wenn jemand sagen sollte, dass von Christo dieses Wort gesagt sei, der möge anhören, was ich ihm schreibe ohne Streit, so wird er sich also überzeugen, dass es von dem Könige gesagt sei. Denn Jeremia spricht für sein Volk⁵⁾: Wehe uns, dass die Krone unseres Hauptes gefallen ist. Der König nämlich vom Hause Juda ist gefallen, und ihr Königreich ist nicht wieder aufgerichtet worden. Und wenn er wiederum sagt⁶⁾, dass der schirmende Cherub ihn vernichten werde, so ist nämlich der Cherub, der ihn vernichtet, Nebukadnezar, wie geschrieben steht⁷⁾: Er machte sich Arbeit um Tyrus, und es wurde ihm von Tyrus nicht der Lohn gegeben für sein Heer; für seine Arbeit um Tyrus wurde ihm das Land Aegypten gegeben. Warum anders aber wurde dem Nebukadnezar nicht der Lohn von Tyrus gegeben als darum, weil dessen Reichthum ins Meer ging und Nebukadnezar ihm nicht nahte. Und zu dieser Zeit vernichtete ihn der beschirmende Cherub, der da ist Nebukadnezar. Denn es giebt 2 Cherub: Einer, der gesalbt ist und beschirmt, und einer, der beschirmt und nicht gesalbt ist. Denn oben sagt er⁸⁾: Du bist ein Volk des Cherubs, der gesalbt ist und beschirmt; und unten sagt er⁹⁾: Es vernichtet dich der Cherub, der beschirmt, und sagt nicht: der gesalbt ist; denn Nebukadnezar war nicht gesalbt, sondern nur David und Salomo und die andern Könige, die nach ihnen waren. Und warum anders wurde Nebukadnezar der Beschirmende genannt, als wegen

1) Jerem. 23, 29. — 2) Ezech. 28, 14. — 3) Klageel. Jerem. 4, 20. — 4) Luther: Unser Trost. — 5) d. h. an Stelle seines Volks. — 6) Ezech. 28, 16. — 7) Ezech. 29, 18. 19. — 8) Ezech. 28, 14. — 9) Ezech. 28, 16.

des Gesichtes des Baumes ¹⁾, da er einen Baum mitten im Lande sah, unter welchem alle Thiere des Feldes wohnten, und auf dessen Zweigen alle Vögel des Himmels wohnten, von denen alles Fleisch gefressen wurde. Als Daniel ihm seinen Traum auslegte, sprach er zu ihm ²⁾: Du bist der Baum, der Baum, den du mitten im Lande gesehen hast, und unter dir wohnen alle Völker. Deshalb war er der beschirmende Cherub, der den Fürsten von Tyrus vernichtete, darum dass dieser sich über die Kinder Israel gefreut hatte, dass sie aus ihrem Lande gefangen geführt wurden; und weil sein Herz sich erhob. Auch Tyrus wurde verwüstet 70 Jahre lang, wie Jerusalem in der Verwüstung sass 70 Jahre. Denn es sagt über sie Jesaia ³⁾: Tyrus wird 70 Jahre herumirren, so lange die Tage Eines Königs währen und wird huren mit allen Königreichen auf Erden.

§ 10. O du, der du dich brütest und selbst erhöhst, der Hochmuth deines Herzens führe dich nicht in die Irre, und spreche du nicht, ich will in ein reiches Land hinaufsteigen und über das starke Thier, denn das Thier wird nicht getödtet durch den Widder, nachdem dessen Hörner zerbrochen sind. Denn der Bock zerbrach die Hörner des Widders. Also war der Bock das stärkere Thier. Denn da die Kinder Japhets des Königreichs sich bemächtigten, tödteten sie Darius, den König von Persien. Hierauf siegte das vierte Thier über das dritte. Und das dritte Thier sind die Kinder Japhets und das vierte Thier sind die Kinder Sems, nämlich die Kinder Esaus ⁴⁾. Denn da Daniel das Gesicht von den vier Thieren sah, sah er zuerst das der Kinder Chams, des Samens des Nimrod, welches sind die Babylonier. Und sodann sah er das der Perser und Meder, welches sind die Kinder Japhets; und als drittes sah er das der Griechen, der Brüder der Meder, und als viertes sah er das der Kinder Sems, welche Kinder Esaus sind. Denn es war eine Verbindung der Kinder Japhets mit den Kindern Sems; und es ward die Regierung von den Kindern des jüngeren Japhet genommen und dem älteren

1) Dan. 4, 10—12. — 2) Dan. 4, 20—22. — 3) Jes. 23, 15. 17. Aphr. liest hier: ܕܢܝܢܐ, ܕܢܝܢܐ. Tyrus wird herumirren oder auch untergehen, während Peschit. mit dem hebräischen Text liest: ܕܢܝܢܐ, ܕܢܝܢܐ, Tyrus wird vergessen werden. — 4) Die Bemerkung, dass die Römer Nachkommen Esaus seien, verdankt Aphr. rabbinischen Traditionen; vgl. Sasse proleg. S. 11 Anm. 6.

Sem gegeben, und bis heute ist sie es und bis in Ewigkeit. Wenn aber die Zeit der Vollendung der Regierung der Kinder Sems kommt, dann empfängt das Königreich der Fürst, der ausgegangen ist von den Kindern Judas, wenn er kommen wird in seiner zweiten Ankunft. Denn bei dem Gesicht des Nebukadnezar, das er sah, das Daniel ihm auslegte und erklärte, da er sah ein Bild, das ihm gegenüber stand, da war das Haupt des Bildes von Gold und seine Brust und seine Arme von Silber, und sein Bauch und seine Oberschenkel von Erz, und seine Unterschenkel und seine Füße waren von Eisen und von Thon. Da sprach Daniel zu Nebukadnezar: Du bist das goldene Haupt. Und warum (anders) wurde er das goldene Haupt genannt, als weil das Wort des Jeremia über ihm erfüllt wurde. Denn Jeremia sagt ¹⁾: Ein goldener Becher ist Babel in der Hand des Herrn, der dem ganzen Land zu trinken gibt von seinem Wein. Und auch das Haupt aller Königreiche wird Babel genannt, wie geschrieben steht ²⁾: Das Haupt des Königreichs des Nimrod ist Babel. Und er sagt, dass die Brust und die Arme des Bildes von Silber seien, damit lehrt er von dem Königreich, das geringer ist als dieses, nämlich von demjenigen des Meders Darins; denn er empfing das Reich von geringerem Gewicht. Denn das Reich des Hauses Nimrods wurde gewogen und mangelhaft gefunden. Und weil es Darius mangelhaft empfing, deshalb sagt er, dass sein Königreich geringer sei; und weil es mangelhaft war, herrschten die Söhne Mediens nicht über das ganze Land. Dass der Bauch und die Oberschenkel des Bildes von Erz waren, und dass er sagte ³⁾, das dritte Reich herrsche über das ganze Land, welches ist das Reich der Kinder Ioniens, welche sind Nachkommen Japhets, das bedeutet: Ueber das Reich ihrer Brüder kommen die Söhne Ioniens. Denn die Meder und Ionier sind Söhne Japhets. Der Medier aber war zu thöricht und zu schwach, das Reich zu regieren, bis der Ionier kam, sein weiser und schlauer Bruder, das Reich zu vernichten. Denn Alexander, der Sohn Philipps herrschte über das ganze Land. Und die Schenkel und Füße des Bildes waren von Eisen, welches bedeutet das Reich der Kinder Sems, welche Nachkommen Esaus sind, das stark ist wie Eisen. Und er spricht ⁴⁾: Wie Eisen alles zermalmt und zer-

1) Jerem. 5, 17. — 2) Genes. 10, 10. — 3) Dan. 2, 39. — 4) Dan. 2, 40.

drückt, so zermalmt und beherrscht auch das vierte Reich Alles. Und er erklärt über die Füße und Zehen, dass sie theils von Eisen, theils von irdenem Thon seien, denn er spricht ¹⁾: Also werden sie sich durch Menschensamen unter einander vermischen, und sie werden doch nicht aneinanderhaften, wie sich nicht vermengt Eisen mit Erde. Das lehrt er über das vierte Reich. Denn über das Reich der Kinder Esaus ist nicht ein König, der der Sohn des Königs ist, gesetzt, dass er das Reich regiere, sondern die Kinder Esaus versammeln sich in einer befestigten Stadt und halten einen Rath und wählen dann ein Haupt des Staats, einen weisen Mann, der das Reich regiere, damit nicht, wenn der Führer ihres Reichs sie wiege, sie zu leicht gefunden würden und das Reich von ihnen genommen würde, wie das Reich der Kinder des prahlerischen Nimrod genommen wurde, und den Kindern des thörichten Meders gegeben wurde. Und der König, der da in der Regierung steht, vernichtet die Nachkommen des Königs, der vor ihm war, und sie hängen nicht aneinander. Mit dem Menschensamen aber, der mit dem Thon verglichen wird, verhält sich die Sache also: Wenn ein König für das Reich gewählt war, so vermischt er sich mit der Wurzel des Reiches, die von Eisen ist.

Und er lehrte, dass in den Tagen dieser Könige, die über dem Reiche stehen, Gott vom Himmel ein Reich aufrichten werde, das ewiglich nicht zerstört wird und nicht vergehen wird, welches ist das Reich des Königs Christus, welches das vierte Reich aus dem Wege räumen wird.

§ 11. Vorher hatte er gesagt ²⁾: Du siehst einen Stein, der losgelöst wird ohne Hände, und er trifft das Bild auf seine Füße, die von Eisen und Thon sind, und zermalmt sie sehr. Und er sagt nicht, dass er das Haupt des Bildes getroffen habe, und nicht seine Brust und seine Arme und auch nicht seinen Bauch und seine Oberschenkel, sondern seine Füße, weil der Stein von dem ganzen Bilde seine Füße allein vorfand, da er kam. Und im folgenden Satz sagt er: Es wurden zugleich zermalmt das Eisen und das Erz und das Silber und das Gold. Denn wenn nach diesen Christus, der König, herrschen wird, dann wird er das vierte Reich unterwerfen und wird das ganze Bild zermalmen.

1) Dan. 2, 43. — 2) Dan. 2, 34, 35.

Denn mit dem Bilde wird die ganze Welt bezeichnet: und sein Haupt ist Nebukadnezar, und seine Brust und seine Arme ist der König von Medien und Persien; und sein Bauch und seine Oberschenkel ist der König der Ionier: und seine Schenkel und Füße ist das Reich der Kinder Esaus; und der Stein, der das Bild trifft und es zermalmt, und von dem die ganze Erde erfüllt wird, das ist das Reich Christi, des Königs, der das Reich dieser Welt vernichtet und herrscht in Ewigkeit.

§ 12. Weiter höre von dem Gesicht der vier Thiere, welche Daniel ¹⁾ aus dem Meere aufsteigen sah, und welche unter einander verschieden waren: und das war ihr Aussehen: Das erste war wie ein Löwe, und es hatte Adlerflügel, und ich sah, dass seine Flügel ausgerupft wurden, und es stand wie ein Mensch auf seinen Füßen, und ein Menschenherz war ihm gegeben. Und das zweite Thier glich einem Bären, und es stand auf einer Seite und drei Rippen waren in seinem Munde zwischen seinen Zähnen. Und das dritte Thier war wie ein Parder, und es hatte vier Flügel und vier Köpfe. Und das vierte Thier war über die Massen mächtig und stark und kräftig, und es hatte grosse Zähne, und es frass und zermalnte, und was übrig war, trat es mit Füßen. Das grosse Meer nämlich, das Daniel sah, ist die Welt und diese vier Thiere sind die vier Reiche, die oben beschrieben sind.

§ 13. Und von dem ersten Thier sagt er, dass es einem Löwen gleicht, und dass es Adlerflügel hat. Das erste Thier ist nämlich das Reich Babylon, das einem Löwen gleicht. Denn also schreibt Jeremia und spricht ²⁾: Israel ist eine zerstreute Heerde, Löwen haben sie zerstreut. Zuerst hat sie gehasst der König von Assur; und dieser zweite ist noch stärker als er: Nebukadnezar, der König von Babylon. Einen Löwen nennt ihn Jeremia und sagt, dass er Adlerflügel habe: denn also steht geschrieben ³⁾: Da Nebukadnezar auszog in die Wüste mit den Thieren, war sein Haar gross wie das eines Adlers. Und er sagt: ich sah, wie seine Flügel ausgerupft wurden, und er stand auf seinen Füßen wie ein Mensch, und ein Menschenherz wurde ihm gegeben. Zuerst nämlich in dem Gesicht des Bildes wurde er mit Gold verglichen, das mehr werth ist als Alles, was in der Welt gemacht wird. Und in dem Gesicht der Thiere wird er mit dem

1) Dan. 7, 3—7. — 2) Jerem. 50, 17. — 3) Dan. 4, 30.

Löwen verglichen, der durch seine Kraft alle Thiere übertrifft: und er wird wiederum mit einem Adler verglichen, der vor allen Vögeln ausgezeichnet ist. Was über ihn geschrieben ist, das hat sich an ihm erfüllt. Denn es spricht über ihn der Herr ¹⁾: Ich habe dich als ein eisernes Joch gelegt auf den Nacken aller Völker und sie sollen dienen dem König von Babylon 70 Jahre, und auch die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels habe ich ihm gegeben, dass sie ihm dienen sollen. Denn da der König war wie ein goldenes Haupt, dienten ihm die Menschenkinder wie einem König. Und da er auszog in die Wüste, dienten ihm die Thiere wie dem Löwen. Und da sein Haar war wie das eines Adlers, dienten ihm die Vögel des Himmels wie dem Adler. Und da sein Herz sich erhob und nicht erkannte, dass die Herrschaft vom Himmel ihm gegeben war, da wurde das eiserne Joch von dem Nacken der Menschenkinder zerbrochen. Und er zog aus mit den Thieren und statt des Herzens eines Königs wurde ihm das Herz eines Löwen gegeben. Und da er sich über die Thiere erhob, da wurde das Herz des Löwen von ihm genommen und es wurde ihm das Herz eines Vogels gegeben. Und da ihm Flügel wuchsen wie die eines Adlers, erhob er sich über die Vögel: und alsdann wurden ihm die Flügel ausgepupft und wurde ihm ein schwaches Herz gegeben. Und da er erkannte, dass der Höchste der Fürst über das Menschenreich sei, dass er es gebe, wem er wolle, da pries er ihn als ein Mensch.

§ 14. Und über das zweite Thier sagte er, dass es einem Bären gleich und auf einer Seite stand, denn da das Reich von Medien und Persien sich erhob, stand es im Osten. Und drei Rippen waren in seinem Munde, weil der Widder stiess gegen Westen, gegen Norden und gegen Süden, gegen die drei Winde des Himmels: diese drei Winde hielt er und stiess wie mit drei Rippen, die in dem Munde des Bären waren: bis der Bock von Westen kam und den Widder traf, und die Rippen seines Mundes zerbrach. Und über das dritte Thier sagt er, dass es einem Parder gleiche, und dass es vier Vogelflügel an seinen Seiten habe, und dass das Thier vier Köpfe habe. Das dritte Thier nämlich ist Alexander von Macedonien, denn er war stark wie ein Parder. Und es sind vier Flügel

1) Jerem. 28, 14: 25, 11.

und vier Köpfe, die das Thier hat, weil er sein Reich seinen vier Freunden gab, die nach ihm regieren sollten, da er gekommen war und den Darius getödtet hatte und an seiner Stelle König war. Und über das vierte Thier sagt er, dass es über alle Massen mächtig, stark und kräftig war und ass und zermalmte, und was übrig war, mit seinen Füßen zertrat. Das ist aber das Reich der Kinder Esaus; denn nachdem Alexander von Macedonien die Regierung angetreten hatte, kam das Reich der Griechen, denn auch Alexander gehörte zu den Griechen. Aber das Gesicht des dritten Thieres hat sich an ihm erfüllt; denn das dritte und vierte Thier ist eins. Alexander aber regierte 12 Jahre. Und der griechischen Könige nach Alexander waren 17 und ihrer Jahre waren 269, von Seleukus Nikanor bis zu Ptolemäus. Und es waren der Kaiser von Augustus bis zum Kaiser Philippus 27 und ihrer Jahre waren 293 und 18 des Severus. Denn Daniel sagt ¹⁾: ich sah zehn Hörner auf dem Kopfe des Thiers. Als die zehn Hörner nämlich standen zehn Könige auf zu dieser Zeit bis zu Antiochus. Und er sagt: ein kleines Horn stieg zwischen diesen zehn auf und drei fielen vor ihm.

§ 15. Denn als Antiochus in dem Reiche aufstand, unterwarf er drei Könige und erhob sich über die Heiligen des Höchsten und über Jerusalem und verunreinigte das heilige Haus, und unterdrückte das Opfer und die Brandopfer eine Woche und die Hälfte einer Woche, welches sind zehn und ein halbes Jahr. Und er brachte Hurer in das Haus des Herrn, und schaffte ab die Ordnungen des Gesetzes, und tödtete gerechte Menschen und gab sie den Vögeln des Himmels und den Thieren der Erde. Denn in seinen Tagen erfüllte sich das Wort, das David sprach ²⁾: Gott, es sind Heiden gekommen in dein Erbe und haben deinen heiligen Tempel verunreinigt; sie haben Jerusalem zur Verwüstung gemacht, und haben die Leichname deiner Knechte den Vögeln des Himmels zur Speise gegeben und das Fleisch deiner Gerechten den Thieren der Erde. Sie haben ihr Blut vergossen wie Wasser um Jerusalem her, und es war niemand da, der begrub. Denn das erfüllte sich in dieser Zeit ³⁾, da der greise und hochbetagte Elieser getödtet wurde und die Söhne der seligen Schemuni, die ihrer sieben waren, und da Juda und seine Brüder

1) Dan. 7, 8. 24. — 2) Psalm 79, 1—3. — 3) 2. Maccab. Cap. 6—9.

kämpften vor dem Volk, und da sie in verborgenen Oertern wohnten. Zu dieser Zeit kämpfte das Horn mit den Heiligen und ihr Heer wurde überwunden, und der Frevler Antiochus sprach Worte gegen den Herrn und änderte die Zeiten und Feste und hob den Bund Abrahams auf und hob auf den Sabbath der Ruhe: denn er gebot den Juden, dass sie sich nicht beschneiden sollten. Deshalb sagt er über ihn¹⁾: Er wird es wagen, die Zeiten und Feste und Gesetze zu ändern; und sie werden in seine Hand gegeben werden eine Zeit der Zeiten und die Hälfte der Zeit. Und es ist die Zeit und die Hälfte der Zeit die Woche und ihre Hälfte, welches sind $10\frac{1}{2}$ Jahre. Und er sagt wiederum²⁾: Und es sitzt ein Richter und sie nehmen seine Herrschaft von ihm. Und sie werden ihn vernichten und zu Grunde richten bis an das Ende des Reiches. Denn es kam ein Gericht über Antiochus, ein Gericht vom Himmel, und er erkrankte an einer schweren und bösen Krankheit. Und wegen seines Geruchs, welcher stank, kam niemand zu ihm, da Würmer sich bildeten und aus ihm heraus kamen und sein Fleisch frassen, darum, dass er bezwungen hatte den Wurm Jakobs. Und sein Fleisch stank bei seinem Leben, darum dass er die Leichname der Kinder Jerusalems hatte stinken lassen, und diese nicht begraben wurden. Und er war unrein in seinen eigenen Augen, darum dass er das Heiligthum Gottes verunreinigt hatte. Und er betete und wurde nicht erhört, darum dass er nicht das Seufzen der Gerechten gehört hatte, welche er tödtete. Denn er schrieb einen Brief und sandte ihn an die Juden und nannte sie Freunde, und Gott erbarnte sich nicht über ihn und er starb in seiner Qual.

§ 16. Er sagt weiter³⁾, dass die Heiligen des Höchsten das Reich empfangen werden. Was sollen wir darüber sagen? Haben die Kinder Israel etwa das Reich des Höchsten empfangen? Das sei ferne! Oder ist etwa dieses Volk auf den Wolken des Himmels gekommen? Nein, sondern dasselbe ist ferne von ihnen gewichen, denn Jeremia sagt über sie⁴⁾: Verworfenes Silber hat man sie genannt, weil sie der Herr verworfen hat. Weiter sagt er: Er wird nicht fortfahren nach ihnen zu sehen. Und Jesaja sagt über sie⁵⁾: Weichet, weichet und naht

1) Dan. 7, 25. — 2) Dan. 7, 26. — 3) Dan. 7, 18. — 4) Jerem. 6, 30. — 5) Jes. 52, 11.

euch nicht den Unreinen. Und über die Heiligen des Herrn sagt er also ¹⁾: In alle Ewigkeit werden sie das Reich besitzen. Denn diese hatten ein wenig Ruhe vor den Bedrückungen der Könige und Fürsten, nämlich von dem Tode des Antiochus bis erfüllt waren 62 Wochen und der Menschensohn kam, der sie befreien und sie sammeln sollte. Und sie nahmen ihn nicht auf, denn er kam, um Früchte von ihnen zu nehmen, und sie gaben sie ihm nicht, weil ihre Reben von der Rebe Sodoms und von der Pflanze Gomorrhas waren. Denn in dem Weinberg wuchsen Dornen und er trug Schoten ²⁾; und ihr Wein war Essig und ihre Früchte Galle. Die Dornen können nicht weich werden, auch verändert sich der Essig nicht zur Natur des Weines: auch die Bitterkeit verwandelt sich nicht zur Natur des Süßen. Denn Jesaja hat schon zuvor Richter gesetzt über sie, Männer aus Juda, dass unter sie gepflanzt war eine neue und beliebte Pflanze. Diese Richter sind aber die, welche sitzen auf 12 Stüblen und richten die 12 Stämme. Und so spricht er zu den Richtern ³⁾: Richtet zwischen mir und meinem Weinberg. Was gebührt sich, o Richter, zu thun einem Weinberg, das ich ihm nicht gethan hätte. Siehe, ich habe Ruthen gepflanzt, und sie wurden ein fremder Weinberg, ich habe zu seinem Zaun die Engel des Himmels gemacht und habe als ihren Thurm gebaut den heiligen Tempel und habe als ihre Kelter gegraben das Taufbecken der Priester, und habe als Regen über sie kommen lassen die Worte meiner Propheten. Ich habe sie beschnitten und gereinigt von den Werken der Amoriter. Ich hoffte, dass sie als Trauben bringen würden Gerechtigkeit, und sie brachten als Schoten Sünde und Frevel; ich hoffte auf Recht und es war Gewaltthat, und auf Gerechtigkeit und es war Geschrei. Höret, ihr Richter, was ich meinen Weinberg thun will. Ich will seinen Zaun öffnen, und er wird zertreten werden, und ich will seinen Thurm zerstören, und er wird zur Beute werden, und ich will ihn zur Verwüstung werden lassen, weil er Schoten gebracht hat, und er wird nicht bearbeitet und beschnitten werden. Und es werden Dornen und Disteln in demselben wachsen. Und ich will den Wolken befehlen, dass sie nicht auf denselben regnen. Denn es wichen die Engel des Himmels von dem Zaun des Wein-

1) Dan. 7, 18. — 2) Luther: Herlinge. — 3) Jes. 5, 3.

bergs; und es wurde der Thurm zerstört, das sichere Haus ihrer Hoffnung. Es wurden verwüstet die Kelter der Reinigung ihrer Schulden. Da der Weinberg ohne Tadel war, kam er nicht zur That. Nun, da Feuer ihn verzehrt und zerstört hat, wie soll er zur That kommen? Zwei Flügel verzehrte das Feuer und seine Mitte die Verwüstung. Seine zwei Flügel waren nämlich die beiden Reiche und die Mitte der Verwüstung war Jerusalem. Es wurden zu ihm geschickt von dem Herrn des Weinbergs viele Knechte, und sie tödteten sie, und die Früchte sandten sie dem Herrn des Weinbergs nicht. Nach den Knechten wurde der geliebte Sohn gesandt, dass er von ihnen die Früchte empfangen und sie bringe dem, der ihn gesandt hat. Und sie griffen ihn und führten ihn aus dem Weinberg und rissen Zweige von den Aesten des Weinbergs und banden seine Hände. Und es hungerte ihn, und er bat sie um Speise, und sie nahmen und gaben ihm Galle von den Früchten des Weinbergs. Und er dürstete und erbat sich von ihnen zu trinken, und sie gaben ihm Essig, und er wollte es nicht trinken. Und sie flochten die Dornen, die in dem Weinberg gewachsen waren und setzten sie auf das Haupt des Sohnes des Herrn des Weinbergs. Denn seitdem der Weinberg bestand, zeigte er diese Früchte. Sein Herr riss ihn aus und warf ihn ins Feuer und pflanzte in den Weinberg gute Reben, welche Früchte bringen und dem Weingärtner Freude machen. Der Weinstock nämlich ist Christus und sein Vater ist der Weingärtner; und die Reben sind die, welche aus seinem Kelche trinken. Jetzt trat ein anderer Weinberg an die Stelle jenes Weinbergs und das Reich wiederum übergab er bei seiner Ankunft den Römern, welche Kinder Esaus genannt werden, und diese Kinder Esaus bewahrten das Reich für den Geber desselben.

§ 17. Und das Reich der Welt ererbte das heilige Volk, das auserwählt wurde statt des Volkes¹⁾. Denn er reizte sie gegen ein Volk, das kein Volk ist, und gegen ein thörichtes Volk erzürnte er sie. Und er befreite das heilige Volk. Denn siehe, der ganze Bund Gottes ist befreit von dem Tribut der Könige und Fürsten, denn wenn auch jemand den Götzen gedient hat, so ist er von seiner Sünde, sobald er dem Bunde Gottes beitrifft.

1) Deuter. 32, 21.

befreit. Und die Juden leben in Knechtschaft unter den Heiden. Denn also spricht er über die Heiligen¹⁾: Sie werden das Reich unter dem Himmel besitzen. Denn wenn er über sie das gesagt hätte, warum leben sie dann unter den Heiden in Knechtschaft? Und wenn sie sagen werden, dass es noch nicht eingetreten sei, (so frage ich:) Ist denn aber das Reich, das dem Menschensohne gegeben wird, von dem Himmel oder von der Erde? Siehe, die Kinder des Reichs sind bezeichnet, und sie empfangen ihre Befreiung von dieser Welt. Denn wenn es jetzt da wäre, so wollte es nicht unterworfen werden den Händen des Königs, der da kommt und sein Reich einnimmt; aber es hält seine Pfänder in Ehren, damit, wenn der kommen wird, der das Reich aufhebt, er ohne Zorn über sie komme. Denn wenn Er kommt, dem das Reich gehört, in seiner zweiten Ankunft, nimmt er, was er gegeben hat, und ist König in Ewigkeit, und sein Reich vergehet nicht, weil ihm das Reich der Welt gehört²⁾.

§ 18. Denn zuerst gab er das Reich den Kindern Jakobs und machte ihnen dienstbar die Kinder Esaus; wie Isaak sprach zu Esau: Du sollst deinem Bruder Jakob dienen. Und da sie wiederum im Reich nichts Gutes leisteten, nahm er es von den Kindern Jakobs und gab es den Kindern Esaus, bis Der kommt, Dem es gehört; und sie übergeben, was ihnen anvertraut war, dem Geber desselben, und verweigern es nicht; und es wird ihm dienstbar der, der das Reich bewahrt hat, Ihm, dem Alles dienstbar ist. Deshalb wird dieses Reich der Kinder Esaus nicht übergeben in die Hände der versammelten Heere, die über dasselbe kommen wollen, weil das Reich für den Geber bewahrt wird, und er beschützt es. Und über das, was ich dir geschrieben habe, mein Lieber, dass das Reich der Kinder Esaus für den Geber aufbewahrt werde, zweifele nicht. Denn das Reich kann nicht besiegt werden: weil der starke Mann, dessen Name Jesus ist, kommt im Heere, und seine Waffe trägt das ganze Heer des Reiches. Und prüfe und siehe³⁾, dass er mit ihnen bei der Schatzung gezählt ist und wie er mit ihnen bei der Schatzung gezählt ist, so wird er ihnen auch helfen. Und sein Zeichen ist vielfach an diesem Orte; und sie sind mit seinen

1) Dan. 7, 18, 27. — 2) Handschrift A hat dafür: Weil es das Reich der Welt ist. — 3) Luc. 2, 1.

Waffen bekleidet und sie werden im Kriege nicht besiegt. Und wenn du mir sagen wirst: Warum haben sie in den Jahren der früheren Könige das Thier besiegt und es dienstbar gemacht? (so antworte ich dir): Weil die Häupter und Könige, die damals im Reiche der Kinder Esaus aufstanden, nicht mit in den Krieg nehmen wollten den Mann, der mit ihnen bei der Schatzung gezählt worden war; deshalb wurde das Thier kurze Zeit unterworfen, aber es wurde nicht getödtet.

§ 19. Dieses aber, was ich dir geschrieben habe, mein Lieber, als geschrieben im Daniel, habe ich nicht zu Ende geführt, sondern es ist noch ¹⁾ unvollendet, und wenn jemand darüber streitet, so sprich zu ihm also: Diese Worte sind nicht vollendet. Denn die Worte Gottes sind nicht begrenzt und auch nicht beschränkt. Denn ein thörichter Mensch spricht: bis hierher gehen die Worte; und wiederum: Es ist nichts mehr da, was man zu denselben hinzufügen könnte, und was an denselben fehlte. Denn der Reichthum Gottes kann nicht berechnet und nicht begrenzt werden. Denn wenn du Wasser aus dem Meere nimmst, so wird das Fehlende nicht gemerkt. Und wenn du Sand von seinem Ufer nimmst, so fehlt an seiner Zahl nichts. Und wenn du die Sterne des Himmels zählen willst, so kommst du nicht an ihr Ende. Und wenn du Feuer an einem Brand anzündest, so wird er um nichts vermindert. Und wenn du von dem Geist Christi empfängst, so entbehrt Christus nichts; und wenn Christus in dir wohnt, so ist er nicht ganz in dir. Und wenn die Sonne in die Fenster deines Hauses kommt, so kommt nicht die ganze Sonne zu dir. Und das Alles, was ich dir aufgezählt habe ²⁾, trifft zu bei dem Worte Gottes. Deshalb wisse, dass zum Worte Gottes niemand kommt, der bis zum Ende kommt. Darum entstehe dir kein Streit hierüber, dass du sprichst: So ist es, und nun ist fertig. Aber das höre von mir, und auch bei unsern Brüdern, den Kindern des Glaubens, forsche darüber. Denn wer über die Worte seines Bruders spottet, auch wenn er spricht, die meinigen sind weise, dessen Worte höre nicht. Und wenn ich dir geschrieben habe, über die Heere, die sich aufgemacht haben zum Gericht, so habe ich das nicht gethan, als ob mir

1) Wörtlich: Diesseits des Endes. — 2) Wörtlich: Ist verwirklicht im Worte Gottes.

etwas geoffenbart worden wäre, das ich dir hier mitgetheilt hätte, sondern höre auf die Worte vom Anfang des Briefs: Jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt. Denn wenn auch die Heere heraufkommen und siegen, so wisse, dass es eine Mahnung Gottes ist. Und wenn sie siegen werden, werden sie doch durch ein gerechtes Gericht verurtheilt werden. Uebrigens aber wisse du, dass das Thier zu seiner Zeit wird getödtet werden. Du aber, mein Bruder, sei eifrig zu dieser Zeit, Gnade zu erflehen, dass Friede sei über dem Volke Gottes.

Zu Ende ist die Unterweisung von den Kriegen.

Die Unterweisung von den Bundesbrüdern¹⁾.

Es ziemet sich das Wort, das ich rede, und es ist werth, dass man es annehme, dass wir erwachen von unserem Schlaf zu dieser Zeit und unsere Herzen mit unseren Händen zu Gott im Himmel erheben, dass der Herr des Hauses nicht plötzlich komme,

1) Die folgende Homilie von den „Bundesbrüdern“ (wörtlich von „den Söhnen des Bundes“) ist ein wichtiger Beitrag zur Aufklärung der Anfangszeiten des Mönchthums, an denen ja die kirchengeschichtliche Forschung gegenwärtig besonders Interesse nimmt (vgl. H. Weingarten, Ueber den Ursprung des Mönchthums, Zeitschr. f. Kircheng. 1876—1877, Separatabdruck 1877, ferner den Artikel „Mönchthum“ von dems. Verfasser in Herzogs Realencyclopädie. 2. Aufl. 10. Bd. S. 776 ff. Gass und Hilgenfeld in Zeitschr. f. K. G. 1878 ff. Keim „Aus dem Urchristenthum“ I, 7. S. 204 ff. Bornemann, In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenes. Göttingen 1885).

Weingarten, der die Anfänge des Mönchthums in die nachconstantinische Zeit, im Morgenland 360, im Abendland 380, setzt, will, weil diese unsere Homilie im Widerspruche mit seiner Hypothese steht, die Abfassung unserer Homilien überhaupt durch Aphraates und um das Jahr 340 zweifelhaft machen (Herzogs Realencyclop. X, S. 776f.). Dem gegenüber bemerkt Loofs (in d. Theol. Literaturz. 1885 Nr. 9) mit Recht, dass „solange Weingarten nicht weitere Gründe vorgebracht habe, gegenüber dem einstimmigen Urtheile der Orientalisten die Zeit jener Homilien, die aus direkten Angaben in ihnen erhelle, nicht als dubium bezeichnet werden könne“. Ryssel stimmt dieser Bemerkung zu (Theol. Literaturz. 1885 Nr. 16).

Der Beweis, den Keim („Aus dem Urchristenth.“ I, 7. S. 204 ff.) dafür führt, dass die Anfänge des Mönchthums spätestens 330 zu setzen seien, darf wohl als erbracht gelten. Unsere Homilie tritt als Bestätigung zu den Ausführungen Keims hinzu. Ueber die äussere Lebensform der **صالحين**, ob dieselben schon in Klöstern vereinigt waren, oder getrennt für sich lebten, lässt sich aus unserer Homilie nichts mit Sicherheit erkennen. Stünde die Nachricht, dass Aphraates Abt des Klosters Mar Mattai gewesen sei, ausser Zweifel, so wäre damit die Frage beantwortet. Vgl.

dass er, wenn er kommt, uns wachend findet. Lasset uns die Zeit des herrlichen Bräutigams in Acht nehmen, damit wir mit ihm in sein Gemach eingehen. Lasset uns Oel bereit halten auf unseren Lampen, dass wir ausziehen ihm entgegen mit Freuden. Lasset uns Weggeld zurechtlegen in unserer Herberge für den Weg¹⁾, der da eng ist und schmal. Und lasset uns von uns abthun und entfernen allen Schmutz, dass wir die hochzeitlichen Kleider anziehen. Lasset uns wuchern mit dem Silber, das wir empfangen haben, dass wir nützliche Knechte genannt werden. Lasset uns beharrlich sein im Gebet, dass wir vorbeikommen am Ort der Qual. Lasset uns unser Herz reinigen von Sünde, dass wir den Höchsten in seiner Herrlichkeit sehen. Lasset uns barmherzig sein, wie geschrieben steht²⁾, dass sich Gott über uns erbarme. Lasset Friede sein unter uns, dass wir Brüder Christi genannt werden. Lasset uns hungern nach Gerechtigkeit, dass wir satt werden von dem Tisch seines Reichs. Lasset uns sein das Salz der Wahrheit, dass wir nicht werden die Speise der Schlange. Lasset uns unseren Samen reinigen von Dornen, dass er hundertfältige Früchte bringe. Lasset uns unseren Bau auf Felsen gründen, dass wir nicht von Winden und Wellen bewegt werden. Lasset uns Gefässe der Ehre sein, dass wir unserem Herrn nöthig sind zu seinem Gebrauch. Lasset uns all unseren Besitz verkaufen und uns die Perle kaufen, dass wir reich werden. Lasset uns unseren Schatz im Himmel sammeln, dass, wenn wir kommen, Er uns öffne und wir erfreut werden. Lasset uns unseren Herrn besuchen in den Kranken, dass er uns ruft und wir stehen zu seiner Rechten. Lasset uns uns selbst hassen und Christum lieben, wie er uns geliebt hat und hat sich für uns gegeben. Lasset

Einleitung. Was Aphr. in § 4 dieser Homilie über das Zusammenwohnen der Bundeschwester mit den Bundesbrüdern sagt (vgl. die *Sorores subintroductas* Pauls von Samosata Euseb. VII, 30, 12; vgl. ferner Cypr. ep. 6, 3; 62, 2; ferner Concil. Illib. 27; Ancyr. 19; Nic. 3; Carth. um 345 e. 3f. bei Hefele, Conciliengeschichte S. 166) spricht für Letzteres. Ueber die Bedeutung **ܥܢܬܐ ܥܡܘܨܐ** vgl. die Bemerkungen von J. G. E. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer S. 34 „d. i. Mönche und Andere, die ein kirchliches Gelübde abgelegt haben, namentlich das der Keuschheit“. S. 36. 2. C. Kaiser, Theol. Literaturblatt 1854 Nr. 20. 3. Ryssel, Theol. Literaturz. 1885 Nr. 16.

1) Eine Anspielung an Matt. 7, 14. Dass sich dies in Tat. Diat. fand, ist auch bezeugt durch Ephr. S. 263. — 2) Luc. 6, 36.

Lasset uns arm sein in der Welt und viele reich machen an der Lehre unseres Herrn¹⁾. Man nenne uns nicht Vater auf Erden, dass wir Kinder des himmlischen Vaters seien. Wenn uns nichts gehört, haben wir Alles; wenn niemand uns kennt, sind derer, die uns kennen, viele. Lasset uns fröhlich sein in unserer Hoffnung allezeit, dass sich unsere Hoffnung und unser Erlöser sich über uns freue. Lasset uns selbst uns gerecht richten und verurtheilen, dass wir uns nicht beugen müssen vor den Richtern, welche auf den Stühlen sitzen und die Stämme richten. Lasset uns die Waffe des Krieges ergreifen und die Bereitschaft²⁾ des Evangeliums. Lasset uns klopfen an die Thür des Himmels, dass sie vor uns geöffnet werde, und wir hineingehen. Lasset uns ernstlich Gnade erflehen, dass wir empfangen, wie wir es bedürfen. Lasset uns trachten nach seinem Reich und seiner Gerechtigkeit³⁾, dass wir auf Erden die Zugabe empfangen. Lasset uns trachten nach dem, das droben ist, nach den himmlischen Dingen, und dem nachsinnen, wo Christus erhöht ist und erhoben. Lasset uns aber die Welt verlassen, die nicht unser ist, dass er uns führe zu dem Ort, zu dem wir berufen sind. Lasset uns unsere Augen in die Höhe heben, dass wir den Glanz sehen, der geoffenbart wird. Lasset uns unsere Flügel heben wie die Adler, dass wir sehen den Leib, wo er ist. Lasset uns Opfer dem König bereiten, angenehme Früchte, Fasten und Gebet. Lasset uns sein uns anvertrautes Pfund in Reinheit bewahren, dass er uns setze über sein ganzes Schatzhaus. Denn wer bei seinem anvertrauten Pfund betrügt, den wird man nicht über dem Schatzhaus lassen. Lasset uns bewahren den Leib Christi, dass unsere Leiber auferstehen bei der Stimme der Posaune. Lasset uns hören auf die Stimme des Bräutigams, dass wir mit ihm eingehen zu seinem Gemach. Lasset uns bereit halten das Hochzeitsgeschenk für sein Hochzeitsmahl und ihm entgegengehen mit Freude. Lasset uns anlegen das heilige Kleid, und wir werden lagern an der Spitze der Auserwählten. Wer nicht gekleidet ist mit dem hochzeitlichen Kleid, den werden sie hinauswerfen in die äusserste Finsterniss. Wer sich ausschliesst von dem Hochzeitsmahl, wird das Mahl nicht schmecken. Wer das

1) Matt. 23, 9. — 2) Siehe S. 91 Anm. 2. — 3) Luther: Dass uns das Uebrige zufalle.

Land und die Lohnarbeit liebt, wird aus der Stadt der Heiligen entfernt werden. Wer nicht Früchte bringt im Weinberg, der wird ausgerissen und in die Qual geworfen werden. Wer Silber empfängt von seinem Herrn, der erstatte es dem Geber zurück mit Zinsen. Wer ein Kaufmann sein will, der kaufe sich den Acker und den Schatz darin. Wer guten Samen empfängt, der reinige sein Land von Dornen. Wer ein Fischer sein will, der werfe sein Netz allezeit aus. Wer sich in der Athletenkunst auszeichnen will, der bewahre seine Seele vor der Welt. Wer die Krone empfangen will, der laufe im Kampf als Sieger. Wer ins Stadion treten will zum Kampf, der lerne (kämpfen) gegen seinen Feind. Wer in den Kampf ziehen will, der ergreife die Waffe, dass er kämpfe, und mache sie blank allezeit. Wer die Aehnlichkeit der Engel erlangen will, der werde fremd den Menschen. Wer das Joch der Heiligen nehmen will, der halte Heuchelei und Scheinwesen von sich fern. Wer sucht zu ererben seine Seele, der halte den Besitz der Welt von sich fern. Wer das Haus im Himmel liebt, der arbeite nicht an dem Bau auf Erden, welcher zerfällt. Wer da wünscht, dass er von den Wolken weggerafft werde, der schaffe sich keine geschmückten Pferde an. Wer verlangt nach dem Mahle des Bräutigams, der liebe nicht das zeitliche Mahl. Wer da will erfreut werden an dem Trunk, der uns aufbewahrt ist, der halte Trunkenheit von sich fern. Wer seine Seele vorbereitet auf das Mahl, der unterlasse es nicht und werde Kaufmann. Jeder, in welchen guter Samen fällt, der lasse den Bösen nicht Unkraut darunter säen. Wer anfängt einen Thurm zu bauen, der berechne alle seine Kosten: wer baut, soll es auch bis zur Vollendung führen, dass er nicht zum Gelächter werde für die, welche des Wegs vorübergehen. Wer seinen Bau auf Felsen gründet, der grabe seine Fundamente tief, dass er nicht falle vor den Wellen. Wer vor der Finsterniss fliehen will, der gehe, bis er Licht bekommt. Wer da fürchtet im Winter zu fliehen, der sorge im Sommer für seine Seele. Wer da trachtet nach der oberen Ruhe, der schaffe sich die Kosten für die Ruhe. Wer von dem Herrn Vergebung erbittet, der vergebe auch seinem Schuldiger. Wer die 100 Denäre nicht verlangt, dem erlässt sein Herr auch die 10 000 Talente. Wer das Silber seines Herrn auf den Tisch wirft, wird nicht ein böser Knecht genannt werden. Wer Demuth liebt, wird das Land des Lebens erben. Wer Frieden halten will, gehört zu den Kindern

Gottes. Wer den Willen seines Herrn weiss und thut seinen Willen, wird nicht viel Streiche leiden müssen. Wer sein Herz von Falschheit reinigt, dessen Augen werden den Herrn in seiner Herrlichkeit sehen. Wer den Geist Christi empfängt, soll seinen inneren Menschen schmücken. Wer ein Tempel Gottes genannt wird, soll seinen Leib reinigen von aller Unreinigkeit. Wer den Geist Christi betrübt, wird sein Haupt nicht aus Trübsalen erheben. Wer den Leib Christi empfängt, der soll seinen Leib vor aller Unreinigkeit bewahren. Wer den alten Menschen auszieht, der soll nicht zu seinen früheren Werken zurückkehren. Wer den neuen Menschen anzieht, bewahre seine Seele vor aller Schande. Wer die Rüstung anlegt aus dem Wasser¹⁾, der lege seine Rüstung nicht ab, damit er nicht besiegt werde. Wer den Schild nimmt gegen den Bösen, der bewahre seine Seele vor den Pfeilen, die er nach ihm wirft. Wer da schwach wird, an dem hat sein Herr kein Wohlgefallen. Wer dem Gesetz seines Herrn nachdenkt, wird durch die Sorgen dieser Welt nicht bewegt. Wer dem Gesetz seines Herrn nachsinnt, der ist einem Baum ähnlich, der am Wasser geflanzt ist. Derjenige, dessen Hoffnungen auf seinen Herrn gebaut sind, ist wiederum dem Baume ähnlich, der am Bach festgewurzelt ist. Wer auf Menschen hofft, empfängt die Flüche des Jeremia. Wer auf den Bräutigam wartet, der bereite seine Seele. Wer sein Licht leuchten lässt, der lasse es nicht erlöschen. Wer auf das Geschrei wartet, der nehme sich Oel in sein Gefäss. Wer die Thür hütet, warte auf seinen Herrn. Wer Jungfräulichkeit liebt, der gleiche dem Elias. Wer das Joch der Heiligen nimmt, der sitze und schweige. Wer die Ruhe liebt, der warte auf seinen Herrn, auf die Hoffnung des Lebens. Denn unser Widersacher ist ein Künstler und schlau ist der, welcher gegen uns kämpft, und gegen die Weisen und Vornehmen²⁾ rüstet er sich, dass sie zu Fall gebracht werden, denn die Schwachen gehören ihm. Er kämpft nicht mit dem gefangenen Volk, dass in seiner Gefangenschaft ist. Wer Flügel hat, der fliege von ihm, und es erreichen ihn nicht die Geschosse, die er nach ihm wirft. Die da geistlich gesinnt sind, sehen ihn, wenn er sich naht, und seine Waffe überwältigt nicht ihre Leiber.

1) Nämlich aus dem Bad der Taufe. — 2) Die Ausgezeichneten. Die Sieger.

Alle Kinder des Lichts fürchten sich nicht vor ihm, weil die Finsterniss vor dem Lichte flieht. Und die Kinder des Guten fürchten sich nicht vor dem Bösen, weil er ihn zum Fusschemel gemacht hat unter ihre Füße.

§ 2. Wenn er sich ihnen verwandelt in die Gestalt der Finsterniss, so sind sie das Licht; und wenn er gegen sie kriecht wie eine Schlange, so sind sie Salz, wovon er nichts essen kann. Und wenn er sich ihnen verwandelt in die Gestalt einer Natter, so sind sie wie Kinder. Und wenn er über sie kommt im Verlangen nach Speise, so besiegen sie ihn mit Fasten, gleich wie unser Erlöser, und wenn er durch die Augenlust mit ihnen kämpfen will, erheben sie ihre Augen in die Höhe zum Himmel. Und wenn er durch Schmeichelei sie besiegen will, so leihen sie ihm kein Gehör. Und wenn er offen mit ihnen kämpfen will, siehe, dann ziehen sie ihre Waffen an und stellen sich gegen ihn. Und wenn er im Schlaf über sie kommen will, dann erwachen sie und wachen und singen und beten. Und wenn er sie durch den Besitz versuchen will, so geben sie ihn den Armen. Und wenn er als Süßer über sie kommen will, so versuchen sie ihn nicht, weil sie wissen, dass er bitter ist. Und wenn er sie von Verlangen nach der Eva entbrennen lässt, so bleiben sie für sich allein und sind nicht zusammen mit Evas Töchtern.

§ 3. Denn er kam über Adam durch die Eva, und Adam wurde bethört in seiner Unerfahrenheit. Und er kam über Joseph durch das Weib seines Herrn, und Joseph erkannte seine Schlaueheit und wollte ihm kein Gehör schenken. Durch ein Weib kämpfte er mit Simson, bis er ihm nahm seine ¹⁾ Enthalttsamkeit. Der Erstgeborene war Ruben unter allen seinen Brüdern, und durch das Weib seines Vaters warf er einen Flecken auf ihn. Der Hohepriester war Aaron in Israel, und wegen Miriam, seiner Schwester, eiferte er wider Mosen. Mose wurde gesandt, dass er das Volk aus Aegypten befreie; und er führte mit sich ein Weib, das ihm zum Bösen rieth. Und der Herr kam Mose entgegen und suchte ihn zu tödten, bis sein Weib wieder umkehrte nach Midian ²⁾. David siegte in allen seinen Kämpfen, und durch eine Evastochter wurde ein Flecken an ihm gefuu-

1) נִצְרָת. seine Nasiräerwürde. — 2) Exod. 4, 24; 18, 2.

den ¹⁾. Chamnun war schön und lieblich von Gestalt, und er fesselte ihn durch das Verlangen nach seiner Schwester; und es tödtete ihn Absalom wegen des Ehebruchs der Tamar. Salomon war der grösste unter allen Königen der Erde, und in den Tagen seines Alters verführten die Weiber sein Herz. Durch Isebel, die Tochter Ithbaals, war die Bosheit des Ahab gross, und er beschmutzte sich sehr. Und er versuchte wiederum Hiob durch seine Söhne und durch seinen Besitz; und da er ihn nicht überwältigen konnte, kam er und brachte mit sich seine Waffe; er kam und brachte mit sich eine Tochter der Eva, die den Adam zu Fall gebracht hatte; und sprach durch ihren Mund zu Hiob, dem gerechten Mann, dass er Gott fluchen solle, und Hiob warf ihren Rath. Und auch der König Asa besiegte den Verfluchten des Lebens, da er durch seine Mutter über ihn kommen wollte. Denn Asa erkannte seine Schlaueit und setzte seine Mutter von ihrem königlichen Amt und legte ab und warf weg ihren Götzendienst. Johannes war der grösste unter allen Propheten, und Herodes tödtete ihn um des Tanzes einer Evas-tochter willen. Reich war Haman, der 3. Beamte des Königs, und es rieth ihm sein Weib, dass er die Juden vernichten solle. Simri war ein Fürst des Stammes Simeon, und es vernichtete ihn Kusbi, eine Tochter des Fürsten Midians. Um Eines Weibes willen fielen von Israel 24000 an einem Tag.

§ 4. Deswegen, meine Brüder, für jeden Sohn des Bundes und Heiligen, der die Einsamkeit liebt und will, dass ein Weib, das eine Tochter des Bundes ist, gleich wie er, bei ihm wohne, für den ist es also besser, dass er ein Weib öffentlich nehme und nicht im Verlangen brenne. Und wiederum für ein Weib ziemt es sich also, dass wenn sie sich nicht von einem Mann einsam absondert, sie öffentlich einem Mann gehöre; dass ein Weib bei einem Weibe wohne, das ist schön, und dass ein Mann bei einem Manne wohne, das ist recht. Auch soll bei einem Manne, der in Heiligkeit bleiben will, seine Gattin nicht wohnen, dass er nicht umkehre zu seiner früheren Art und es ihm als Ehebruch angerechnet werde. Nun ist dieser Rath schön, recht und gut, den ich mir selbst gebe und euch, meine Lieben, die Einsiedler, die keine Weiber nehmen, und die Jungfrauen,

1) Hebr חַמְנּוּן Amnon.

die keinen Männern angehören, und die, welche die Heiligkeit lieben: es ist recht, passend und schön, dass, wenn es auch jemandem Zwang kostet, er allein bleibe. Und so ist es schön für ihn, zu wohnen wie geschrieben ist im Propheten Jeremia¹⁾: Es ist gut für einen Mann, dass er das Joch trage in seiner Jugend und sitze einsam und schweige, weil er dein Joch auf sich genommen hat. Denn so ist es schön, mein Lieber, dass, wer das Joch Christi trägt, es in Reinheit bewahre.

§ 5. Denn also steht geschrieben, mein Lieber, über Mose, dass, seitdem der Heilige sich ihm geoffenbart hatte, er auch die Heiligkeit liebte, und seitdem er sich heiligte, diente ihm sein Weib nicht; sondern also steht geschrieben²⁾: Josua, der Sohn Nuns, war der Diener Moses von seiner Jugend auf. Und auch, über Josua wiederum steht also geschrieben³⁾, dass er von dem Zelt nicht wich; und die Stiftshütte⁴⁾ war nicht von einem Weibe bedient, weil das Gesetz es nicht erlaubte, dass Weiber in die Stiftshütte gingen, sondern auch wenn sie zum Gebet gekommen waren, beteten sie in der Thür der Stiftshütte und kehrten wieder um. Und auch den Priestern befahl er, dass sie zur Zeit ihres Dienstes in Heiligkeit blieben und ihre Weiber nicht erkannten. Und auch über Elia steht also geschrieben, dass er theils auf dem Berg Karmel wohnte und theils in dem Thal Krith, und dass er von seinem Schüler bedient wurde. Und weil sein Herz im Himmel war, brachten die Vögel des Himmels ihm Speise⁵⁾, und weil er die Aehnlichkeit der Engel des Himmels auf sich nahm, brachten eben diese Engel ihm Brot und Wasser, da er vor Isebel floh⁶⁾. Und weil er seine ganze Sorge auf den Himmel richtete, wurde er von einem feurigen Wagen in den Himmel entrückt, und seine Wohnung ist daselbst für ewig⁷⁾. Und auch Elisa ging in den Spuren seines Meisters und wohnte in dem Kämmerlein der Schilumitin und wurde von seinem Schüler bedient. Denn also sprach die Schilumitin⁸⁾: Der Prophet Gottes ist heilig, und er kommt allezeit bei uns vorüber. Denn also ist es passend für seine Heiligkeit, dass wir ihm das obere Kämmerlein und die Einrichtung darin herrichten. Und was war die Einrichtung in dem Kämmerlein

1) Klagel. Jerem. 3, 27. 28. — 2) Deuteron. 1, 38. — 3) Exod. 33, 11. —

4) Wörtlich: Das zeitliche Zelt. — 5) 1. Kön. 17, 6. — 6) 1. Kön. 19, 5. —

7) 2. Kön. 2, 11. — 8) 2. Reg. 4, 9. 10.

Texte und Untersuchungen III, 3. 4.

des Elisa anders als nur ein Bett und ein Tisch und ein Stuhl und ein Leuchter. Was sollen wir über Johannes sagen, der auch nicht unter den Menschen wohnte und seine Jungfräulichkeit bewahrte in Reinheit und den Geist des Elia empfing. Und auch der selige Apostel sagt über sich und Barnabas¹⁾: Ist es uns denn nicht erlaubt zu essen und zu trinken und Weiber mit uns herumzuführen? aber es ist nicht schön und nicht recht.

§ 6. Deshalb, meine Brüder, sollen wir wissen und sehen, dass von Anfang an der Widersacher Zugang hatte zu den Menschen durch das Weib, und bis ans Ende führt er es aus durch dasselbe: denn sie ist die Waffe des Satans und durch sie kämpft er gegen die Athleten. Denn auf ihr spielt er alle Zeit, denn vom ersten Tag an war sie seine Cither. Denn wegen ihr wurde der Fluch des Gesetzes gegeben und wegen ihr wurde der Tod verhängt; denn in Schmerzen gebar sie Kinder und übergab sie dem Tode. Wegen ihr wurde die Erde verflucht, dass sie Dornen und Disteln tragen solle. — Nun, da der Sohn der seligen Maria kam, wurden die Dornen ausgerissen und der Schweiß aufgehoben: der Feigenbaum war verflucht und der Staub in Salz verwandelt, aber der Fluch wurde ans Kreuz geheftet. Und die Schärfe des Schwertes wurde hinweggenommen von dem Baum des Lebens, und er wurde zur Speise gegeben den Gläubigen, und das Paradies wurde verheissen den Seligen, den Jungfräulichen und Heiligen, und es wurden ihnen die Früchte vom Baum des Lebens gegeben, und das Reich den Gläubigen und den Jungfräulichen: und denen, die den Willen Gottes thaten, ist die Thür geöffnet und der Weg geebnet. Und die Quelle fließt und trünket die Dürstenden; der Tisch ist bereitet und das Mahl zugerichtet: das Mastvieh ist geschlachtet; der Becher des Heils ist gemischt: das Mahl ist fertig. Der Bräutigam naht, sich niederzulassen. Die Boten laden ein, und sehr viele sind gerufen. Ihr Auserwählten, rüstet euch: das Licht ist glänzend, schön und herrlich und die Kleider, die nicht mit Händen gemacht sind, sind bereitet. Das Geschrei ist nahe. Die Gräber sind geöffnet und die Gräfte aufgethan, die Todten stehen auf und die Lebendigen fliegen dem Könige entgegen. Das Gastmahl ist bereit, das Horn ermuntert und die Posaunen treiben zur Eile, die Engel des Himmels eilen. Der Stuhl für den

1) 1. Cor. 9, 4. 5.

Richter ist bereit. Der gearbeitet hat, freuet sich, und der gefallen ist, fürchtet sich, und der gesündigt hat, nahet sich dem Richter nicht. Die Kinder der Rechten sind fröhlich, und die zur Linken weinen und jammern. Die im Lichte sind, werden erfreut, und die in der Finsterniss sind, seufzen, dass man ihre Zunge benetze; die Gnade ist vergangen und die Gerechtigkeit herrschet. Gnade ist nicht an diesem Orte. Der Winter ist gekommen und der Sommer ist vergangen. Der Sabbath der Ruhe ist gekommen; die Arbeit ruhet, die Nacht hört auf, das Licht herrschet. Der Stachel des Todes ist zerbrochen, und er selbst ist verschlungen ins Leben. Die nach der Hölle sich wenden, weinen und ihre Zähne klappen; und die zum Reiche eingehen, freuen sich und sind fröhlich und sind erfreut und loben. Denn diejenigen, welche keine Weiber genommen haben, werden von den Engeln des Himmels bedient und die, welche die Heiligkeit bewahrt haben, sind zur Ruhe gekommen im Heiligthum des Höchsten.

§ 7. Alle Einsiedler erfreut der Einzige (Sohn) von dem Busen seines Vaters. Dasselbst ist kein Mann und kein Weib, kein Knecht und kein Sohn der Edlen, sondern alle sind Kinder des Höchsten. Alle reinen Jungfrauen, welche sich Christo verlobt haben, zünden daselbst ihre Lampen an und gehen mit dem Bräutigam in seine Kammer. Und alle diese, welche Christo verlobt sind, sind von dem Fluche des Gesetzes fern und von den Strafen der Evastöchter befreit. Denn sie gehörten keinen Männern, dass sie die Flüche empfangen und in Schmerzen seien. Und sie achten den Tod für nichts, weil sie ihm keine Kinder geboren haben. Und statt eines sterblichen Mannes sind sie Christo verlobt. Und da sie keine Kinder gebären, ist ihnen ein Name gegeben, der besser ist als Söhne und Töchter, und statt der Klagen der Evastöchter singen sie Lieder des Bräutigams. Das Hochzeitsmahl der Evastöchter dauert 7 Tage; ihr Bräutigam weicht in Ewigkeit nicht. Der Schmuck der Evastöchter ist Wolle, die veraltet und verdirbt; ihre Kleider veralten nicht. Die Schönheit der Evastöchter macht das Alter verwelken, ihre Schönheit wird zur Zeit der Auferstehung erneut. O ihr Jungfrauen, die ihr eure Seelen Christo verlobt habt, wenn einer von den Bundessöhnen zu einer von euch wird sprechen: ich will bei dir wohnen, diene mir; so spreche zu ihm also: Ich bin als

einem Mann dem Könige verlobt, und ihm diene ich. Und wenn ich seinen Dienst verlassen und dir dienen würde, so würde mein Verlobter über mich erzürnen und mir einen Scheidebrief schreiben und mich aus seinem Hause werfen. Und wenn du verlangst, dass du von mir geehrt werdest, so will auch ich von dir geehrt werden, damit nicht Verderben treffe mich und dich. Lege kein Feuer in deinen Busen, dass du nicht deine Kleider verbrennest, die von dem Bräutigam bereitet sind für diejenigen, die zu seinem Mahle eingehen, sondern sei du in Ehren allein, und auch ich will in Ehren allein bleiben ¹⁾. Mache du dir dein Hochzeitsgeschenk bereit und bereite deine Seele ihm entgegen; und ich will mir das Oel bereit halten, dass ich mit den klugen Jungfrauen gehe, und nicht draussen vor der Thür gelassen werde mit den thörichten Jungfrauen.

§ 5. Höre aber, mein Lieber, was ich dir schreiben will; Alles was sich ziemet für Einsiedler, für Bundessöhne, für Jungfräuliche, Heilige. Vor Allem ziemet sich für den Mann, der das Joch auf sich genommen hat, dass sein Glaube wahr sei, wie ich dir im ersten Briefe geschrieben habe; dass er fleissig sei im Fasten und im Gebet, dass er warm sei in der Liebe Christi; dass er demüthig sei und geduldig und mässig; und dass sein Wort milde und angenehm sei; und dass seine Gesinnung rein ²⁾ sei gegen jedermann; und dass er seine Worte rede mit der Wage; und dass er seinem Munde einen Zaun mache vor den boshaften Worten; und dass er von sich fern halte das vorlaute Lachen; und dass er nicht den Schmuck der Kleider liebe und weiter nicht den seines Haares, dass er es nicht lang wachsen lasse und es schmücke; dass er sich nicht mit wohlriechenden Oelen salbe, ziemet ihm; und dass er nicht bei Gastmählern liege. Und es ziemet ihm, dass er sich nicht in geschmückte Gewänder kleide, und dass er nicht wage an den Wein zu gerathen; und dass er den Hochmuth von sich fern halte, und es ziemet ihm, dass er nicht nach geschmückten Kleidern sehe, und dass er nicht Mäntel trage; und dass er die falsche Zunge von sich fern halte; und dass Hass und Streit bei

1) Hier ist im syrischen Text eine Zeile verrückt worden; für ⲛⲁⲛⲁⲛⲁ das der syrische Text hat, ist ⲛⲁⲛⲁ zu lesen.

2) oder billig, gerecht.

ihm keinen Eingang finde ¹⁾); und dass er die falschen Lippen ablege; und dass er Worte, die über einen Menschen gesagt werden, wenn der, über den sie gesprochen werden, nicht in der Nähe ist, nicht anhöre und nicht annehme, bevor er geprüft hat, damit er nicht sündige. Die Spottsucht ist ein verhasster Fehler, und man soll sie nicht in seinem Herzen aufkommen lassen; und dass er keine Zinsen zuschlage und nehme; und dass er den Geiz nicht liebe; dass er Unrecht leide und nicht Unrecht thue; dass er ferner Streit von sich fern halte, dass er Fabelreden nicht führe; dass er nicht jemand verspötte, der sich von seinen Sünden bekehrt hat; dass er nicht seinen Bruder verlache, der da fastet; und dass er nicht den, der nicht fasten kann, beschäme. Wo er angenommen wird, soll er ermahnen, wo man ihn nicht annimmt, soll er seine Ehre wahren ²⁾. Wenn sein Wort angenommen wird, soll er reden, wenn nicht, soll er schweigen. Wegen seines Bauches mache er nicht seine Seele verächtlich durch seine Bitten. Dem, der Gott fürchtet, offenbare er sein Geheimniss, und vor dem Bösen nehme er sich in Acht. Nach einem bösen Mann soll er nicht reden, und auch nicht nach einem, der ihn hasst, dass er nicht in Streit gerathe und dieser ihn nicht ganz hasse. Wenn er ihn um des Guten willen hasst, so soll er noch zunehmen im Guten, und um des Hasses willen soll er sich nicht grämen. Wenn er hat und gibt den Armen, soll er sich freuen. Wenn er nicht hat, soll er nicht traurig sein. Mit einem bösen Menschen soll er keinen Verkehr haben und mit einem schandbaren Mann soll er nicht reden, damit er nicht sich selbst in Schande begeben. Mit einem gotteslästerlichen Menschen soll er sich nicht disputiren, damit sein Herr nicht wegen ihm gelästert werde. Von Verleumdung soll er fern bleiben, und sie sollen sich nicht unter einander zu gefallen suchen durch schmeichlerische Worte. Dieses ziemt sich für die Einsiedler, für diejenigen, welche das himmlische Joch auf sich genommen haben und Jünger Christi sind; denn also gebühret es den Jüngern Christi, dass sie ihrem Meister Christus ähmlich seien.

§ 9. Lasset uns ein Vorbild nehmen, mein Lieber, an unserem Erlöser, der, da er reich war, arm geworden ist, und da

1) Wörtlich: an ihm vorübergehe. — 2) Wörtlich: soll er seine Ehre erkennen.

er hoch war, seine Majestät erniedrigt hat, und da seine Wohnung in der Höhe war, nicht hatte, wo er sein Haupt hinlege ¹⁾, und er, der auf den Wolken kommen soll, ritt auf einem Esel und kam nach Jerusalem. Und da er Gott war, der Sohn Gottes, nahm er Knechtsgestalt an. Und da er die Ruhe war für alle die Mühseligen, nahm er auf sich die Mühsal des Weges. Und da er die Quelle war, die den Durst stillt, dürstete er und bat um Wasser zum trinken. Und da er die Speise war und unseren Hunger stillte, hungerte er, da er in die Wüste ging und versucht wurde. Und da er der Wächter war, der nicht schlief, schlief und schlummerte er im Schiff mitten im Meer. Und da er bedient wurde in der Wohnung seines Vaters, wurde er von Menschenhänden bedient. Und da er der Arzt war aller kranken Menschen, wurden ihm Nägel in seine Hände geschlagen. Und da sein Mund nur Gutes hervorbrachte, gaben sie ihm Galle zu essen. Und da er keinem Menschen schadete und wehe that, erlitt er Schläge und erduldete Verhöhnung. Und da er zum Leben erweckte alle Verstorbenen, gab er sich selbst hin in den Tod am Kreuz. Alle diese Erniedrigung zeigte unser Erlöser an sich selbst. So lasset uns nun, meine Lieben, auch uns selbst erniedrigen. Unser Herr kam aus seiner Natur, und ging in unsere Natur. Lasset uns hoffen in unserer Natur, dass er am Tag des Gerichts uns theilhaftig macht seiner Natur.

§ 10. Unser Herr nahm von uns ein Pfand und ging; und liess uns ein Pfand von dem Seinen und wurde erhöht; Er, der nichts bedurfte, wurde wegen unserer Bedürftigkeit also erfunden. Das Unserige war ja das Seinige, auch von Anfang an; wer aber würde uns von dem Seinigen geben? Es ist nämlich wahr, was uns unser Herr verheissen hat ²⁾: Wo ich bin, da werdet ihr auch sein. Da das, was er von uns empfangen hat, bei ihm in Ehren und die geflochtene Krone auf seinem Haupte ist, so gebühret uns auch, dass wir das Seinige, das wir empfangen haben, ehren. Das Unserige ehret er bei sich nicht nach unserer Natur; lasset uns das Seinige ehren nach seiner eigenen Natur. Wenn wir ihn aber ehren, werden wir kommen zu ihm, der da empfangen hat und emporgestiegen ist; und wenn wir ihn verachten, wird er von uns nehmen, was er uns

1) Matt. 8, 20. — 2) Joh. 14, 3.

gegeben hat; und wenn wir sein Pfand verweigern, so wird er dort das Seinige wegnehmen; und was er uns verheissen hat, wird er uns versagen. Lasset uns den Sohn des Königs, der bei uns ist, herrlich erheben, denn er sei als Geißel an seiner Statt von uns gehalten. Wer den Sohn des Königs in Ehren hält, findet von dem König viele Geschenke. Das Unserige, das bei ihm ist, sitzt in Ehre, und die Krone ist um sein Haupt geflochten: und er hat ihn gesetzt neben den König. Und wir, die wir arm sind, was sollen wir dem Königssohn thun, der bei uns ist? Er bedarf nichts von uns, als dass wir ihm unsern Tempel schmücken, damit er, wenn die Zeit erfüllet ist und er zu seinem Vater geht, er ihm von uns rühmend erzähle, weil wir ihn geehrt haben. Da er zu uns kam, hatte er nichts von dem Unserigen und auch wir hatten nichts von dem Seinigen, obgleich die Naturen ihm und seinem Vater gehörten. Denn da Gabriel der seligen Maria, die ihn gebar, die Verkündigung brachte, nahm er das Wort aus der Höhe und kam, und ¹⁾ das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns. Und da er ging zu dem, der ihn gesandt hatte, ging er und nahm mit sich, was er nicht gebracht hatte; wie der Apostel sagt ²⁾: Er führte uns hinauf und versetzte uns zu sich in den Himmel. Und da er zu seinem Vater gegangen war, sandte er uns seinen Geist und sprach zu uns ³⁾: Ich bin bei euch, bis die Welt beendet ist. Christus nämlich sitzt zur Rechten seines Vaters, und Christus wohnet zugleich in den Menschenkindern; er ist theilhaftig der Weisheit seines Vaters in die Höhe und in die Tiefe; und er wohnet bei Vielen, da Er doch nur Einer ist und bei den Gläubigen hin und her, weil sie von ihm stammen; und er wird dadurch nicht vermindert, wie geschrieben steht ⁴⁾: Er hat ihn unter viele vertheilt. Und obgleich er unter viele vertheilt ist,

1) Joh. 1, 14. — 2) Ephes. 2, 6.

3) Matt. 28, 20. Ebenso in der Wortstellung und Abkürzung S. 484, 3 (Wright) nur statt: ܠܗܘܢ ܕܡܝܢ ܗܝܘܢܐ, bis die Welt beendet ist, heisst es dort ܠܗܘܢ ܕܡܝܢ ܗܝܘܢܐ, bis ans Ende der Welt. Pesch. übereinstimmend mit dem griech. Text: ܐܢܐ ܥܝܬܝܢ ܒܝܚܝܘܬܝ ܕܡܝܢ ܗܝܘܢܐ ܕܡܝܢ ܗܝܘܢܐ. Syr. Cur. fehlt.

4) Jesaia 53, 12.

so sitzt er zur Rechten seines Vaters, und er ist in uns und wir in ihm; wie er gesagt hat ¹⁾: Ihr seid in mir und ich in euch. Und an einer anderen Stelle sagt er ²⁾: Ich und der Vater sind eins.

§ 11. Und wenn nun jemand, dessen Erkenntniß zu klein ist, um es zu verstehen, hierüber streiten wollte und sagen: Wenn Christus Einer ist und Einer sein Vater, wie wohnt Christus und sein Vater in gläubigen Menschenkindern? Und wie sind gerechte Menschenkinder Tempel Gottes, und wie wohnt Er in ihnen? Wenn es also sich so verhält und zu einem jeden der gläubigen Menschenkinder ein Christus kommt, und Gott, der in Christus ist, wenn es sich also verhält, so sind viele Götter und unzählige Christus? So höre, mein Lieber, die Widerlegung, wie sie sich für dieses Wort gebührt. Aus der sichtbaren Welt nehme die Lehre, wer also spricht. Denn jedermann weiss, dass die Sonne am Himmel befestigt ist, und dass ihre Strahlen auf der Erde verbreitet sind, und es kommt von ihr in viele Thüren und in die Fenster der Häuser; und wo ein Sonnenstrahl hinfällt, auch wenn es nur eine Hand breit wäre, wird er Sonne genannt, und wenn er an viele Ort fällt, wird er also genannt; und die Sonne selbst ist am Himmel. Wenn es sich nun also verhält, gibt es dann viele Sonnen? Und auch des Wassers des Meeres ist viel, und wenn du eine Schale davon nimmst, so wird es Wasser genannt, und wenn du es in 100 Gefässe vertheilst, so wird es mit Namen Wasser genannt. Und auch wenn du Feuer anzündest an einem Feuer an vielen Orten, so wird das, wovon du genommen und angezündet, nicht vermindert, und es wird mit einem Namen Feuer genannt, und es führt nicht, weil du es an vielen Orten vertheilt hast, viele Namen. Und wenn du Staub von der Erde nimmst und ihn an viele Orte wirfst, so wird der Staub nicht vermindert, und du kannst ihn auch nicht mit vielen Namen nennen. Ebenso auch Gott und sein Christus, obgleich sie einer sind, wohnen sie doch in vielen Menschenkindern: und sie selbst sind im Himmel und sind um nichts vermindert, da sie (doch) in vielen wohnen; wie die Sonne am Himmel um nichts vermindert wird, da sie ihre Kraft auf Erden sendet. Sie ist eine, wie auch die Kraft Gottes nicht

1) Joh. 14, 20. — 2) Joh. 10, 30.

eine vielfache ist; denn auch die Sonne ist durch die Kraft Gottes geschaffen. Weiter erinnere ich dich, mein Lieber, auch an das, was geschrieben steht. Denn also steht geschrieben: Da es dem Mose zu schwer wurde, das Heer allein zu führen, sprach zu ihm der Herr ¹⁾: Siehe, ich nehme von dem Geist, der auf dir ist, und gebe ihn 70 betagten Männern von Israel. Und obgleich er von dem Geist des Mose nahm, und 70 Männer von ihm erfüllt wurden, so entbehrte Mose doch nichts, oder ist sein Geist als solcher bekannt, dem etwas fehlte? Und auch der selige Apostel sagt: Gott vertheilte von dem Geiste seines Christus und sandte ihn in die Propheten. Und Christus wurde um nichts geschädigt, weil ihm sein Vater den Geist nicht nach Mass gegeben hatte. In diesem Sinn kannst du zustimmen, dass Christus in den gläubigen Menschenkindern wohnt; da Christus um nichts geschädigt wird, wenn er in vielen vertheilt ist. Denn von dem Geiste Christi haben die Propheten empfangen, jeder von ihnen nach dem Masse, als er tragen konnte, und von dem Geiste Christi wiederum ist jetzt ausgegossen auf alles Fleisch, und es weissagen die Söhne und Töchter, die Greise und die Jünglinge, die Knechte und Mägde. Und von Christo ist ein Theil in uns, und Christus ist im Himmel zur Rechten seines Vaters, und Christus hat den Geist nicht nach Mass empfangen, sondern sein Vater liebt ihn, und er hat Alles in seine Hände gegeben, und über seinen ganzen Schatz hat er ihn zum Herrn eingesetzt. Denn Johannes sagt ²⁾: Nicht nach Mass hat der Vater den Geist seinem Sohne gegeben, sondern er liebt ihn und hat ihm Alles in seine Hände übergeben. Und auch unser Herr spricht ³⁾: Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Wiederum sagt er ⁴⁾: Der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben. Und auch der Apostel sagt ⁵⁾: Alles ist Christo unterthan ausser seinem Vater, der ihm Alles unterthan gemacht hat, und wenn ihm von seinem Vater Alles unterthan gemacht ist, dann ist auch er Gott seinem Vater unterthan, der ihm alles unterthan gemacht hat. Und Gott ist Alles in Allem, und in jedem Menschen.

1) Num. 11, 17. — 2) Joh. 3, 34. $\sigma\tilde{\nu}\nu$, das Aphr. wie Ephr. Com. 105 zusetzt, fehlt in Pesch. und Syr. Cur. — 3) Matt. 11, 27. — 4) Joh. 5, 22. — 5) 1. Cor. 15, 27. 28.

§ 12. Ueber Johannes bezeugt unser Herr, dass er der grösste ist unter den Propheten; und doch hat er den Geist nach Mass empfangen; denn nach dem Masse, nach welchem Elia empfangen hatte, hat auch Johannes den Geist empfangen. Und wie Elia in der Wüste wohnte, also auch führte den Johannes der Geist Gottes, und er wohnte in der Wüste, auf Bergen und in Höhlen. Den Elia speisten die Vögel, und Johannes ass geflügelte Heuschrecken; Elia war mit einem Gewande von Fell um seine Lenden umgürtet, und Johannes war mit einem ledernen Gürtel um seine Lenden gegürtet. Den Elia verfolgte Isebel; und den Johannes verfolgte Herodias. Elia tadelte den Ahab, und Johannes mahnte den Herodes. Elia theilte den Jordan, und Johannes öffnete die Taufe. Des Elia Geist ruhte doppelt auf Elisa. Und Johannes legte seine Hand auf unsern Erlöser, und dieser empfing den Geist ohne Mass. Elia öffnete den Himmel und stieg hinauf, und Johannes sah den Himmel geöffnet und den Geist Gottes, der herabkam und auf unserem Erlöser ruhte. Elisa empfing den Geist des Elia in doppeltem Masse, und unser Erlöser empfing den des Johannes und den des Himmels. Elisa empfing den Mantel des Elia; und unser Erlöser die Auflegung der Priesterhände. Elisa machte Oel aus Wasser, und unser Erlöser machte Wein aus Wasser; Elisa sättigte mit wenigem Brot nur 100 Mann, und unser Erlöser sättigte mit wenigem Brot 5000 Mann, ausser den Kindern und Frauen. Elisa reinigte den Naeman vom Aussatz, und unser Erlöser reinigte die Zehne. Elisa fluchte den Knaben, und sie wurden von Bären verzehrt, und unser Erlöser segnete die Kinder. Den Elisa verspotteten die Knaben, und unsern Erlöser priesen die Kinder mit Hosianna. Elisa verfluchte seinen Schüler Gehasi, und unser Erlöser fluchte seinem Jünger Judas und segnete alle seine übrigen Jünger. Elisa machte nur Einen Verstorbenen lebendig, und unser Erlöser machte 3 lebendig. Elisa weckte einen Verstorbenen zum Leben durch seine Gebeine, und unser Erlöser, da er in die Unterwelt herabfuhr, machte viele lebendig und liess sie auferstehen. Und viele sind der Zeichen, die Christi Geist gethan hat, von welchem die Propheten empfangen haben.

§ 13. Deshalb, mein Lieber, haben auch wir von dem Geiste Christi empfangen, und Christus wohnt in uns, wie geschrieben steht, dass der Geist durch den Mund des Propheten

Natur, und das Bewusstsein wird von ihm genommen. Wer den Geist Christi in Reinheit bewahrt, über den spricht dieser, wenn er zu Christo kommt, also: der Leib, zu dem ich gekommen bin, und der mich angezogen hat aus dem Wasser der Taufe, hat mich in Heiligkeit bewahrt. Und der heilige Geist ermahnt Christum, dass er den Leib, der ihn rein bewahrt hat, auferwecke, und der Geist bittet, dass er wieder mit ihm vereinigt¹⁾ werde, dass der Leib auferstehe in Herrlichkeit. Und von demjenigen Menschen, der den Geist aus dem Wasser empfängt und ihn betrübt, von dem geht er wieder aus, ehe dieser gestorben ist, und geht zu seiner Natur bei Christo und verklagt bei ihm den Menschen, der ihn betrübt hat. Und wenn die Zeit da ist, dass das Ende gekommen ist, und wenn die Zeit der Auferstehung nahe ist, dann nimmt der heilige Geist, der in Reinheit bewahrt ist, grosse Kraft von seiner Natur und kommt vor Christus her und stehet an der Thür der Gräber, wo die Menschen begraben sind, die ihn in Reinheit bewahrt haben, und wartet auf den Ruf. Und wenn die Engel die Thüren des Himmels öffnen vor dem Könige, alsdann ruft das Horn und die Posaunen erschallen, und der Geist, der auf den Ruf wartet, höret es, und eilends öffnet er die Gräber und erwecket die Leiber, und was in ihnen begraben ist und bekleidet ihn mit Herrlichkeit, die mit ihm kommt, und er (der Geist) ist inwendig in der Auferstehung des Leibes, und die Herrlichkeit dienet von aussen zum Schmuck des Leibes, und der natürliche Geist wird in den himmlischen Geist verschlungen und der ganze Mensch gehört²⁾ dem Geiste, da sein Leib in ihm ist. Und der Tod ist verschlungen in das Leben, und der Leib ist verschlungen in den Geist, und der Mensch fliegt (getragen) von dem Geiste dem Könige entgegen und empfängt ihn mit Freude, und Christus hat sein Wohlgefallen an der Güte des Leibes, der den Geist rein bewahrt hat. Und das ist der Geist, mein Lieber, welchen die Propheten empfangen haben und ebenso auch wir. Und er wird nicht allezeit gefunden bei denen, die ihn empfangen haben, sondern bald geht er zu dem, der ihn gesandt hat, bald kommt er zu dem, der ihn empfangen hat. Höre auf das, was unser Herr sagt³⁾: Verachtet nicht einen von diesen

1) Wörtlich: „dass er hinzugefügt werde“. — 2) *ἑνωθήσεται*; könnte auch übersetzt werden: Ist geistlich. — 3) Matt. 18, 10.

Kleinen, die an mich glauben, denn ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters. Dieser Geist gehet allezeit und stehet vor Gott und siehet sein Angesicht, und wer den Tempel verletzt, darinnen er wohnt, den verklagt er vor Gott. Ich will dich lehren, was (darüber) geschrieben steht, dass der Geist nicht allezeit gefunden wird bei denen, die ihn empfangen haben. Denn also steht geschrieben: Von Saul wich der heilige Geist, den er empfangen hatte, da er gesalbt wurde, weil er ihn betrübt hatte, und es schickte ihm Gott statt seiner einen Geist der Anfechtung. Und da er von dem bösen Geiste geängstigt wurde, schlug David die Cither, und es kam der heilige Geist, den David empfangen hatte, da er gesalbt wurde, und es floh vor ihm der böse Geist, der Saul gequält hatte. Und es wurde der heilige Geist, den David empfangen hatte, nicht allezeit bei ihm gefunden; wenn er die Cither schlug, alsdann kam er. Denn wenn er allezeit bei ihm gewesen wäre, so hätte er ihn auch nicht an dem Weibe des Uria sich verstündigen lassen. Denn da er betete um seiner Sünde willen und seine Thorheiten vor Gott bekannte ¹⁾, sprach er also: Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir. Und auch von Elisa steht geschrieben ²⁾, dass, wenn er die Cither schlug, alsdann der heilige Geist zu ihm gekommen sei; und dann habe er geweissagt und gesprochen: So spricht der Herr: Ihr werdet nicht Wind noch Regen sehen, und doch soll an diesem Bach Cisterne neben Cisterne gegraben werden. Und auch da die Schilumitin zu ihm kam wegen ihres Sohnes, der gestorben war, sprach er also zu ihr ³⁾: Der Herr hat es vor mir verborgen und hat es mir nicht mitgetheilt. Und da der König von Israel zu ihm sandte, dass er ihn tödten liesse, machte es ihm der Geist kund, ehe der Bote zu ihm kam, und er sprach ⁴⁾: Siehe, dieser Sohn des Frevels hat gesandt, dass er mein Haupt nehme. Und er theilte ihm ferner mit das fruchtbare Jahr, das in Samaria darnach war. Wiederum aber that es ihm der Geist kund, als Gechasi das Geld gestohlen hatte und es verheimlichte.

§ 14. Deshalb, mein Lieber, wenn der heilige Geist von einem Menschen, der ihn empfangen hat, weicht, dann kämpft, bis er wieder zu ihm kommt, der Satan mit diesem Menschen, damit er ihn zu Fall bringe, und der heilige Geist ganz von ihm

1) Ps. 51, 11. — 2) 2 Kön. 3, 15—17. — 3) 2. Kön. 4, 27. — 4) 2. Kön. 6, 32.

weiche. Denn sobald der Geist bei dem Menschen ist, fürchtet sich der Satan ihm zu nahen. Und siehe, mein Lieber, dass auch unser Herr, der von dem Geiste geboren ist, nicht versucht ward von dem Satan, bis er den Geist der Taufe ¹⁾ empfing aus der Höhe; alsdann führte ihn der Geist hinaus, dass er von dem Satan versucht würde. Diese Art hat aber der Mensch, dass er zu der Stunde, da er aufgeregt ist in seiner Seele, in dem Geiste nicht warm ist, und wenn seine Seele in die Sorgen dieser Welt verfällt, so wisse er, dass der Geist nicht bei ihm ist: er stehe auf, bete und wache, dass der Geist Gottes zu ihm komme, damit er von dem Feinde nicht besiegt werde. Der Dieb aber bricht nicht in das Haus ein, bis er sieht, dass der Herr ausgegangen ist. Ebenso auch der Satan kann nicht diesem Hause nahen, welches unser Leib ist, bis der Geist Christi von demselben ausgezogen ist. Und wisse aber, mein Lieber, dass der Dieb nicht weiss, ob der Herr des Hauses darinnen ist oder nicht; sondern zuvor horcht und sieht er, ob er die Stimme des Hausherrn höre, der darin ist und spricht: Ich habe einen Weg zu machen. Und wenn er forscht und sieht, dass der Hausherr ausgegangen ist, sein Geschäft zu besorgen, alsdann kommt der Dieb und bricht in das Haus ein und stiehlt. Wenn er aber die Stimme des Hausherrn hört, welche seine Hausgenossen wach hält und ihnen befiehlt, dass sie wachen sollen und das Haus behüten und zu ihnen spricht: Auch ich bin in dem Hause, alsdann fürchtet sich der Dieb und flieht, damit er nicht ergriffen und gefangen wird. Also hat auch der Satan nicht Vorauswissen, dass er wisse und sehe, wann der Geist ausgegangen ist, und komme den Menschen zu berauben, sondern auch er horcht, beobachtet und gehet vorüber, ob er aber höre von dem Menschen, in welchem Christus wohnet, dass er schandbare Worte sagt, oder dass er erzürnt ist, streitet oder zankt. Alsdann weiss der Satan, dass Christus nicht bei ihm ist, und kommt und führt in ihm seinen Willen aus. Denn Christus wohnt in den Ruhigen und Demüthigen und in ihnen bleibt er, in denen, welche sich vor seinem Worte fürchten; wie er sagt in den Propheten ²⁾: Auf wen anders soll ich sehen und in ihm wohnen, als in den Ruhigen und Demüthigen, und in denen, die sich fürchten vor

1) A: Bis er den Geist durch die Taufe empfing. — 2) Jes. 66, 2.

meinem Wort. Und unser Herr sagt ¹⁾: Wer in meinen Geboten wandelt und meine Liebe bewahrt, zu dem kommen wir und machen Wohnung bei ihm. Und wenn er aber hört von einem Menschen, dass er wacht und betet und an das Gesetz seines Herrn denkt Tag und Nacht, alsdann wendet er sich von ihm, denn er weiss, dass Christus bei ihm ist. Und wenn du aber sprichst: Wie ist der Satan beschaffen, dass er mit vielen kämpft? so höre aber und lass dich belehren daraus, woraus ich dich oben belehrt in Bezug auf Christus, dass er sich unter Viele vertheilt und doch nicht vermindert wird. Denn ein Haus, durch dessen Fenster ein wenig Sonne hereinkommt, erleuchtet diese ganz, und ein Menschenkind, in welches ein Wenig vom Satan hineinkommt, das ist ganz dunkel. Höre, was der Apostel sagt ²⁾: Wenn der Satan sich in einen Engel des Lichts verwandelt, so ist es keine grosse Sache, wenn auch seine Diener sich in Diener der Gerechtigkeit verwandeln. Und unser Herr wiederum sagt zu seinen Jüngern ³⁾: Siehe, ich habe euch die Herrschaft gegeben, dass ihr das Heer des Feindes niedertretet. Und die Schriften lehren, dass er ein Heer hat und auch Diener. Und auch Hiob sagt über ihn, dass Gott ihm gemacht hat, Krieg zu bereiten. Diese seine Diener nun schickt er aus in die Welt, Krieg zu bereiten. Uebrigens wisse, dass er nicht offen kämpft, denn Gott hat die Herrschaft über ihn gegeben seit der Ankunft unsers Erlösers; sondern er raubt und stiehlt nur.

§ 15. Ich will dich aber, mein Lieber, über das Wort belehren, das der Apostel gesprochen hat, in welchem die Lehren, welche Gefässe des Bösen sind, welche Lügen lehren, widerlegt werden. Der Apostel sagt nämlich ⁴⁾: Es gibt einen seelischen Leib und es gibt einen geistlichen Leib. Also steht nämlich geschrieben: der erste Adam war in einer lebendigen Seele, und der zweite Adam war der lebendigmachende Geist, und sie sagen, dass zwei Adam gewesen seien, und er sagt ⁵⁾, dass wie wir das Bild des Adam, der von der Erde stammt, angezogen haben, so sollen wir das Bild des Adam, der vom Himmel stammt, anziehen. Der Adam nämlich, der von der Erde stammt, ist der, welcher gesündigt hat, und der Adam, der vom Himmel stammt,

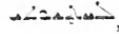
1) Joh. 14, 23. — 2) 2. Cor. 11, 15. — 3) Luc. 10, 19. — 4) 1. Cor. 15, 44. Vgl. S. 107 Anm. 5. — 5) 1. Cor. 15, 49.

ist unser Erlöser, unser Herr Jesus Christus. Diejenigen nun, welche den Geist Christi empfangen haben, sind ähnlich dem himmlischen Adam, welcher ist unser Erlöser, unser Herr Jesus Christus, weil das Seelische ¹⁾ in das Geistliche verschlungen ist, wie ich dir oben geschrieben habe. Der Mensch aber, der den Geist Christi betrübt, bleibt bei der Auferstehung in der Seele, weil der himmlische Geist nicht bei ihm ist, dass das Seelische in ihn verschlungen werden könnte, sondern wenn er aufersteht, bleibt er in seiner Natur, da er vollständig los ist vom Geiste; weil er den Geist von sich heruntergerissen hat, wird er in grosse Nacktheit hingegeben. Und derjenige, welcher den Geist gehört hat und in dem dieser in Reinheit bewahrt worden ist, den wird der heilige Geist an diesem Tage bewahren. Und er ist ganz von Geist und wird nicht nackt erfunden; wie der Apostel sagt ²⁾: O dass wir doch, wenn wir uns kleiden, nicht nackt erfunden werden. Und wiederum sagt er ³⁾: Wir werden alle entschlafen, aber bei der Auferstehung werden wir nicht alle verwandelt werden. Und wiederum sagt er ⁴⁾: Dieses Sterbliche soll anziehen das Unsterbliche und dieses Verwesliche das Unverwesliche. Wenn aber dieses Sterbliche das Unsterbliche angezogen hat und dieses Verwesliche das Unverwesliche, alsdann wird erfüllt das Wort, das geschrieben steht: Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Wiederum sagt er ⁵⁾: Plötzlich in einem Augenblick werden die Todten auferstehen unverweslich; und wir werden verwandelt werden; und diejenigen, welche verwandelt werden, werden anziehen das Bild des himmlischen Adam und werden geistlich sein; und diejenigen, welche nicht verwandelt werden, bleiben in ihrem seelischen Wesen, in der Natur der Schöpfung, des Adam, der von Staub ist, und bleiben in ihrer Natur unten auf Erden. Und alsdann werden die Himmlischen in den Himmel entrückt, und der Geist, den sie angezogen, trägt sie, und sie ererben das Reich, das ihnen bereitet war von Anfang an. Und die Seelischen bleiben auf Erden durch die Schwere ihrer Leiber, und sie wenden sich zur Hölle und dort ist Weinen

1) Siehe S. 107 Anm. 5. — 2) 2. Cor. 5, 3. — 3) 1. Cor. 15, 51. Pesch.: $\text{πάντες μὲν οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγθήσόμεθα}$; text. graec.: *Πάντες μὲν οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγθήσόμεθα*. — 4) 1. Cor. 15, 53. 54. — 5) 1. Cor. 15, 52.

und Zähneklappen. Das habe ich geschrieben zur Mahnung für mich selbst und für dich, mein Lieber. Nun liebe die Jungfräulichkeit, das himmlische Loos, die Gemeinschaft der Engel des Himmels. Denn es gibt nichts, was ihr gleicht. Und in denen, welche also sind, wohnt Christus; die Zeit des Sommers naht und der Feigenbaum treibt Blätter und die Schnitter gehen aus. Die Zeichen, welche unser Erlöser gegeben hat, fangen an sich zu erfüllen. Denn er sagt ¹⁾: Es wird ein Volk gegen das andere aufstehn und ein Königreich gegen das Andere. Und es wird sein Hungersnoth und Pestilenz und Schrecken vom Himmel. Und siehe, das Alles erfüllt sich in unsern Tagen. Nun lies dieses, was ich dir geschrieben habe, du und die Brüder, die Söhne des Bundes, diejenigen, welche die Jungfräulichkeit lieben. Und vor den Spöttern hüte dich. Denn wer spottet und höhnet über seinen Bruder, über dem erfüllt sich das Wort, das geschrieben steht im Evangelium, da unser Herr Rechenschaft fordern wollte von den Geizigen und von den Pharisäern; es steht nämlich geschrieben ²⁾, dass sie, weil sie das Geld liebten, über ihn spotteten. Und auch jetzt spotten alle diejenigen, welche es nicht erfüllen, darüber. Du aber lies und lerne es, und sei fleissig zum Lesen und zum Thun, und das Gesetz Gottes sei dein Gedanke allezeit. Und wenn du diesen Brief gelesen hast, bei deinem Leben, mein Lieber, stehe auf und bete und gedenke meiner ³⁾ Sünde in deinem Gebet.

Zu Ende ist die Unterweisung von den Bundesbrüdern.

1) Luc. 21, 10. 11. — 2) Luc. 16, 14. — 3) A liest statt , meiner Sünde, , meines Fleisses.

Die Unterweisung von der Busse¹⁾.

Siegreich²⁾ ist einer allein von den Geborenen, die mit dem Leib sich umkleidet haben: Das ist unser Herr Jesus Christus: wie er von sich selbst bezeugt; er sagt nämlich³⁾: Ich habe die Welt überwunden. Und auch der Prophet bezeugt über ihn⁴⁾: Er hat keine Sünde gethan, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden worden. Und der selige Apostel sagt⁵⁾: Er hat den, der von keiner Sünde wusste, unseretwegen⁶⁾ zur Sünde gemacht⁷⁾. Und wie anders machte er ihn zur Sünde, als dadurch, dass er die Sünde auf sich nahm, da er sie doch nicht gethan hatte, und sie an sein Kreuz heftete. Wiederum sagt der Apostel⁸⁾: Es sind viele, die da in der Rennbahn laufen, aber einer nur empfängt die Krone. Es ist ausserdem keiner unter den Söhnen Adams, der sich in den Kampf begeben hätte, ohne dass er geschlagen und verwundet worden wäre. Denn die Sünde herrschte, seitdem Adam das Gebot übertreten hatte, und von Vielen wurde sie geschlagen, und viele schlug sie und viele tödtete sie. Und niemand von Vielen konnte sie tödten, bis unser Erlöser kam und sie auf sich nahm und an sein Kreuz heftete. Und auch

1) Nach B wörtlich: Von den sich Bekehrenden. Nach A: Von der Busse.

2) Das syrische ܘܫܘܪܝܘܬܝܢ bedeutet „unschuldig“ und „siegreich“, beide Bedeutungen sind an sich hier möglich. Letztere ist vorzuziehen mit Rücksicht auf das zuerst citirte Wort des Herrn Joh. 16, 33.

3) Joh. 16, 33. — 4) Maleach. 2, 6. — 5) 2. Cor. 5, 21. — 6) A: euretwegen.

7) A fügt hinzu: Dass ihr würdet in ihm die Gerechtigkeit vor Gott. Während die Pesch. mit dem griech. Text die 1. Person plur. hat, finden wir hier bei Aphr. die 2. Person. Ferner hat Aphr. statt des Genitivs der Pesch. ܘܫܘܪܝܘܬܝܢ ܘܫܘܪܝܘܬܝܢ, die Gerechtigkeit Gottes, den Dativ ܘܫܘܪܝܘܬܝܢ ܘܫܘܪܝܘܬܝܢ, die Gerechtigkeit für, vor Gott.

8) 1. Cor. 9, 24.

da sie ans Kreuz geheftet war, blieb ihr Stachel, und sie verwundet viele, bis das Ende kommt und ihr Stachel abgebrochen wird. Für alle Schmerzen gibt es Arzneien, und sie werden geheilt, wenn ein weiser Arzt sie findet. Und für die, welche in unserem Kampfe verwundet werden, ist die Arznei die Busse. Wenn sie diese auf ihre Wunden legen, so werden sie geheilt.

O ihr Aerzte, Schüler unseres weisen Arztes, nehmet euch diese Arznei, damit ihr mit derselben die Wunden der Kranken heilet. Denn wenn die Krieger, die in der Schlacht von denen, mit denen sie gekämpft haben, verwundet worden sind, einen weisen Arzt finden, so denkt dieser über ihre Heilung nach, dass er die Verwundeten heile. Und wenn der Arzt den, der in der Schlacht verwundet worden ist, geheilt hat, empfängt er Geschenke und Auszeichnung von dem König. So, mein Lieber, muss man dem, der sich in unserem Kampf abmüht, und über den der Feind kommt und ihn schlägt, die Busse als Arzneimittel geben, wenn die Reue des Verwundeten gross ist. Denn Gott verwirft nicht die, welche sich bekehren. Der Prophet Hese-kiel sagt nämlich ¹⁾: Ich habe kein Wohlgefallen am Tode des gestorbenen Sünders, sondern dass er sich bekehre von seinem bösen Wesen und lebe.

Denn wer in der Schlacht verwundet worden ist, schämt sich nicht, sich den Händen eines weisen Arztes zu übergeben, weil ihn die Schlacht überwunden und geschlagen. Und wenn er geheilt ist, verwirft ihn der König nicht, sondern zählt und rechnet ihn zu seinem Heere. So soll sich (auch) ein Mensch, den der Satan verwundet hat, nicht schämen, seine Sünde zu bekennen, sie zu lassen und sich als Arznei die Busse zu erbitten. Denn wer sich schämt, seine Wunde zu zeigen, bekommt den Krebs, und über seinen ganzen Leib kommt der Schaden. Und wer sich nicht schämt, dessen Wunde wird geheilt, und er kehrt wieder zurück, um sich in den Kampf zu begeben. Und wer sich den Krebs zugezogen hat, kann nicht wieder geheilt werden, und die Rüstung, die er abgelegt hat, nicht wieder anziehen. So kann auch der, welcher in unserem Kampf besiegt worden ist, wieder geheilt werden, wenn er spricht: „Ich habe gesündigt“, und um Busse bittet. Und wer sich schämt, kann nicht geheilt

1) Ezech. 18, 23; 23, 11.

werden, weil er seine Wunden dem Arzt nicht zeigen will, der zwei Denare empfangen hat, um damit alle Verwundeten zu heilen ¹⁾. Und auch ihr, o Aerzte, ihr Schüler unseres herrlichen Arztes, sollt die Heilung nicht verweigern dem, der der Heilung bedarf. Wer euch seine Wunden zeigt, dem gebt als Arznei die Busse. Und wer sich schämt, seinen Schmerz zu zeigen, den ermahnet, dass er ihn vor euch nicht verberge. Und wer ihn euch offenbart, den stellt nicht blos, damit seinetwegen nicht auch die Unschuldigen für schuldig gehalten werden von den Hassern und Feinden. Denn der Schlachtreihe, in welcher Todte gefallen sind, wird dies als Niederlage aller angerechnet von den Feinden. Und wenn solche, die verwundet sind, unter ihnen gefunden werden, so heilen diejenigen, welche nicht verwundet sind, ihre Schmerzen, und offenbaren sie nicht ihren Feinden. Wenn sie aber jedermann es mittheilen, dann zieht sich das ganze Heer einen schlechten Namen zu, und auch der König, der Führer des Heeres, zürnt denen, die sein Heer blosgestellt haben, und sie werden von ihm mit Schlägen geschlagen, die härter sind als diejenigen, welche die in der Schlacht Verwundeten erlitten haben. Wenn aber diejenigen, welche verwundet worden sind, ihre Wunden nicht offenbaren wollen, dann verdienen die Aerzte keinen Tadel dafür, dass sie die Kranken, die verwundet worden sind, nicht geheilt haben. Und wenn diejenigen, welche verwundet worden sind, ihre Schmerzen verheimlichen wollen, so können sie keine Rüstung mehr anziehen, weil sie sich den Krebs zugezogen haben an ihren Leibern. Und wenn sie den Krebs haben, und wagen dennoch die Rüstung anzuziehen, indem sie sich in den Krieg begeben, dann macht ihnen die Rüstung heiss, und ihre Wunden werden stinkend und faul, und sie müssen sterben. Und wenn diejenigen, vor denen sie ihre Wunden verborgen haben, ihre Leichname finden, dann spotten sie über ihre ganze Art, weil sie die Schmerzen ihrer Wunden verborgen haben; und ihre Leichname bringen sie auch nicht zu Grabe; und sie gelten ihnen als Thoren und Gottlose und Frevler. Und auch der(jenige), welcher seine Wunden gezeigt hat und geheilt worden ist, soll die Stelle hüten, die geheilt worden ist, damit er an derselben nicht zum zweiten mal verwundet werde. Denn wenn jemand zum zweiten

1) Vgl. Luc. 10, 33.

mal verwundet wird, ist es auch für einen geschickten Arzt schwer, ihn zu heilen. Denn keine Wunde, die auf einer Narbe ist, kann geheilt werden. Und auch selbst wenn sie geheilt worden ist, so kann man doch die Rüstung nicht mehr anlegen; und auch wenn man wagt die Rüstung anzulegen, hat man doch die Gewohnheit zu unterliegen angenommen. O ihr, die ihr die Rüstung Christi angezogen habt, lernt die Waffenkünste des Kriegs, damit ihr nicht unterliegt und schwach werdet im Kampf. Schlau und listig ist unser Feind, aber seine Rüstung ist geringer als die unserige, wir müssen nun mit ihm ringen und ihm seine Rüstung abnehmen, im Schlafe wachend. Denn er ist nicht für uns sichtbar, wenn er mit uns kämpft. Lasset uns zu dem uns wenden, der ihn¹⁾ sieht, dass er ihn vor uns zu nichte mache.

§ 3. Auch euch, die ihr verwundet seid, rathe ich, dass ihr euch nicht schämt zu sagen: Wir sind im Kampf unterlegen, nehmet euch die Arznei umsonst und thut Busse und kommt zum Leben, ehe ihr getödtet werdet. Euch aber, ihr Aerzte, erinnere ich an das, was in den Büchern unseres weisen Arztes geschrieben steht, der nicht die Busse verweigert. Denn da Adam gestündigt hatte, rief er ihn zur Busse, indem er zu ihm sprach²⁾: Adam, wo bist du? Und er verbarg seine Sünde vor dem, der das Herz prüft, und nahm Eva zum Vorwande, die ihn verführt hatte. Und weil er seine Sünde nicht bekannte, verhängte er über ihn und über alle seine Kinder den Tod. Und auch Kain, der voll Falschheit war, und von dem er das Opfer nicht angenommen hatte, gab er Gelegenheit zur Busse, und dieser nahm sie nicht an. Er sprach nämlich zu ihm³⁾: Wenn du recht handelst, nehme ich dein Opfer an, und wenn du nicht recht handelst, so hängt dir deine Sünde an. Und er tödtete seinen Bruder in der Falschheit seines Herzens und ward verflucht, und ward unstät und flüchtig auf Erden. Und auch dem Geschlecht in den Tagen Noahs gab er 120 Jahre Frist zur Busse, und sie wollten sich nicht bekehren. Und da 120 Jahre erfüllt waren, vertilgte er sie. Und siehe, mein Lieber, wie viel besser es ist, wenn jemand seine Sünde bekennt und lässt; und unser Gott verwirft die sich Bekehrenden nicht. Denn die Sünden der Be-

1) B: der uns sieht. — 2) Gen. 3, 8. — 3) Gen. 4, 7.

wohner Ninives waren gross, und sie nahmen die Predigt des Jonas an, da er ihnen die Zerstörung ankündigte, und sie bekehrten sich, und Gott erbarmte sich über sie. Und da die Schuld der Kinder Israel gross war, rief er sie zur Busse, und sie nahmen es nicht an. Denn er rief ihnen durch Jeremia zu und sprach ¹⁾: Kehret wieder als bussfertige Kinder, so will ich euch, die ihr euch bekehret ²⁾. heilen. Und wiederum liess er Jerusalem predigen und sprach ³⁾: Kehre wieder zu mir als bussfertige Tochter. Wiederum sprach er zu den Kindern Israel ⁴⁾: Thuet Busse und bekehret euch von euren bösen Wegen und von der Bosheit eurer Werke. Und also spricht er zu dem Volk ⁵⁾: Wenn du zu mir zurückkehrst, will ich dich umwenden, und du sollst vor mir stehen. Und wiederum spricht er also im Erbarmen über sie ⁶⁾: Ich habe gesagt: Kehre dich wieder zu mir, du Bewohnerin Israels, von ganzem Herzen, und sie kehrte nicht wieder. Und wiederum nahm er ein Gleichniss über sie und erinnerte sie an das, was im Gesetz geschrieben steht, und wollte das Gesetz aufheben um ihrer Busse willen. Er spricht nämlich ⁷⁾: Wenn ein Mann ein Weib nimmt, und sie wendet sich von ihm und gehöret einem andern Manne an, und wenn der andere Mann, den sie genommen hat, stirbt oder sie verlässt, und wenn sie wieder zu ihrem ersten Herrn zurückkehrt, so ist es ihrem ersten Herrn nicht erlaubt, sie wieder zu nehmen, nachdem sie entweiht worden ist. Und wenn er sie aber nimmt, so soll das Land entweiht werden. Und nun hatte auch ich dich angenommen, Jerusalem, und du warst mein, und du hast dich von mir gewandt und bist hingegangen und hast mit Stein und Holz gehurt. Nun kehre dich wieder zu mir, und ich will dich annehmen, und um deiner Busse willen will ich das Gesetz aufheben.

§ 4. Fürchtet euch nicht, ihr die ihr Busse thut, vor der Vernichtung der Hoffnung, die in den Schriften geschrieben steht. Denn für den Geist Gottes geziemt es sich, also zu ermahnen. Er hat nämlich eine solche Furcht erregende Ermahnung gegeben durch den Propheten Hesekiel, da er zu ihm spricht ⁸⁾: Wenn ein Mensch alle seine Tage Recht und Gerechtigkeit übt, und am letzten seiner Tage thut er Sünde, so wird er

1) Jerem. 3, 22. — 2) Wörtlich: so will ich eure Bekehrung heilen. — 3) Jerem. 3, 12. — 4) Jerem. 25, 5. — 5) Jerem. 15, 19. — 6) Jerem. 3, 7. — 7) Jerem. 3, 1. — 8) Ezech. 23, 18. 19.

um dieser seiner Sünde willen sterben. Und wenn ein Mensch alle seine Tage Sünde thut, und sich bekehrt und Recht und Gerechtigkeit übt, so soll seine Seele leben. Durch ein und dasselbe Wort ermahnt er den Gerechten, dass er nicht sündige und seinen Lauf vernichte, und gibt Hoffnung dem Sünder, dass er lasse von seiner Sünde und lebe. Weiter spricht er zu Hese-kiel ¹⁾: Wenn auch ich die Hoffnung des Sünders abschneide, so ermahne du ihn doch; wenn auch ich den Gerechten tröste, so mache du ihm Furcht, dass er vorsichtig sei. Wenn ich zu dem Sünder spreche: Du wirst des Todes sterben, und du hast ihn nicht ermahnt, so wird der Sünder um seiner Missethat willen sterben, und sein Blut will ich von deinen Händen fordern, weil du ihn nicht ermahnt hast. Und wenn du den Sünder ermahnst, und der Sünder, den du ermahnt hast, zum Leben kommt, so hast du deine Seele errettet. Und wenn du zu dem Gerechten sprichst: Du wirst leben, und er baut darauf, so musst du ihn ermahnen, dass er sich nicht überhebe und sündige; und er, der ermahnt worden ist, wird leben, und du hast deine Seele errettet. Weiter höret, ihr, die ihr euch bekehret, von der Hand, die da ausgestreckt ist und zur Busse ruft. Er spricht nämlich auch durch den Propheten Jeremia und gibt ihnen Gelegenheit zur Busse. Er spricht nämlich also ²⁾: Wenn ich über das Volk und über das Reich sprechen werde: Ich will es ausrotten, zerstören, vernichten, vertilgen, und wenn das Volk sich bekehrt von seiner Sünde, so will ich das Unglück von ihm wenden, das ich über dasselbe beschlossen hatte. Und wenn ich über ein Volk und über ein Reich sprechen werde: Ich will es bauen und pflanzen, und es vertrauet darauf und thut, was böse ist vor mir, so will ich das Gute von ihm wenden, das ich über dasselbe verheissen habe, und um seiner Missethat und seiner Sünde willen werde ich es vernichten.

§ 5. Höret weiter auch ihr, die ihr die Schlüssel der Himmels-thüren ³⁾ innehabt, und öffnet die Thüren denen, die sich bekehren. Lasset euch belehren über das, was der selige Apostel sagt ⁴⁾: Wenn jemand unter euch von einem Fehler übereilt wird, so helfet ihr, die ihr geistlich seid, ihm wieder zurecht mit

1) Ezech. 3. 17—21; 23, 7—9. — 2) Jerem. 18, 7—10. — 3) A Singul.: der Himmelsthür. — 4) Gal. 6, 1.

sanftmüthigem Geist, und seid vorsichtig, dass nicht etwa auch ihr versucht werdet. Es schreckt sie nämlich der Apostel und ermahnet sie. Denn er sagt über sich selbst¹⁾: Dass ich nicht Anderen predige, und selbst verworfen werde. Wer unter euch sich mit Sünden abmüht, den haltet nicht wie einen Feind, sondern rathet ihm und zeigt ihm den Weg, wie einem Bruder, denn wenn ihr ihn von euch geschieden habt, wird er von dem Satan vernichtet werden. Wiederum sagt er²⁾: Wir, die wir fest sind, sind schuldig, die Gebrechlichkeit der Schwachen zu tragen. Und wiederum sagt er³⁾: Wer da lahm ist, soll nicht niedergeworfen, sondern geheilt werden.

§ 6. Und auch euch, die ihr Busse thut, sage ich, dass ihr euren Seelen dieses Mittel nicht versagt, das zur Heilung gegeben ist. Denn er sagt in der Schrift⁴⁾: Wer seine Sünden bekennt und lässt, wird die Barmherzigkeit Gottes erlangen. Sehet auf den Sohn, der seine Güter durchbrachte. Und da er zu seinem Vater zurückkehrte, freute dieser sich über ihn und nahm ihn auf, und schlachtete ihm ein gemästetes Kalb. Und sein Vater freute sich über seine Rückkehr und rief auch seine Freunde, dass sie sich mit ihm freuen sollten. Und sein Vater umarmte ihn und küsste ihn und sprach⁵⁾: Dieser mein Sohn war todt und ist wieder lebendig geworden, und er war verloren und ist wieder gefunden worden: und sein Vater verstieß ihn nicht wegen der Güter, die er verschleudert hatte. Und unser Herr tröstet, die da Busse thun, und spricht⁶⁾: Ich bin nicht gekommen, dass ich die Gerechten zur Busse rufe, sondern die Sünder. Und wiederum spricht er⁷⁾: Es wird grössere Freude sein im Himmel über Einen Sünder, der da Busse thut, als über 99 Gerechte, die der Busse nicht bedürfen. Um ein Schaf, das sich von der ganzen Heerde verloren hat, ist der Hirte besorgter, als über diejenigen, welche sich nicht verirrt haben. Denn Christus ist um der Sünder willen gestorben und nicht um der Gerechten willen. Wie er im Propheten sagt⁸⁾: Die Sünden Vieler hat er getragen. Und der Apostel sagt⁹⁾: Wenn Gott, da wir noch Sünder waren, sich mit uns versöhnt hat durch den Tod seines Sohnes, wie sollten wir nicht umsomehr jetzt, da wir in der Versöhnung stehen, das

1) 1. Cor. 9, 27. — 2) Rom. 15, 1. — 3) Hebr. 12, 13. — 4) Prov. 28, 13. — 5) Luc. 15, 32. — 6) Marc. 2, 17. — 7) Luc. 15, 7. — 8) Jesaia 53, 12. — 9) Rom. 5, 10.

Leben haben durch sein Leben? Wer seine Sünde bekennt, dem vergibt Gott. Denn da David gesündigt hatte, kam der Prophet Nathan zu ihm und sagte ihm seine Sünde an und die Strafe, die er empfangen sollte. Da bekannte David und sprach ¹⁾: Ich habe gesündigt. Sprach zu ihm der Prophet: Auch der Herr hat deine Sünde vergeben, weil du sie bekannt hast. Und da er betete, sprach er also ²⁾: An dir allein habe ich gesündigt und Uebel vor dir gethan. Und er bat wiederum Gott und sprach ³⁾: Führe deinen Knecht nicht ins Gericht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht. Und auch Salomo spricht also ⁴⁾: Wer will sagen, du bist unschuldig, mein Herz, und rein von Sünden. Und auch im Gesetz steht geschrieben ⁵⁾: Mose betete vor Gott und sprach: Du vergibst Sünde und Missethat, und zuweilen vergibst du nicht. Und da Er sein Volk vertilgen wollte wegen ihrer Sünden, sprach Mose also, indem er bat und flehete und zu ihm sprach ⁶⁾: Vergib deinem Volk seine Sünde, wie du ihnen vergeben hast von Aegypten her bis heute. Und Gott sprach zu ihm: Ich vergebe ihnen nach deinem Wort. Gleichet doch, ihr, die ihr Busse sucht, Aaron, dem Hohenpriester, der, da er das Volk durch das Kalb verführt hatte, seine Sünde bekannte, und dem der Herr vergab. Und auch David, der vornehmste unter den Königen Israels, bekannte seine Sünde, und sie wurde ihm vergeben. Und auch Simon, den vornehmsten unter den Jüngern, da er geaugnet hatte: Christus hat mich nicht gesehen, und sich verflucht und geschworen hatte ⁷⁾: ich kenne ihn nicht, und da dann die Reue über ihn kam und er viele Thränen weinte ⁸⁾, nahm ihn unser Herr wieder an und machte ihn zum Fundament und nannte ihn den Felsen des Baues der Kirche.

Seid nicht Thoren wie Adam, der sich schämte, seine Sünde zu bekennen. Gleichet auch nicht Kain, der, da er überführt wurde, dass er seinen Bruder getödtet hatte, sprach ⁹⁾: Ich weiss nicht, wo Abel ist, denn ich bin nicht sein Hüter. Ueberhebt euch auch nicht mit hartnäckigen Sinn gleich dem verderbten Geschlecht, und häuft nicht Sünde auf Sünde und vermehrt eure Sünden nicht, indem ihr euch selbst rechtfertigt, da ihr doch

1) 2. Sam. 12, 13. — 2) Ps. 51, 4. — 3) Ps. 143, 2. — 4) Prov. 20, 9. — 5) Exod. 34, 7; Num. 14, 18. — 6) Num. 14, 19. 20. — 7) Matt. 26, 74; Marc. 14, 71. — 8) A: Und da er seine Sünden durch seine Thränen abwusch. — 9) Gen. 4, 9.

schuldig seid. Höret auf unsere früheren Väter, die auch, obgleich sie gerecht waren, sich selbst demüthigten. Denn Abraham sprach ¹⁾: Ich bin Staub und Asche, und achtete sich selbst gering. Und auch David sprach ²⁾: Des Menschen Tage sind wie ein Rauch. Und Salomo sprach und ermahnte ³⁾: Wenn der Gerechte nur mit Mühe sein Leben erhält, wie sollte der Sünder und Gottlose es können?

§ 7. Ich bitte dich, mein Lieber, bei der Barmherzigkeit Gottes, dass du nicht, weil ich dir geschrieben habe, Gott verwerfe die sich Bekehrenden nicht, nachlässigst in deinem Eifer und werdest der Busse bedürftig. Allein für die, welche es bedürfen, ist die Busse gegeben. So aber soll es bei dir stehen, dass du der Busse nicht bedarfst. Diese Hand ist für die Sünder ausgestreckt. Die Gerechten suchen sie nicht. Denn ein Almosen wird den Armen gegeben, und die Reichen bedürfen es nicht. Einem Mann, der von den Räubern ausgeplündert ist, gibt man (Kleider) anzuziehen, damit er seine schamerregende Blöße bedecke. Was du hast, verliere nicht, damit du dich nicht abmühen musst, es wieder zu suchen. Entweder findest du es, oder nicht. Und wenn du es auch findest, so ist es doch dem Deinigen nicht ähnlich. Denn nicht gleichet der, welcher sündigt und sich bekehrt, dem, von welchem die Sünde fern ist. Erwähle du das höhere Theil und halte dich von jedem Vergehen fern. Sei tapfer in deiner schönen Rüstung, damit du in der Schlacht nicht geschlagen werdest. Komme nicht in die Lage, dass du Arznei suchen und mühsam zum Arzt gehen musst. Und wenn du auch geheilt wirst, so bleiben diese Narben doch erkennbar. Vertraue nicht darauf, dass es eine Heilung gibt, und ziehe dir nicht selbst den Namen als Feigling zu, sondern sei erhaben über die Busse. Wessen Kleid zerrissen ist, der muss es flicken lassen; und wenn es auch geflickt ist, unterscheidet es doch jedermann. Und wessen Zaun zerbrochen ist, der stellt ihn mit Mühe wieder her; und wenn er ihn auch herstellt, so wird es doch ein Riss genannt werden. Und in wessen Haus die Diebe einbrechen, der wird von innen beraubt und der Einbruch wird bemerkt, und mit grosser Mühe erwirbt er, was er verloren hat. Und wenn jemand seinen Fruchtbaum abschneidet, so

1) Gen. 18, 27. — 2) Ps. 144, 4. — 3) Prov. 11, 31 (1. Petr. 4, 18).

dauert es lange Zeit, bis er wieder ausschlägt und Frucht bringt. Und wer seine Wasserleitung geöffnet hat, arbeitet und müht sich ab, bis er sie wieder verschlossen hat. Und wenn er sie auch verschlossen hat, befürchtet er doch, die Wasser möchten zunehmen und sie sprengen. Und wer seinen Weinberg zur Zeit der Blüthe liest, wird des Genusses der Trauben beraubt. Und wer da stiehlt, dessen Antlitz ist voll Scham, und er hat Mühe und Arbeit, bis er wieder Gnade findet. Und wessen Arbeit nachlässig gewesen ist im Weinberg, der empfängt den Lohn und neigt sein Haupt und kann nicht mehr fordern¹⁾. Und wer die Leidenschaften seiner Jugend gezähmt hat, freut sich, dass er alt an Tagen wird²⁾. Und wer gestohlenen Wasser nicht getrunken hat, wird erquickt an der Quelle des Lebens.

§ 8. O ihr, die ihr zum Kampf gerufen seid, höret den Ruf des Horns und fasset Muth, und auch zu euch rede ich, die ihr die Hörner habt, ihr Priester, Schriftgelehrten und Weisen, rufet und sprecht zu dem ganzen Volk: Wer sich fürchtet, kehre um von dem Kampf, damit er das Herz seiner Brüder nicht auch muthlos mache wie das seinige. Und wer einen Weinberg gepflanzt hat, der kehre wieder um, ihn zu bebauen, damit er nicht daran gedenke und besiegt werde in der Schlacht. Und wer sich mit einem Weibe verlobt hat und sie heirathen will, der kehre um und freue sich mit seinem Weibe. Und wer ein Haus gebaut hat, der kehre zu demselben zurück, damit er nicht an sein Haus denke und unterlasse, aus allen Kräften zu kämpfen. Den Einsiedlern gebühret der Kampf: denn sie haben ihr Angesicht vorwärts gerichtet und gedenken nicht an das, was hinter ihnen ist. Denn ihre Schätze sind vor ihnen, und was sie erbeuten, gehört alles ihnen, und sie tragen ihren Gewinn davon in reichlichem Masse.

Euch aber, die ihr die Hörner blaset, sage ich, wenn ihr diese Ermahnung vollendet habt, so sehet auf die, welche ungekehrt sind, und schaut auf die, welche übrig geblieben sind, und führet zu dem Probewasser diejenigen, die sich selbst haben zum Krieg anwerben lassen. Das Wasser wird alle die, welche tapfer sind, erproben, und alle die, welche feige sind, werden dort ausgeschieden.

1) Dies beruht auf einer eigenthümlichen Auslegung von Matt. 20, 1 ff. Vergl. hom. VI § 1.

2) Bickell übersetzt: Freut sich darüber vor dem Alten der Tage.

Höre aber, mein Lieber, dieses Geheimniss, das Gideon vorbildlich voraus verkündigt hat. Da er das Volk zum Krieg sammelte, ermahnten die Schriftgelehrten mit den Worten des Gesetzes und mit den Reden, die ich dir oben geschrieben habe. Da kehrte vieles Volk um von dem Heer. Und da übrig geblieben waren diejenigen, die nun zum Krieg geworben wurden, sprach der Herr zu Gideon¹: Führe sie zum Wasser und prüfe sie daselbst. Wer das Wasser mit seiner Zunge leckt, der ist bereit und beherzt, in den Krieg zu ziehen, und wer auf den Bauch sich niederwirft, um Wasser zu trinken, der ist zu matt und schwach, in den Krieg zu ziehen. Gross aber ist dies Geheimniss, mein Lieber, das Gideon zuvor verkündigt hat, als Vorbild der Taufe und als das Geheimniss des Kampfes und als das Gleichniss der Einsiedler. Denn er hat das Volk zuerst ermahnt vor der Prüfung durch das Wasser. Und da er sie durch das Wasser prüfte, wurden von 10000 nur 300 Mann auserwählt, die Schlacht zu schlagen. Es stimmt aber dies überein mit dem Wort unsers Herrn, der da spricht²): Viele sind berufen und wenige auserwählt. Deshalb gebühret es also denen, welche die Hörner blasen, den Predigern der Kirche, dass sie rufen und ermahnen den ganzen Bund Gottes vor der Taufe. Diejenigen, die sich selbst zum jungfräulichen Leben und zur Heiligkeit entschlossen haben als heilige Jünglinge und Jungfrauen, die sollen die Prediger vermahnen und sprechen: Wessen Herz auf die eheliche Verbindung gerichtet ist, der verbinde sich vor der Taufe, damit er sich nicht in den Kampf begeben und getödtet werde. Und wer sich fürchtet vor diesem Loos des Kriegs, der kehre um, damit er nicht das Herz seiner Brüder so muthlos mache wie das seinige. Und wer den Besitz liebt, der kehre um von dem Heer, damit nicht, wenn ihm der Krieg beschwerlich wird, er seines Besitzes gedenke und zu demselben zurückkehre. Wer von dem Kampf umkehret, geräth in Schande; wer sich nicht hat anwerben lassen und die Rüstung noch nicht angezogen hat, geräth nicht in Schande, wenn er umkehret. Aber jeder, der sich anwerben hat lassen und die Rüstung angezogen hat, wird verspottet, wenn er von dem Kampf umkehret. Wer sich selbst ausgeschieden hat, dem gebühret der Kampf, weil er nicht ge-

1) Judic. 7, 4. — 2) Matt. 20, 16; 22, 14.

denket dessen, was hinter ihm ist, und nicht zu demselben zurückkehrt. Und wenn sie verkündigt, gepredigt und Ermahnung ertheilt haben dem ganzen Bund Gottes, dann sollen sie diejenigen zu dem Wasser der Taufe führen, die da auserwählt sind zum Kampf und die erprobt werden sollen. Und nach der Taufe sollen sie sehen diejenigen, welche eifrig sind, und diejenigen, welche schwach sind: Den Eifrigen sollen sie Muth zusprechen. Und die Schwachen und Matten sollen offen wieder von dem Kampf zurückkehren, damit sie nicht, wenn der Kampf über sie kommt, ihre Rüstung verstecken und fliehen und geschlagen werden. Er sprach nämlich zu Gideon: Führe die, welche sich anwerben haben lassen, zum Wasser. Und da er das Volk zum Wasser geführt hatte, sprach der Herr zu Gideon: Alle diejenigen, welche Wasser lecken, wie der Hund leckt mit seiner Zunge, die sollen mit dir in die Schlacht ziehen. Und alle diejenigen, welche sich niederfallen lassen, um Wasser zu trinken, sollen nicht mit dir in die Schlacht ziehen. Gross ist dies Geheimniss, mein Lieber, dessen Gleichniss er Gideon zuvor verkündigt hat. Er sprach nämlich zu ihm: Jeder, der Wasser leckt wie ein Hund, soll in die Schlacht ziehen. Und von allen Thieren, die mit dem Menschen geschaffen sind, ist keines, das seinen Herrn liebt, wie der Hund. Und er hält Wache für ihn Tag und Nacht. Und wenn ihn auch sein Herr schlägt, so weicht er doch nicht von ihm. Und wenn er mit seinem Herrn auf die Jagd geht, und es begegnet seinem Herrn ein starker Löwe, so begibt er sich selbst in den Tod für seinen Herrn. So sind auch jene Tapferen, die durch das Wasser ausgesondert sind, die hinter ihrem Herrn hergehen wie Hunde, die sich selbst für ihn in den Tod begeben, und seinen Kampf herzhaft führen, und seine Wache halten Tag und Nacht, und bellen wie Hunde, indem sie über das Gesetz nachsinnen Tag und Nacht. Und sie lieben ihren Herrn und lecken seine Wunden, wenn sie seinen Leib empfangen, und ihn auf ihre Augen legen und mit ihren Zungen lecken, wie der Hund seinen Herrn leckt. Und diejenigen, welche über das Gesetz nicht nachsinnen, werden stumme Hunde genannt, die nicht bellen können. Und alle diejenigen, welche nicht eifrig sind im Fasten, werden gierige Hunde genannt, die nicht satt werden können¹⁾. Und diejenigen, welche eifrig sind,

1) Jes. 56, 10. 11.

um Barmherzigkeit zu bitten, empfangen das Brod der Kinder ¹⁾, und diese werfen es ihnen hin.

Und der Herr sprach weiter zu Gideon: Diejenigen, welche sich niederfallen lassen, um Wasser zu trinken, sollen nicht mit dir in die Schlacht ziehen, damit sie sich nicht in die Schlacht begeben und darin unterliegen: Denn diejenigen, welche so träge Wasser tranken, verkündigten zuvor das Geheimniss des Falls. Deshalb, meine Lieben, sollen also diejenigen, welche sich in den Kampf begeben, nicht gleichen diesen Trägen, damit sie nicht umkehren von dem Kampf und zur Schande werden für alle ihre Genossen.

§ 9. Höre aber, mein Lieber, dieses Wort: Werde, weil ich dich belehrt habe aus der Schrift, dass Gott nicht diejenigen verwirft, welche Busse thun, nicht sicher und sündige nicht leichtfertig; und weil ich dir dieses gesagt habe, so ermatte der Verwundete nicht und unterlasse nicht um Busse zu bitten. Denn also gebühret es ihm, dass er alle seine Tage in Trauer zubringe, damit er sich nicht überhebe und verurtheilt werde. Der Knecht, der vor seinem Herrn gesündigt hat, wechselt sein Kleid, damit sein Herr mit ihm versöhnt werde. Früh und spät kommt er zu ihm, ob er sich nicht über ihn erbarme. Und wenn sein Herr sieht, dass er treu vor ihm ist, vergibt er ihm sein Vergehen und versöhnt sich mit ihm. Denn wenn er zu seinem Herrn spricht: Ich habe gesündigt vor dir, dann erbarnt sich sein Herr über ihn. Wenn er aber, obgleich er gesündigt hat, zu seinem Herrn spricht: Ich habe nicht gesündigt, dann vermehrt er den Zorn seines Herrn. Gedenke, mein Lieber, an den Sohn, der seine Güter durchgebracht hatte. Und da er es seinem Vater bekannte, vergab er ihm seine Schuld. Und auch die Sünderin hatte viel gesündigt, und da sie zu unserm Herrn kam, vergab er ihr ihre vielen Sünden und nahm sie in Gnaden an. Und auch der Zöllner Zachäus war ein Sünder, und er bekannte seine Sünden, und unser Herr vergab sie ihm. Auch spricht unser Erlöser also ²⁾: Ich bin nicht gekommen, dass ich die Gerechten zur Busse rufe, sondern die Sünder. Denn unser Herr ist für die Sünder gestorben. Und sein Kommen war nicht vergeblich. Und auch der Apostel sagt über sich selbst ³⁾: Ich war ein Schmäher und

1) Matt. 15, 26; Marc. 7, 27. — 2) Matt. 9, 13. — 3) 1. Tim. 1, 13.

Verfolger und Lästere, und Gott hat sich über mich erbarmt. Wiederum spricht er also ¹⁾: Christus ist für uns gestorben. Denn das Schaf, das von der ganzen Heerde verloren gegangen ist, sucht sein Herr und findet es und freuet sich. Und es ist Freude bei den Engeln im Himmel, wenn ein Sünder sich von seiner Gottlosigkeit bekehrt ²⁾. Denn der Vater im Himmel will nicht, dass eins von diesen Kleinen verloren gehe ³⁾, die da sündigen und Busse suchen ⁴⁾. Denn unser Herr ist nicht gekommen, dass er die Gerechten zur Busse rufe, sondern die Sünder ⁵⁾. Bei jedem Erkrankten unter uns lasset uns sein Leiden mittragen, und so jemand angefochten wird, für ihn kämpfen.

§ 10. Wenn über eines unserer Glieder ein Schmerz kommt, so werden wir für seine Wunde sorgen, bis sie geheilt ist. Wenn eins unserer Glieder gepriesen ist, so ist der ganze Leib herrlich und schön. Und wenn über eins unserer Glieder Schmerz kommt, so belästigt den ganzen Leib das Fieber. Jeder, der eins von diesen Kleinen ärgert, soll ins Meer geworfen werden, indem ein Mühlstein an seinen Hals gehängt ist. Und wer sich freut über das Unglück seines Bruders, dessen Untergang kommt bald. Wer seinen Bruder mit Füßen tritt, wird nicht geheilt werden, und für die Wunde des Spötters gibt es keine Heilung: und die Schuld des Verächters wird nicht vergeben. Denn wer eine Grube gräbt, fällt hinein, und wer einen Stein wälzt, gegen den wendet er sich. Wer gesündigt hat und gefallen ist, soll nicht sprechen: Jedermann soll mir gleich sein. Und der Reiche, der zur Armuth gekommen ist, soll nicht sprechen, alle Reichen sollen mir gleich sein. Denn wenn seine Bitte erhört würde, wer sollte dann seinen Mangel ersetzen?

§ 11. Das Alles habe ich dir geschrieben, mein Lieber, weil es in unserer Zeit solche gibt, die sich selbst erwählen, Einsiedler, Mönche und Heilige zu sein. Wir kämpfen gegen unseren Feind, und unser Feind kämpft gegen uns, um uns zu dem Wesen zurückzuführen, von dem wir uns losgesagt haben. Und es gibt solche unter uns, die überwunden und geschlagen werden, und obgleich sie schuldig sind, sich selbst rechtfertigen. Und wenn wir auch ihre Sünden wissen, so wollen diese, die in dieser Ge-

1) 1. Thess. 5, 10. — 2) Matt. 18, 12. 13; Luc. 15, 6. 7. 10. — 3) Matt. 18, 14. — 4) Bickell übersetzt statt „und Busse suchen“ „und der Busse bedürfen“. — 5) Matt. 9, 13.

sinnung stehen, doch nicht zur Busse kommen, und um ihrer Scham willen sterben sie des zweiten Todes und gedenken nicht dessen, der die Gewissen prüft. Und es gibt wiederum solche, welche ihre Sünde bekennen, und denen man keine Busse gibt. O Haushalter Christi, gib Busse deinen Genossen und gedenke daran, dass dein Herr die sich Bekehrenden nicht verwirft. Es ist Unkraut auf den Acker gesät, und der Herr der Saat lässt seine Knechte das Unkraut nicht ausjäten aus dem Weizen bis zur Zeit der Ernte. Und das Netz ist in das Meer geworfen, und die Fische werden nicht ausgelesen, bis es herausgezogen ist. Und die Knechte empfangen von ihrem Herrn Geld, und den faulen Knecht richtet sein Herr. Weizen und Spreu sind untereinander gemischt, und der Herr der Tenne scheidet und reinigt (sie). Es sind viele, die zum Mahle geladen sind, und wer keine Kleider hat, den wirft sein Herr in die Finsterniss. Die klugen und thörichten (Jungfrauen) stehen untereinander und der Bräutigam weiss, welche er hineinführt.

§ 12. O Hirten, Jünger unseres Herrn, weidet die Heerde und führet sie recht; stärket die Kranken, pfeget die Schwachen, machet gesund die Verwundeten, heilet die Verstümmelten und bewahrt die Fetten dem Herrn der Heerde. Gleichet nicht dem rohen und thörichten Hirten, der in seiner Thorheit die Heerde nicht weiden konnte; und dessen Arm verdorrete und dessen Auge erblindete, weil er sprach: Es mag sterben und untergehen, und was übrig bleibt, mag das Fleisch seine Gefährten fressen. Und wenn der Oberhirte kommt, wird er den rohen und thörichten Hirten, der seine Genossen nicht recht geleitet hat, verurtheilen. Und derjenige, der die Heerde recht geweidet und geleitet hat, wird ein guter und eifriger Hirte genannt werden, der die Heerde dem Hirten unversehrt zuführt. O ihr Wächter, wachet recht, und warnet das ganze Volk vor dem Schwert, damit nicht das Schwert komme und ihre Seelen wegnehme. Denn die Seele wird wohl durch ihre eigene Sünde hinweggenommen, (aber) ihr Blut wird von euren Händen gefordert. Wenn aber, nachdem die Ermahnung geschehen, die Seele hinweggenommen wird, dann wird die Seele durch ihre Sünden hinweggenommen, und ihr werdet nicht angeklagt werden. O ihr fetten Schafe, stosset nicht die Schwachen, damit ihr nicht verurtheilt werdet von unserm Oberhirten, wenn er kommt.

Nimm diese Ermahnung an, mein Lieber. welche die sich

Bekehrenden herbeiführt und die Gerechten ermahnt. Diese Welt ist die Zeit der Gnade, und bis zu ihrer Vollendung ist in ihr Bekehrung möglich. Es naht die Zeit, da die Gnade aufhört und Gerechtigkeit herrscht; und es gibt keine Bekehrung mehr zu dieser Zeit. Und die Gerechtigkeit ruht, weil die Gnade stark ist in ihrer Kraft. Und wenn die Zeit der Gerechtigkeit kommt, dann will die Gnade die sich Bekehrenden nicht mehr annehmen, weil ihr das Ende¹⁾ als Grenze gesetzt ist. Darnach gibt es keine Bekehrung mehr. Lies, mein Lieber, und lerne, und verstehe und siehe, dass ihrer jeder Mensch bedarf, mehr oder weniger. Denn Viele laufen in der Rennbahn, und der Sieger trägt die Krone davon. Und ein jeder empfängt je nach seiner Arbeit seinen Lohn.

Zu Ende ist die Unterweisung von der Busse²⁾.

1) Bickell übersetzt ~~ἔξοδος~~, „Ausgang, Ende,“ mit „das Weltende oder der Tod“. — 2) B: Von den sich Bekehrenden.

Die Unterweisung von der Auferstehung der Todten.

Es ist allezeit Streit hierüber, wie nämlich die Todten auferstehen und in welchen Leib sie kommen. Siehe, der Leib vergeht und verwest, und auch die Knochen, wenn einige Zeit vergangen ist, verwittern und werden nicht mehr erkannt, und wenn du in ein Grab kommst, in welchem hundert Todte beerdigt sind, findest du keine Hand voll Staub daselbst. Und also sprechen die, welche dieses bedenken: Wir wissen wohl, dass die Todten auferstehen, aber sie ziehen ¹⁾ einen himmlischen Leib an und eine geistige Gestalt. Und wenn sich das nicht also verhält, dass nämlich diese hundert Todten, die in einem Grabe beerdigt sind, und von denen, wenn lange Zeit vergangen ist, auch gar nichts mehr daselbst vorhanden ist, wenn die Todten auferstehen und sie die Leiber anziehen und auferstehen, einen himmlischen Leib anziehen ²⁾, von wo soll da der Leib kommen? Denn siehe, es ist ja nichts mehr im Grabe!

§ 2. Ein Thor und ohne Erkenntniss ist, wer also denkt. Wenn die Verstorbenen zum Grabe eingehen, so sind sie etwas, und wenn sie lange gewesen sind, sind sie nichts mehr. Und wenn die Zeit kommt, dass die Todten auferstehen, ist das Nichts etwas, wie seine erste Natur, und seiner Natur wird die Verwandlung hinzugefügt. O du Dummer, der dieses denkt; höre, was der selige Apostel sagt, wenn er belehrt einen Thoren, wie du bist, und spricht ³⁾: Du Thor, der Same, den du säest, wird, wenn er nicht stirbt, nicht lebendig, und was du säest, ist nicht wie das, was in der Aehre entsteht, sondern es ist ein nacktes Korn, von

1) A: „sie sind mit einem himmlischen Leib umkleidet“. — 2) A: „mit einem himmlischen Leib umkleidet sind“. — 3) 1. Cor. 15, 36—38.

Weizen oder Gerste oder der übrigen Samen, und jedem der Samen wird sein eigener Leib gegeben. Gott aber kleidet deinen Samen mit seinem Leib, wie er will ¹⁾. Lass dich also hieraus überzeugen, o Thor, dass jeder der Samen seinen eigenen Leib anzieht: Niemals säest du Weizen und erntest Gerste, und niemals pflanzest du einen Weinstock, und er trägt Feigen, sondern alles geht nach seiner Natur. Ebenso wird auch derselbe Leib, welcher fällt, auch aufstehen. Und darüber, dass der Leib verwest und vergeht, musst du dich aus dem Gleichniss des Samens überzeugen lassen, dass es auf dieselbe Weise geschieht, wie der Same, wenn er in die Erde fällt, vergeht und verwest und aus seiner Verwesung sprosst, grünt und Früchte bringt. Denn die gepflügte Erde, in welche kein Same fällt, bringt keine Früchte, auch wenn die Erde allen Regen trinkt; so gehen auch aus dem Grabe, in welchem Verstorbene nicht beerdigt sind, bei der Auferstehung der Todten keine Menschen hervor, wenn auch die ganze Stimme der Posaune hineintrifft. Wenn es aber so wäre, wie sie sagen, dass die Geister der Gerechten in den Himmel hinaufkommen und einen himmlischen Leib anziehen ²⁾, dann wären sie im Himmel, und er, der die Todten auferweckt, wohnte im Himmel, und wen sollte denn unser Erlöser, wenn er kommt, aus der Erde auferwecken? Und warum schreibt er uns ³⁾: Es kommt die Stunde, auch ist sie schon jetzt, dass auch die Todten die Stimme des Menschensohnes hören und leben und hervorgehen aus den Gräbern? Denn es kommt nicht der himmlische Leib und geht in das Grab und geht wieder aus demselben hervor. Also sagen nämlich die Dummen: Warum sagt dann der Apostel ⁴⁾: Ein anderer ist der Leib im Himmel, ein anderer der auf Erden. Aber wer dieses hört, der höre auch auf das andere, was der Apostel sagt ⁵⁾: Nämlich es ist ein seelischer ⁶⁾ Leib und es ist ein geistlicher Leib. Und wiederum sagt er ⁷⁾: Wir werden alle entschlafen,

1) A fügt noch hinzu: „Und jedem der Samenkörner wird sein natürlicher Leib gegeben“. — 2) A schiebt hier ein: „Dann wären sie zwei Naturen“. — 3) Joh. 5, 25. 28. 29. — 4) 1. Cor. 15, 40. — 5) 1. Cor. 15, 44.

6) Luther: natürlicher Leib. Vgl. S. 107 Anm. 5 zu hom. VI.

7) 1. Cor. 15, 51. Aphr. stimmt in seiner Lesart überein mit Cod. Sinait. (s) πάντες κοιμηθήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγῆσόμεθα; auch Lachmann hat diese Lesart in seinen Text aufgenommen; während Pesch. übereinstimmend mit den übrigen griechischen Handschriften 

aber wir werden nicht alle verwandelt werden. Und wiederum sagt er ¹⁾: Dieses Sterbliche soll anziehen das Unsterbliche, und dieses Verwesliche soll anziehen das Unverwesliche. Wiederum sagt er ²⁾: Wir werden alle stehen vor dem Richterstuhl Christi, dass einem jeglichen vergolten werde an seinem Leibe, was er zuvor gethan hatte, sei es gut oder böse. Wiederum sagt er ³⁾: Was thun denn die, welche sich taufen lassen für die Todten? Denn wenn die Todten nicht auferstehen, warum lassen sich diese für sie taufen? Wiederum sagt er ⁴⁾: Wenn es keine Auferstehung der Todten gibt, so ist denn auch Christus nicht auferstanden, und wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist euer Glaube eitel und unsere Predigt; und wenn es sich also verhält, so werden wir erfunden als lügenhafte Zeugen, die über Gott bezeugt haben, dass er Christum auferweckt habe, den er (doch) nicht auferweckt hat ⁵⁾. Nun gibt es auch, wenn die Todten nicht auferstehen, kein Gericht, und wenn es kein Gericht gibt, so lasst uns dann essen und trinken, denn morgen sind wir todt. Irret nicht, böse Geschwätze verderben gute Sitten. Das Wort aber, das der Apostel sagt ⁶⁾: Ein anderer ist der Leib, der im Himmel ist, ein anderer, der auf Erden ist, dieses Wort muss von dir also verstanden werden: Wenn der Leib der Gerechten auferstanden und verwandelt ist, so wird er himmlisch genannt; und derjenige, welcher nicht verwandelt wird, wird nach seiner Natur irdisch genannt. Höre aber, mein Lieber, das Wort, das diesem ähnlich ist, das wiederum der Apostel spricht. Er sagt nämlich ⁷⁾: Der geistliche Mensch richtet Alles, und er wird von Niemand gerichtet. Und wiederum sagt er ⁸⁾: Diejenigen, die

لَمَّا لَمَسُوا نَارًا؟ لَمَّا لَمَسُوا نَارًا πάντες οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγί-
σόμεθα liest. Ersteres ist die schwierigere und ältere, also wohl richtige Lesart.

1) 1. Cor. 15, 53.

2) 2. Cor. 5, 10 griech. Handschr.: ἵνα κοιμησῆται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν ἢ εἴτε ἀγαθὸν ἢ εἴτε κακόν. Luth.: dass ein Jeglicher empfangen nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse.

3) 1. Cor. 15, 29. Der griech. Text hat für ἰδὲν ἕως ἡμερῶν ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, was auch „für“ oder „an Stelle“ der Todten heissen kann, aber von Luther u. Winer (Grammatik) local „über“ den Todten erklärt wird.

4) 1. Cor. 15, 13—15. — 5) 1. Cor. 15, 32. 33. — 6) 1. Cor. 15, 40. —

7) 1. Cor. 2, 15. — 8) Rom. 8, 5.

geistlich sind, denken, was geistlich ist, und diejenigen, die fleischlich sind, denken, was fleischlich ist. Und wiederum sagt er ¹⁾: Da wir fleischlich waren, waren die Leidenschaften der Sünden thätig in unsern Gliedern, dass wir Früchte waren für den Tod. Wiederum sagt er ²⁾: Wenn der Geist Christi in euch wohnet, so seid ihr geistlich. Das Alles sagte der Apostel, da er in Fleisch gekleidet war und die Werke des Geistes that; also werden auch bei der Auferstehung der Todten die Gerechten verwandelt werden, und es wird die irdische Gestalt verschlungen in die himmlische und wird der himmlische Leib genannt; und der nicht verwandelt wird, wird der irdische Leib genannt ³⁾.

Ueber diese Auferstehung der Todten aber, mein Lieber, will ich, so gut ich kann, dich belehren. Am Anfang schuf nämlich Gott den Adam, er bildete ihn aus Staub und richtete ihn auf. Denn wenn er, da Adam noch nicht war, ihn aus nichts schuf, wie viel mehr ist es jetzt ein Leichtes für ihn, ihn aufzuerwecken, da er in die Erde gesät ist. Denn wenn Gott das, was für uns leicht ist, thun würde, so würden uns seine Werke nicht gross erscheinen. Denn siehe, es gibt unter den Menschen Künstler, welche wunderbare Dinge machen, und diejenigen, welche nicht Künstler dieser Werke sind, stehen und verwundern sich darüber, wie sie gemacht sind, und das Werk ihrer Genossen ist schwer in ihren Augen; wie viel mehr ist es (nicht) gerecht, dass die Werke Gottes bewundert werden. Für Gott aber ist das nichts grosses, dass die Todten auferstehen. Da kein Same in die Erde gesät war, brachte die Erde hervor, was nicht in sie gefallen war, und da sie nicht empfangen hatte, gebar sie in ihrer Jungfräulichkeit. Wie sollte aber dann dieses schwer sein, dass die Erde wieder hervorsprossen lasse, was in sie gefallen ist, und gebären, nachdem sie empfangen hat? Siehe, ihre Wehen sind nahe, wie Jesaia sagt ⁴⁾. Wer hat solches gesehen, und wer hat solches gehört, dass die Erde an einem Tage gebiert, und dass ein Volk in einer Stunde geboren wird! Denn Adam war nicht gesät und wuchs hervor, und er war nicht empfangen und wurde geboren. Jetzt aber seine Kinder, siehe, sie sind gesät und warten auf Regen und sprossen, und die Erde, siehe, sie hat viele empfangen, und es naht die Zeit ihrer Geburt.

1) Rom. 7, 5. — 2) Rom. 8, 9. — 3) Vgl. hom. VI. — 4) Jes. 26, 17.

§ 3. Denn alle unsere Väter warteten auf die Hoffnung der Auferstehung und der Erweckung der Todten, und eilten ihr zu, wie der selige Apostel sagt: Wenn die Gerechten die Stadt, von welcher Abraham ausgegangen war. erwarteten, so hatten sie Zeit, dass sie wieder umkehrten und zu ihr gingen; aber sie zeigten, dass sie etwas besseres als diese erwarteten, nämlich diejenige, die im Himmel ist, und sie warteten, dass sie darin wohnen würden und sofort zu ihr gehen würden. Und aus dem, was ich dir nun schreiben will. verstehe und siehe, dass sie auf die Auferstehung warteten. Denn da unser Vater Jakob starb, beschwor er seinen Sohn Joseph und sprach zu ihm²⁾: In dem Grabe meiner Väter begrabe mich bei Abraham und Sarah und Isaak und Rebekka. Warum aber, mein Lieber, wollte Jakob nicht in Aegypten begraben sein, sondern bei seinen Vätern? Damit hat er uns zuvor gezeigt: dass er auf die Auferstehung der Todten hoffte, dass wenn der Ruf und die Stimme des Hornes ergethet, seine Auferstehung nahe sei der seiner Väter, und dass er nicht vermischet würde zur Zeit der Auferstehung unter die Bösen, welche zur Hölle und zur Qual gehen. Und ebenso beschwor auch Joseph seine Brüder und sprach zu ihnen³⁾: Wenn Gott eurer gedenket, so führet meine Gebeine von hier mit euch hinauf. Und es thaten seine Brüder nach dem Wort des Joseph und hielten den Schwur 125 Jahre. Zu der Zeit, da die Heere des Herrn auszogen aus dem Lande Aegypten, da nahm Mose die Gebeine Josephs und zog aus; und sie ehrten die Gebeine des gerechten Mannes und hielten sie für besser, als das Gold und Silber, das die Kinder Israel aus Aegypten mitgenommen hatten, da sie es beraubten. Und die Gebeine Josephs waren 40 Jahre in der Wüste, und zu der Zeit, da Mose entschlief, übergab er sie Josua, dem Sohne Nuns. Denn die Gebeine seines Vaters Joseph waren ihm mehr werth, als alle Beute des Landes, welches er eroberte. Warum anders aber gab Mose die Gebeine Josephs Josua, als weil er von dem Stamme Ephrems war, des Sohnes Josephs? Und er begrub sie im Lande der Verheissung, dass als ein Schatz in diesem Lande die Gebeine Josephs seien, die in ihm begraben waren. Und auch zu der Zeit, da Jakob starb, segnete er seine Stämme

1) Hebr. 11, 15. 16. — 2) Gen. 49, 29. 31. — 3) Gen. 50, 25.

und zeigte ihnen, was ihnen begegnen würde am Ende der Tage. Und er sprach zu Rubil ¹⁾: Rubil, du bist mein Erstgeborener, meine Kraft und meine erste Stärke, du hast dich verlaufen, wie das Wasser sollst du nicht bleiben, darum dass du auf das Ehebett deines Vaters gestiegen bist, in Wahrheit hast du mein Bett beschmutzt und bist hinaufgestiegen. Und es waren von der Zeit, da Jakob entschlief, bis Mose entschlief 233 Jahre: Da wollte Mose durch sein Priesteramt Rubil Sühne geben, der in Thorheit gefallen war und gesündigt hatte, darum dass er bei Bilha, dem Keksweibe seines Vaters, schlief, damit, wenn seine Brüder auferständen, er nicht unter ihrer Zahl vermisst werde. Er sprach nämlich am Anfang seiner Segenssprüche ²⁾: Rubil wird leben und nicht sterben und wird unter der Zahl sein. Und auch da die Zeit kam, dass Mose entschlafen sollte zu seinen Vätern, war er traurig und betrübt und bat und erflehte von seinem Herrn, dass er hinübergehe in das Land der Verheissung. Warum anders aber, mein Lieber, war Mose, der gerechte Mann, traurig darüber, dass er nicht in das Land der Verheissung kam, als darum, weil er wollte gehen und begraben werden bei seinen Vätern und nicht begraben werden im Lande seiner Feinde, im Lande Moab, weil die Moabiter Bileam, den Sohn Bëurs, erkaufte hatten, dass er Israel fluche. Deshalb war Mose also gewillt, dass er nicht in diesem Lande begraben werde, damit nicht die Moabiter kämen und an ihm Rache nähmen, und die Gebeine des gerechten Mannes hervorholten und sie zerstreuten. Und sein Herr that Barmherzigkeit an Mose und führte ihn auf den Berg Nebo und zeigte ihm das ganze Land, indem er es vor ihm vorüberführte. Und Mose sah das ganze Land und das Gebirg der Jebusiter, wo das Zelt bleiben sollte. Und er ward traurig und weinte, da er das Grab in Hebron sah, wo seine Väter begraben waren: Abraham, Isaak und Jakob, weil er nicht bei ihnen begraben werden sollte und seine Gebeine nicht zu ihren Gebeinen gelegt werden sollten, um mit ihnen aufzuerstehen bei der Auferstehung. Und da er das ganze Land gesehen hatte, tröstete ihn sein Herr und sprach zu ihm ³⁾: Ich will dich begraben und dich verbergen, und niemand soll dein Grab wissen. Und Mose starb nach dem Wort des Mundes des Herrn und Er begrub ihn in einem Thal des Landes Moab, gegenüber Beth

1) Genes. 49, 3. 4. — 2) Deut. 33, 6. — 3) Deut. 34, 5. 6.

Peor, wo Israel gestündigt hatte. Und niemand weiss sein Grab bis auf diesen Tag. Zwei Wohlthaten aber that der Herr an Mose, indem er sein Grab den Kindern Israel nicht zeigte: erstens, dass es seine Feinde nicht wüssten und seine Gebeine aus seinem Grabe würfen; und zweitens, dass es die Kinder seines Volkes nicht wüssten und nicht sein Grab zu einem Betort machten, denn als ein Gott galt er in den Augen seines Volks. Das siehe hieraus, mein Lieber: Als er sie verliess und auf den Berg stieg, sprachen sie ¹⁾: Von diesem Mose, der uns aus Aegyptenland geführt hat, wissen wir nicht, was er ist, und machten sich ein Kalb und beteten es an und gedachten nicht an Gott, der sie aus Aegypten geführt hatte durch Mose mit starker Hand und hohem Arm. Deshalb bewahrte Gott Mose und machte sein Grab nicht bekannt, damit, wenn er sein Grab bekannt machte, die Kinder seines Volks nicht in Irrthum geriethen und sich ein Bild machten und es anbeteten und ihm opferten, und in ihren Sünden die Gebeine des gerechten Mannes nicht wegbrächten.

§ 4. Und Mose wiederum verkündigte offenbarlich die Auferstehung der Todten. Denn er sprach als aus dem Munde seines Gottes ²⁾: Ich tödte und ich mache lebendig. Und Hannah wiederum sprach also in ihrem Gebet ³⁾: Der Herr tödtet und machet lebendig, und er führet hinab in die Hölle und er führet herauf. Und auch der Prophet Jesaia spricht also ⁴⁾: Deine Verstorbenen, o Herr, werden leben und ihre Leiber werden auferstehen; und es werden erwachen und preisen, die im Staube liegen. Und auch David verkündigt und spricht ⁵⁾: Siehe, an den Todten thust du Wunder, und die Männer werden auferstehen und dich preisen, und es werden erzählen, die in den Gräbern sind, deine Güte. Und wie anders wollen sie in den Gräbern die Güte Gottes erzählen, als wenn sie die Stimme der Trompete hören, welche ruft, und das Horn, das aus der Höhe erschallt, und wenn die Bewegung geschieht, und die Gräber geöffnet werden; und die Männer aufstehen mit Rühmen und einander erzählen in den Gräbern und sprechen: Gross ist die Güte, die an uns gethan worden ist, unsere Hoffnung war uns genommen, und Hoffnung ward uns wiedergegeben; wir waren

1) Exod. 32, 1. — 2) Dent. 32, 39. — 3) 1. Sam. 2, 6. — 4) Jes. 26, 19. — 5) Ps. 88, 10. 11. Aphr. fasst dieses mit Pesch. als Aussagesatz, während es nach dem hebr. Text Frage ist.

eingeschlossen in Finsterniss und kamen heraus zum Licht. Wir waren gesät zur Vernichtung und stehen auf in Herrlichkeit, wir waren begraben in seelischer Weise, und stehen auf in geistlicher Weise, wir waren ferner gesät in Schwachheit und stehen auf in Kraft ¹⁾; das ist die Güte, die sie in den Gräbern erzählen.

§ 5. Und nicht in Worten allein, mein Lieber, sprach der Herr: Ich will die Todten lebendig machen, sonderu auch mit Thaten bewies er es durch viele Zeugnisse. Damit wir nicht zweifeln können, hat er es uns zuvor offenbarlich gesagt. Durch die Hand des Elia nämlich wurde das Wunder gesehen, dass die Todten leben und auferstehen, die da im Staube liegen. Da nämlich der Sohn der Wittwe gestorben war, machte ihn Elia lebendig und gab ihn seiner Mutter. Und Elisa wiederum, sein Schüler, machte den Sohn der Schilumitin lebendig, damit uns sicher und fest stehe das Zeugniß von Zweien. Und auch auf die Gebeine wiederum des Elisa warfen die Kinder Israel einen Todten, und er ward lebendig und stand auf von dem Tode. Und es steht fest das Zeugniß von Dreien. Und auch durch die Hand des Propheten Hesekiel wurde wiederum offenbarlich gesehen die Auferstehung der Todten; da ihn Gott hinausführte auf das Feld und ihm viele Gebeine zeigte und ihn durch dieselben führte ringsum und zu ihm sprach ²⁾: Werden diese Gebeine leben, o Menschenkind? Da sprach zu ihm Hesekiel: Du weisst es, Herr der Herren. Und es sprach zu ihm der Herr: Weissage, Menschenkind, über diese Gebeine. Er weissagte und sprach über diese verdorrten Gebeine: Höret das Wort des Herrn der Herren. Und da er sie hören liess diese Worte, entstand eine Bewegung und ein Getön, und es versammelten sich die Gebeine, auch diejenigen, welche verwittert waren und zerfallen: und der Prophet sah sie und staunte, da sie von allen Seiten zusammenkamen, und die zusammengehörigen Knochen sich zusammenschlossen, und jedes Glied zu seinem zugehörigen Glied kam, und an einander gefügt wurden, und ihre Trockenheit angefeuchtet wurde, und die Glieder durch Sehnen verbunden wurden, und das Blut warm wurde in den Adern, und das Fleisch mit einer Haut umgeben wurde, und Haar wuchs nach seiner Natur. Und

1) Vgl. 1. Cor. 15, 42—44. — 2) Ezech. 37, 1—8.

sie lagen da und war kein Geist in ihnen. Alsdann gebot Er wiederum dem Propheten und sprach zu ihm: Weissage über den Geist und sprich zu ihm: Komm', o Geist, von den vier Winden und wehe in diesen Todten, so werden sie leben. Und da er sie das andere Wort hören liess, kam in sie der Geist, und sie wurden lebendig und standen auf ihren Füssen, ein sehr grosses Heer.

§ 6. Warum aber, mein Lieber, sind diese Todten nicht auf ein Wort auferstanden durch Hesekiel und ist vollendet worden ihre Auferstehung der Leiber und des Geistes, sondern durch ein Wort sind die Gebeine zusammengefügt worden, und auf ein anderes kam der Geist? Warum anders als damit die Vollkommenheit bleibe bei unserm Herrn Jesu Christo, der durch eine Stimme und ein Wort auferweckt am Ende alles Fleisch Adams. Denn nicht das Wort war zu schwach, sondern der, der es brachte, war zu klein. Das verstehe und siehe auch daran, dass auch Elia und Elisa, sein Schüler, da sie die Todten auferweckten, nicht durch ein Wort sie erweckten, sondern erst da sie beteten und flehten und nicht kleine Zeit gewartet hatten, alsdann standen diese auf.

Und auch unser Herr erweckte bei seiner ersten Ankunft drei Todte, damit feststehe das Zeugniß von Dreien. Und jedesmal durch zwei Worte erweckte er einen jeden von ihnen. Denn da er den Sohn der Wittve erweckte, rief er ihn zweimal, indem er zu ihm sprach ¹⁾: Jüngling, Jüngling, stehe auf, und dieser erwachte zum Leben und stand auf. Und die Tochter wiederum des Synagogenvorstehers rief er zweimal, indem er zu ihr sprach ²⁾: Mägdlein, Mägdlein, stehe auf. Und es kehrte ihr Geist zurück, und sie stand auf. Und da Lazarus gestorben war, kam er zum Grabe, betete und rief mit lauter Stimme und sprach ³⁾: Lazarus, komme heraus. Und dieser erwachte zum Leben und kam aus seinem Grabe. Das alles habe ich dir gezeigt —, dass nämlich jedesmal durch zwei Worte diese Todten auferstanden sind — weil es zwei Auferstehungen gibt: Die eine ist diese Auferstehung, die andere die zukünftige. Denn bei jener Auferstehung, bei welcher alle Menschen auferstehen, werden sie nicht wieder sterben, und durch ein Wort Gottes, das durch seinen Gesalbten gesandt wird, stehen alle Verstorbenen auf, schnell wie in einem

1) Luc. 7, 14. — 2) Marc. 5, 41. — 3) Joh. 11, 43.

Augenblick, denn nicht zu klein und zu gering ist der, welcher das Wort bringt. Denn durch ein Wort, das er ruft, wird er gehört an allen Enden, und es brechen hervor und stehen auf alle die Begrabenen. Und es kehrt das Wort nicht leer zurück zu dem, der es gesandt hat; sondern wie geschrieben steht im Propheten Jesaia, der das Wort mit dem Schnee und dem Regen vergleicht. Er sagt nämlich¹⁾: Wie der Regen und der Schnee vom Himmel herabkommt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern die Erde grünen macht und fruchtbar und Samen gibt dem Säemann und Brot zur Speise; so wird auch das Wort sein, das aus meinem Munde hervorgeht; und es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern, wenn es gethan hat, was ich will, und vollbracht, wozu ich es gesandt. Denn der Regen und der Schnee kehren nicht zum Himmel zurück, weil sie den Willen dessen, der sie gesandt hat, auf Erden vollbringen. Und das Wort, das er gesandt hat in seinem Gesalbten, welcher ist sein Wort und seine Offenbarung, kehrte zu ihm zurück mit grosser Kraft. Denn da er kam und es brachte, kam er gleich dem Regen und dem Schnee, und es sprossen durch ihn alle Samen und trugen gerechte Früchte, und das Wort kehrte zurück zu dem, der es gesandt hat, und seine Rückkunft war nicht leer, sondern also spricht er vor dem, der ihn gesandt hat²⁾: Siehe, ich und die Kinder, die mir der Herr gegeben hat. Und über diese Stimme, durch welche die Todten zum Leben erwachen, bezeugt unser Erlöser, indem er spricht³⁾: Es wird die Stunde kommen, dass auch die Todten werden die Stimme des Menschensohnes hören und hervorgehen aus ihren Gräbern. Wie geschrieben steht⁴⁾: Im Anfang war die Stimme, welche ist das Wort. Wiederum sagt er⁵⁾: Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns. Und diese Stimme Gottes ruft aus der Höhe und erweckt alle Verstorbenen. Weiter belehrt unser Herr die Saducäer über die Auferstehung der Todten, da sie ihm das Gleichniss brachten von dem einen Weibe, das sieben Männer hatte, und zu ihm sprachen⁶⁾: Siehe, sie war das Weib Aller: bei der Auferstehung der Todten, welchem von ihnen wird sie gehören? Da sprach unser Herr zu ihnen: Ihr irret sehr und kennet die

1) Jes. 55. 10. 11. — 2) Joh. 17, 6. 9. 11. — 3) Joh. 5, 25. — 4) Joh. 1, 1. — 5) Joh. 1, 14. — 6) Mt. 22, 28—32.

Schrift nicht und auch nicht die Kraft Gottes; denn bei denen, welche jener Welt und der Auferstehung von den Todten würdig sind, werden die Männer keine Weiber nehmen, und auch den Männern werden keine Weiber angehören, weil sie nicht sterben können. Denn sie werden sein wie die Engel Gottes und die Kinder der Auferstehung. Ueber die Auferstehung aber, da die Todten auferstehen, habt ihr nicht gelesen in der Schrift, was Gott sprach zu Mose vom Sinai: Ich bin der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs? Und siehe, Gott ist nicht ein Gott der Todten. Denn ihm leben sie alle ¹⁾.

§ 7. Es gibt auch solche, welche, während sie leben, für Gott gestorben sind. Er gab aber dem Adam das Gebot und sprach zu ihm: An dem Tage, da du von dem Baume issest, wirst du des Todes sterben. Und nachdem er das Gebot übertreten und gegessen hatte, lebte er (noch) 930 Jahre; und bei Gott galt er für todt wegen seiner Sünden. Damit es dir feststehe, dass der Sünder todt genannt wird, auch wenn er noch lebt, will ich dich belehren. Also steht nämlich geschrieben im Propheten Hesekiel²⁾: So wahr ich lebe, spricht der Herr der Herren, ich habe kein Wohlgefallen am Tode des todten Sünders. Und auch unser Herr spricht zu dem Mann, welcher zu ihm sagte³⁾: Ich will hingehen und meinen Vater begraben und dann zu dir kommen: Lass die Todten ihre Todten begraben, und du gehe hin und verkündige das Reich Gottes. Wie aber wird dieses Wort von dir verstanden, mein Lieber? Hast du jemals gesehen Todte, die ihre Todten begraben? Oder wie stehet ein Todter auf, einen Todten zu begraben? Nein, (sondern) nimm diese Erklärung von mir an: Der Sünder, während er lebt, ist todt für Gott, und der Gerechte, während er todt ist, lebt für Gott, denn dieser Tod ist ein Schlaf. Wie David sagt⁴⁾: Ich liege und schlafe und erwache. Wiederum sagt Jesaia⁵⁾: Es werden erwachen, die in der Erde schlafen. Und unser Herr sagt über die Tochter des Vorstehers der Synagoge⁶⁾: Das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern es schläft. Und über Lazarus sagt er zu seinen Jüngern⁷⁾: Lazarus, unser Freund, schläft, aber ich gehe hin, dass

1) A hat für: „Denn ihm leben sie alle“ = „sondern der Lebendigen“.
 — 2) Ezech. 33, 11; 1S, 23. 32. — 3) Luc. 9, 59. 60. — 4) Ps. 3, 5. — 5) Jes. 26, 19. — 6) Mt. 9, 24. — 7) Joh. 11, 11.

ich ihn aufwecke. Und der Apostel sagt ¹⁾: Wir werden alle entschlafen, aber nicht alle verwandelt werden. Und wiederum sagt er²⁾: Ueber die, welche da schlafen, seid nicht traurig.

§ 5. Vor dem zweiten Tod aber sollen wir uns fürchten, vor dem, der da voll ist von Weinen und Zähneklappen und Seufzen und Herzeleid, vor dem, der da wohnt in der äussersten Finsterniss. Selig aber sind die Gläubigen und Gerechten bei der Auferstehung, denn sie haben die Hoffnung, dass sie erwachen werden und empfangen ihre seligen Verheissungen. Den Sündern aber, die nicht an die Auferstehung glauben, wehe ihnen, um dessen willen, das ihrer wartet³⁾. Es wäre ihnen besser, wenn sie nicht auferständen, wie sie (ja auch) glauben. Denn der Knecht, welchem von seinem Herrn Schläge und Fesseln bestimmt sind, der will, wenn er schläft, nicht erwachen, denn er weiss, dass, wenn es Morgen wird, und er erwacht, sein Herr ihn schlagen und ihn fesseln wird. Und der gute Knecht, welchem sein Herr Geschenke versprochen hat, wartet bis es Morgen wird, und er die Gaben von seinem Herrn empfängt. Und auch wenn er schläft, sieht er im Traum, wie sein Herr ihm gibt, was er ihm versprochen hat, und freut sich in seinem Traum und ist glücklich und fröhlich. Und des Sünders Schlaf ist nicht süss für ihn, denn er denkt an das, was der Morgen ihm bringt, und sein Herz ist zerbrochen in seinem Traum. Und die Gerechten schlafen, und ihr Schlaf ist ihnen süss Tag und Nacht, und von der ganzen Nacht merken sie nicht, dass sie lang ist⁴⁾. Und wie eine Stunde gilt sie in ihren Augen. Und alsdann, wenn der Morgen herabträufelt, erwachen sie und freuen sich. Und der Sünder Schlaf liegt auf diesen, und sie gleichen einem Mann, der in ein starkes und schweres Fieber verfallen ist und sich auf seinem Bett hin und her wendet und geängstigt ist die ganze Nacht, welche lang über ihm ist: und er fürchtet sich vor dem Morgen, an welchem sein Herr ihn verdammen wird. Unser Glaube aber lehrt uns also, dass die Menschen, wenn sie in diesem Schläfe liegen, schlummern und nicht wissen (zu unterscheiden) Gutes vom Bösen; und die Gerechten empfangen nicht ihre Verheissungen, und auch die

1) 1. Cor. 15, 51. Vgl. S. 131 Anmerk. 7 — 2) 1. Thessal. 4, 13. — 3) Wörtlich: „das ihnen aufbewahrt ist“. — 4) Oder auch: und die ganze Nacht hindurch, welche lang ist, werden sie nicht bewegt oder gestört.

Sünder werden nicht bestraft für das Böse, bis der Richter kommt und scheidet zwischen der Rechten und der Linken. Lass dich überzeugen von dem, was geschrieben steht: Dass, wenn der Richter sitzt, und die Bücher vor ihm geöffnet sind, und die guten und bösen Thaten gelesen werden, diejenigen, die Gutes gethan haben, Gutes empfangen von dem guten, und diejenigen, die Böses gethan haben, Böses empfangen von dem gerechten Richter. Bei den Guten nämlich verwandelt er seine Natur nicht ¹⁾ und ist gerecht, denn nach der Gerechtigkeit verdammt er Viele. Und bei den Bösen verwandelt er seine Natur in dieser Welt, indem seine Gnade verschwindet in seiner Gerechtigkeit, und er ist jedem gerecht. Und er verbindet nicht die Gnade mit der Gerechtigkeit bei ihnen; wie denn die Gnade nicht der Verdammniss hilft und die Gerechtigkeit nicht der Gnade. Denn die Gnade ist fern von dem Richter; Gerechtigkeit fordert der Richter. Und wem die Gnade nahe ist, der wende sich zu ihr, und übergebe sich nicht in die Hand der Gerechtigkeit, damit sie ihn nicht verdamme, indem sie seine Sünden an ihm rächt. Und von wem die Gnade ferne ist, den führet die Gerechtigkeit zur Untersuchung, und durch dieselbe wird er verurtheilt und gehet zur Qual. Höre aber, mein Lieber, diese Lehre von der Vergeltung, die geschieht am Ende: Der Hirte nämlich theilt seine Heerde und stellt sie zu seiner Rechten und Linken, und wenn die Guten Gnade empfangen haben, alsdann lässt er sie ererben das Reich. Und wenn die Bösen verurtheilt sind, alsdann schickt er sie in die Qual. Und diejenigen, welche Boten gesandt haben nach dem König und gesprochen ²⁾: Dieser soll nicht König über uns sein, werden, wenn er das Reich eingenommen hat und umkehrt, alsdann als seine Feinde vor ihm getödtet werden. Und die Arbeiter, welche laufen und sich abmühen im Weinberg, empfangen keinen Lohn bis zum Feierabend. Und von den Handelsleuten, welche Geld empfangen haben, werden, wenn der Herr des Geldes kommt, die Zinsen gefordert werden. Und die Jungfrauen, welche auf den Bräutigam warten, schlafen und schlummern, solange er zögert zu kommen, bis sie das Geschrei hören, und alsdann erwachen sie und bereiten ihre Lampen, und die Klugen gehen hinein,

1) Die Negation haben wir auch zu „und ist gerecht“ zu ziehen. Er handelt nicht mit ihnen nach seiner Gerechtigkeit. — 2) Luc. 19, 14.

und die Thörichten werden draussen gelassen. Und diejenigen, welche im Glauben gelaufen sind, werden ohne uns nicht vollendet¹⁾. Aus diesem Allen erkenne und sei gewiss, dass noch niemand seine Vergeltung empfangen hat. Denn die Gerechten haben das Reich noch nicht ererbt. Und auch die Bösen sind noch nicht in die Qual gegangen, und der Hirte hat noch nicht seine Heerde getheilt. Und die Arbeiter mühen sich noch ab im Weinberg, und sie haben noch nicht den Lohn empfangen, und die Kaufleute handeln mit dem Geld, und ihr Herr ist noch nicht gekommen, Rechenschaft zu fordern. Und der König ist ausgezogen, das Reich einzunehmen und ist noch nicht wieder zurückgekehrt. Und die Jungfrauen, welche auf den Bräutigam warten, schlafen bis zu dieser Stunde und warten auf das Geschrei, dass sie erwachen. Und die Ersten, welche sich im Glauben abmühen, werden nicht fertig, bis die Letzten gekommen sind. Die Kinder in der Erkenntniss²⁾ aber sagen: Wenn aber noch niemand die Vergeltung empfangen hat, warum sagt der Apostel: Wenn wir aus dem Leibe scheiden werden, werden wir bei dem Herrn sein? Erwinnere dich aber, mein Lieber, dass ich dich hierüber in der Unterweisung von den Einsamen³⁾ belehrt habe. Dass sie bei dem Herrn sind, das bedeutet: Der Geist, welchen die Gerechten empfangen haben, geht in seine himmlische Natur bis zur Zeit der Auferstehung, und er kommt, um den Leib anzuziehen, in welchem er gewohnt hatte. Und allezeit erinnert er an ihn vor Gott und sehnet sich nach der Auferstehung des Leibes desjenigen, in welchem er gewohnt hatte. Wie der Prophet Jesaia gesagt hat über die Gemeinde aus den Heiden⁴⁾: Sie werden beständig sein und stehen und an dich erinnern vor dem Herrn, und es wird ihnen keine Ruhe gegeben. Die Sünder aber haben niemand, der an sie erinnert vor Gott, weil der heilige Geist fern von ihnen ist. Denn sie sind seelisch und in seelischer Weise beerdigt.

§ 9. Ferner werden die Lehren, welche Werkzeuge des Bösen sind, hinfällig gemacht durch das Wort, welches unser Herr sagt⁵⁾: Niemand fähret gen Himmel, als wer vom Himmel herab-

1) D. h. diejenigen, die vor uns im Glauben gewandelt haben. bekommen doch nicht vor uns (= ohne uns) ihren Lohn, sondern müssen warten, bis wir alle zusammen vollendet werden.

2) D. h. die Thörichten. — 3) d. i. hom. VI von den Bundesbrüdern.

— 4) Jes. 62, 6. 7. — 5) Job. 3, 13.

gekommen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel war. Und diejenigen, welche sagen: Siehe, unser Herr bezeugt, dass der irdische Leib nicht zum Himmel fährt, haben in ihrer Thorheit diese seine Bedeutung nicht verstanden. Denn da unser Herr den Nikodemus belehrte, begriff dieser nicht die Bedeutung des Wortes. Da sprach unser Herr zu ihm: Niemand fährt gen Himmel und kommt herab, dass er euch erzähle, was daselbst ist; denn wenn ich zu euch rede über das, was auf Erden ist, und ihr glaubet es nicht, wie würdet ihr, wenn ich zu euch redete über das, was im Himmel ist, glauben? Siehe, ein anderer Zeuge kommt nicht von dort herab mit mir, dass er über das, was im Himmel ist, zeuge, damit ihr glaubet. Denn Elia ist dahin aufgefahren und ist nicht herabgekommen, dass er mit mir zeuge und das Zeugniß von Zweien feststehe. Du aber, mein Lieber, habe keinen Zweifel über die Auferstehung der Todten; denn der lebendige Mund spricht ¹⁾: Ich tödte und ich mache lebendig. Und aus einem Munde ist beides gekommen. Und wie es für uns gewiss ist, dass er uns tödtet, wie wir es sehen, so ist es auch wahr und glaubwürdig, dass er uns lebendig macht.

Und was ich dich gelehrt habe, nimm an und glaube, damit am Tag der Auferstehung dein Leib auferstehe in Vollkommenheit, und damit du vor deinem Herrn empfangest die Vergeltung deines Glaubens, und damit du dich freuest und ergötzt werdest durch das, was du geglaubt hast.

Zu Ende ist die Unterweisung von der Auferstehung der Todten.

1) Deut. 32, 39.

Die Unterweisung von der Demuth¹⁾.

Die Demuth ist allezeit gut, und befreit von allen Anfechtungen diejenigen, welche sich ihr nahen. Und ihrer Früchte sind viele, und viel Gutes bringt die Demuth hervor. Die Lauterkeit wird aus ihr geboren. Und Noah zeichnete sich in ihr aus und sie errettete ihn, wie geschrieben steht²⁾: Gott sprach zu ihm: Ich habe dich gesehen, dass du gerecht und lauter bist unter diesem Geschlecht. Zahlreich sind die Zeugnisse der Demuth. Die Schrift nämlich sagt³⁾: Die Demüthigen werden die Erde besitzen und in Ewigkeit auf ihr wohnen. Wiederum sagt der Prophet Jesaia⁴⁾: Auf wen anders soll ich sehen und in wem wohnen, als in dem Ruhigen und Demüthigen, der sich fürchtet vor meinem Worte? Wiederum sagt er⁵⁾: Der demüthig ist im Geiste und demüthig in den Augen, ist besser, denn der eine Stadt einnimmt. Wiederum sagt er also⁶⁾: Die Gerechtigkeit des Lauteren geht vor diesem her. Und über Mose, den gläu-

1) **ܩܘܠܘܬܐ** und **ܩܘܠܘܬܐ** steht im N. T. bald für „sanftmüthig“ und „Sanftmuth“, bald für „demüthig“ und „Demuth“. — Matt. 5, 5 **ܩܘܠܘܬܐ** = graec. *πραεις* = vulg. *mites* = Luther: die Sanftmüthigen. — Dagegen Matt. 11, 29 **ܩܘܠܘܬܐ** = graec. *πραος* = vulg. *mitis* = Luther: sanftmüthig; während **ܩܘܠܘܬܐ** = graec. *ταπεινος* = vulg. *humilis* = Luther: demüthig. — Und Philipp. 2, 3 **ܩܘܠܘܬܐ** = graec. *ταπεινοφροσυνη* = vulg. *humilitas* = Luther: Demuth. — Unsere Homilie überschreibt Bickell „Von der Sanftmuth“. Die lateinische Uebersetzung des Armeniers dagegen „De humilitate“. Die Grundbedeutung von **ܩܘܠܘܬܐ** ist *stratus, dejectus, submissus est*. Pael **ܩܘܠܘܬܐ** = *humiliavit, demisit, submisit* (Castelli Lexic. Syriac. ed. Michaelis). Wir haben deshalb durch die ganze Homilie „demüthig“ und „Demuth“ übersetzt.

2) Gen. 7, 1. — 3) Mt. 5, 5. — 4) Jes. 66, 2. — 5) Prov. 16, 19. 32. — 6) Prov. 11, 5.

Texte und Untersuchungen III, 3. 4.

bigen Mann, steht also geschrieben ¹⁾: Er war demüthiger denn alle Menschen auf Erden. Denn die Demuth ist das Zeugniß der guten Wirkungen der Furcht Gottes. Und auch viele sind der Gaben, welche wegen der Demuth diejenigen besitzen, welche sie lieben. Wenn du Barmherzigkeit suchst — beim Demüthigen wird sie gefunden, und die Demuth ist die Wohnung der Gerechtigkeit; Gelehrsamkeit wird bei den Demüthigen gefunden, und Wissenschaft bringen ihre Lippen hervor. Weisheit und Klugheit gebiert die Demuth. Gelassenheit besitzen die Demüthigen; Mäßigung und Geduld, wenn du sie suchst, werden bei den Demüthigen gefunden. Religion ist ihnen angenehm und erwünscht. Lieblich ist das Wort des Demüthigen. Heiter ist sein Antlitz, und er lacht und freuet sich. Die Liebe ist schön bei den Demüthigen, die da wissen in ihr zu wandeln. Die Demüthigen enthalten sich alles Bösen. Ihr Antlitz ist heiter von ihrem guten Herzen. Der Demüthige spricht, und es steht ihm wohl an, und seine Lippen lachen, und seine Stimme wird nicht gehört. Der Demüthige fürchtet sich vor dem Streit, weil dieser Hass erzeugt. Wenn der Demüthige Worte des Zorns hört, verschliesst er seine Ohren, und sie gehen nicht in sein Herz. Die Seele des Demüthigen gebiert alles Gute, und die Gedanken seines Geistes sinnen auf Ehrbares. Der Demüthige trinkt die Gelehrsamkeit wie Wasser, und sie gehet wie Oel in seine Adern. Der Demüthige ist niedrig, und sein Herz ist hoch in der höchsten Höhe. Und wo sein Schatz ist, dahin sinnt auch sein Gedanke. Die Augen seines Gesichts blicken zur Erde, und die Augen seines Geistes in die höchste Höhe. Der Demüthige fürchtet sich allezeit, dass er ein Wort der Klage mit jemandem habe. An das Gesetz seines Herrn denkt der Demüthige, und von ihm empfängt er die Arznei, die er sucht. Es freut sich der Demüthige über das Gute seines Nächsten, und wie sich selbst hält er seinen Freund. Es naht sich der Demüthige dem Hochmüthigen und Aufgeblasenen und nimmt gefangen und führet weg seinen ganzen Geist; die Demuth zerstört befestigte Burgen und wandelt Zorn und Feindschaft um.

§ 2. Die Demuth des Jakob hat den Zorn seines Bruders Esau besiegt und die 400 Männer, die mit ihm waren. Und die

1) Num. 12, 3.

Demuth des Joseph hat den Zorn seiner Brüder besiegt, die ihn beneideten und hassten. Und es besiegte Mose durch seine Demuth und warf nieder den ganzen Hochmuth des Pharao. Und es besiegte die Demuth des David den Hochmuth des Goliath, der im Zorn auf ihn einstürmte. Und es besiegte die Demuth des Hiskia die ganze Drohung des Sanherib, der da drohte und lästerte. Und es besiegte die Demuth des Murdokai den ganzen Uebermuth des Haman. Und es besiegten Daniel und seine Brüder durch ihre Demuth die Uebelthäter, die sie verleumdet hatten.

§ 3. Die Demüthigen entwöhnen sich von Hass und Neid und Streit, und verflucht ist in ihren Augen der Hochmuth; und sie haben keinen Theil an der Härte und halten von sich fern die Lüge; Verleumdung ist ihnen fremd. Feindschaft treiben sie von sich aus und werfen sie von sich, weil sie Kinder des Friedens sind; Uebermuth treiben sie aus und werfen ihn aus sich heraus, weil sie sich eines guten Namens befleissigen. Widerstand ¹⁾ kennen sie nicht, da sie Einfachheit und Gerechtigkeit lieben. Sie sind friedlich und lauter und erwarten den Bräutigam ²⁾; sie sind fremd von der ganzen Welt; fern ist von ihnen die Anmassung, und Spötter sind in ihren Augen verhasst. Die Kammern ihrer Herzen sind voll guter Schätze, und ihre Gewissen sind rein von Falschheit. Ihre geistigen Augen ³⁾ richten sie in die Höhe und sehen auf die Herrlichkeit ihres Herrn und freuen sich in ihm allezeit. Ihr Herz ist voll ⁴⁾ alles Schönen und ihre Lippen bringen hervor gute Früchte. Der Same ist gut, den sie von ihrem Herrn empfangen haben, und sie reissen aus und werfen aus ihm heraus die bösen Dornen. Ihr Same bringt hundertfältige Früchte, denn sie haben ihn getränkt aus dem Brunnen des Lebens. In ihnen ist gepflanzt die Demuth, und diese bringt hervor die Früchte des Glaubens und der Liebe. Sie haben Christum angezogen als ein gutes Kleid, und sie bewahren es vor jeder Unreinigkeit. Und es wohnet in ihnen der Geist, welchen sie empfangen haben, und er ist geliebt bei ihnen, und sie betrüben ihn nicht; sie schmücken ihre Tempel dem grossen Könige, und er gehet ein und wohnet bei den Fried-

1) od. Aufstand, Rebellion. — 2) A: und erwarten den Frieden. —

3) Wörtlich: die Augen ihrer Geister. — 4) d. i. schwanger.

lichen und Demüthigen. Sie gründen ihren Bau auf den Felsen der Wahrheit und fürchten sich nicht vor den Wellen und Winden. Es leuchten wie die Lichter¹⁾ ihre Werke, und ihr Licht leuchtet vor ihnen her. Sie bereiten das Hochzeitsgeschenk für den Bräutigam, der da kommt, und warten, dass sie eingehen in sein Gemach. Sie haben Geld empfangen und handeln damit, und wollen zehn Talente²⁾ erwerben. Sie geben aus und lassen fliegen ihre Schätze, und schliessen ihr Geld nicht ein und verbergen es nicht. Ihr sichtbarer Leib wandelt auf Erden, und alle ihre Gedanken ruhen bei ihrem Herrn. Sie wandeln und gehen auf dem schmalen und engen Pfad und gehen ein durch die enge Pforte des Reiches. Ihren Willen zwingen sie, das Gesetz zu halten, und gedenken daran allezeit. Sie denken³⁾ und wandeln in der Welt als Fremdlinge und warten auf die Stadt, die im Himmel ist. Ihr Sinn strebt und ist gerichtet in die Höhe und zu dem heiligen Tempel, in welchen sie erwarten einzugehen. Ihre Augen sind geöffnet und blicken dorthin und sehen den Bräutigam, der sich bereitet; und ihre Engel gehen dorthin alle Tage und empfangen und bringen Ruhe und Frieden. Ihre Namen stehen im Buch des Lebens geschrieben, und sie bitten und flehen, dass sie nicht aus demselben ausgelöscht werden. Ihre Opfer bringen sie dar, Gaben, Fasten und Gebet zu dem, welcher der Herr ist über das Schreiben und das Auslöschen. Und in ihr Herz schreiben sie das Gesetz ihres Herrn, damit sie geschrieben bleiben in diesem Buch, das für ewig ist. Sie löschen ihre Sünden allezeit aus, damit ihre Namen nicht aus dem Buch des Lebens ausgelöscht werden. Sie lieben die Anfechtungen der Zeit, damit sie fern bleiben⁴⁾ von der ewigen Qual. Ihre Zunge lehren sie die Lieder Christi, damit sie ergötzt werden an dem Ort der lieblichen und süssen Lieder. Sie streben danach, zu erblicken diesen Ort. Sie leiden Noth, damit das Nöthige bei ihnen sei. Das sind die, welche die Demuth lieben, deren Frieden gross ist mit jedermann.

1) A: wie die Sonne.

2) A statt $\text{عَشْرَ مِائَاتِ دِينَارٍ}$ = zehn Talente, $\text{عَشْرَ مِائَاتِ مَدِينَةٍ}$ = zehn Städte

3) Hier wird vielleicht für وَتَذَكَّرُونَ „und sie denken“, وَتَتَذَكَّرُونَ „und sie wandeln“ zu lesen sein.

4) A: damit sie erquickt werden.

§ 4. Die Demüthigen sind Kinder des Höchsten und Brüder Christi, der, da er verkündigt wurde, um des Friedens willen zu uns kam. Und um ihrer Demuth willen empfing ihn Maria. Denn da Gabriel der seligen Maria die Verkündigung brachte, sprach er also zu ihr ¹⁾: Friede sei mit dir, du Gesegnete unter den Weibern; und Friede empfing und brachte Gabriel der gesegneten Frucht. Und es wurde hineingesäet in die Maria der geliebte Sohn. Und sie pries und lobte den Herrn, dass er Wohlgefallen hatte an der Demuth seiner Magd, und kein Wohlgefallen hatte an den Hohen und Stolzen. Und der Höchste erhöht alle Demüthigen. Und siehe, mein Lieber, dass Friede zu den Demüthigen kommt. Und auch da der Lehrer der Demuth geboren war, sangen die Engel des Himmels also und sprachen ²⁾: Friede im Himmel, Ehre auf Erden und eine gute Botschaft den Menschenkindern. Und da er die Demuth lehrte bei seiner Ankunft, sprach er also ³⁾: Wer dich auf den Backen schlägt, dem reiche auch den andern dar; und wer dich nöthigt, dass du mit ihm gehest eine Meile, mit dem gehe zwei andere; und wer dir deinen Rock nehmen will, dem gib auch deinen Mantel. Das Alles, was unser Erlöser lehrt, das können die Demüthigen thun. Hoheit und Würde stehet den Demüthigen nicht schön, und auch nicht eine Krone auf dem Haupte der Armen. Den Demüthigen, der sich überhebt, hasst sein Herr, und den Armen, der eine Krone auf sein Haupt setzt, tödtet der König. Würde und Hoheit sind die schöne Krone unseres Königs. Deshalb steht ihm allein die Würde schön, weil sie sein ist und das Abzeichen ist seines Königthums. Und seiner Natur steht auch die Hoheit schön, während sie verhasst und verflucht ist bei den Verachteten. Zeichen und Abzeichen des Königthums stehen

1) Luc. 1, 28.

2) Luc. 2, 14. Die Abweichungen in den beiden ersten Gliedern von den gewöhnlichen Lesarten: Friede im Himmel, Ehre auf Erden, werden wohl durch ungenaue Anführung der Stelle entstanden sein; denn hom. XX Wright S. 385 Z. 5 lesen wir: Ehre sei Gott im Himmel und gute Botschaft den Menschen. Das 3. Glied: Und gute Botschaft den Menschen, das wir an beiden Stellen finden, stimmt mit Pesch. und wahrscheinlich auch mit Ephraems Commentar (E. 27 extr. vgl. Zahn, Forschungen I, S. 119) überein. Syr. Cur. fehlt hier. Griech. Text (Tischendorf, S. krit. Ausg.): *ἐν ἀρθρώτοις ἐδόξιας*.

3) Mt. 5, 39—41.

dem Könige schön, und nicht den Geringen. Deshalb, mein Lieber, was Gott hasset bei uns und liebt bei ihm, das werde nicht bei uns gefunden, sondern bei ihm bleibe das Seinige, und wir wollen in unserer Natur bleiben; uns stehet die Demuth schön und ihm Hoheit und Würde. Und uns gibt er das Unserige: die Demuth. Und was er uns nicht gibt, das wollen wir nicht nehmen. Und auch wenn er uns Gutes gibt, will er uns versuchen; denn wer nimmt, was nicht sein ist, den hält man für einen Uebelthäter und Betrüger. Und wer in seiner demüthigen Natur bleibt, den wird der Höchste erhöhen. Der Hoheit gehe¹⁾ nicht nach.

§ 5. Denn Niemand kann zweien Herren dienen²⁾: Es lässt sich nicht vereinigen Stolz mit Demuth und auch nicht Uebermuth mit Bescheidenheit. Es lässt sich nicht vereinigen Anmassung mit Gelassenheit und auch nicht Eile mit Ruhe. Wer hier Hoheit empfängt, wird in der zukünftigen Welt ihrer beraubt werden; und jeder, welcher Demuth liebt, wird erhöht und erhoben werden an den Ort der Herrlichkeit. Der Reiche, der in Purpur gekleidet war und sich überhob und sich brüstete und sich rühmte, da er dorthin kam, fiel er in die Qual. Und Lazarus, der sich selbst demüthigte, wurde erhoben und sass in Abrahams Schoss. Und der Pharisäer und der Zöllner beteten im Tempel. Der Pharisäer überhob und rechtfertigte sich selbst, und ging hinab in sein Haus ungerechtfertigt, und der Zöllner, der sich selbst demüthigte, ging hinab in sein Haus gerecht. Das Böse ist dem Guten entgegengesetzt und die Finsterniss dem Licht und die Feindschaft der Gerechtigkeit, und der Demuth ist der Hass entgegengesetzt, und dem Streit ist das Schweigen entgegengesetzt. Das Böse hat keine Kraft dem Guten zu widerstehen. Und wenn die Finsterniss das Licht sieht, flieht sie vor ihm, und der Bitterkeit nimmt die Süßigkeit ihren Geschmack, und auch über die Feindschaft siegt die Demuth; und den Hass vernichtet die Gerechtigkeit, und den Streit löscht aus das Schweigen. Denn die Finsterniss hasst nicht die Dunkelheit; und die Feindschaft hasst auch nicht die Zwietracht, und auch der Hass verachtet nicht den Streit, und auch die Bitterkeit hasst nicht den Absynth; sondern die Bösen hassen die Guten,

1) d. h. trachte, jage nicht nach. — 2) Mt. 6, 24; Luc. 16, 13.

und die Gottlosen hassen die Gerechten, und die Hochmüthigen rühmen sich über die Demüthigen; und die Lügner verspotten die Wahrhaftigen, und die Thoren verachten die Weisen. Und derjenige, bei welchem keine Wahrheit ist, will nicht, dass Gerechte gefunden werden; und wer in Hochmuth gekleidet ist, dem erscheint der Demüthige als dessen Mörder ¹⁾; und derjenige, dessen Hände in Sünde verflochten sind, hat kein Wohlgefallen an einem gerechten Menschen. Wessen Mund voll Lüge ist, in dessen Augen ist die Wahrheit verhasst und verflucht.

§ 6. Als Arzneimittel für den Hass gibt es nichts anderes als Schweigen und Demuth. Und eine böse Vergeltung kommt über den Hass. Dafür, dass die Schlange den Adam hasste im Paradiese, empfing sie drei Flüche zur Strafe. Er nahm ihr ihre Füße, und sie ging auf ihrem Bauch; und er nahm ihre Speise und gab ihr den Staub, und setzte sie zum Feinde und machte sie zum Zertretenen für den Menschen. Und Kain, welcher Abel tödtete in seinem Hass, empfing Flüche auf sieben Geschlechter, und ward unstet und flüchtig auf Erden. Und da Esau Jakob, seinen Bruder, hasste und ihn verfolgte, empfing der demüthige Jakob seine Erstgeburt und seinen Segen, und es wurde dienstbar gemacht der Stolze dem Demüthigen. Und diejenigen, welche den demüthigen Joseph hassten, über sie wurde Joseph erhoben, und seine Hasser fielen nieder und beteten ihn an. Und Pharao, welcher das Volk der Hebräer hasste und befahl über ihre Kinder, dass sie ins Meer geworfen würden, wurde mit ebendemselben Gericht gerichtet, mit welchem er richtete, und empfing die Vergeltung seiner Sünden. Und über Korach und seine Genossen, welche Mose hassten, kam die böse Vergeltung, und die Hölle öffnete ihren Mund und verschlang sie, und das Feuer loderte auf und verzehrte sie. Und vor Aaron und Miriam, welche den demüthigen Mose hassten, offenbarte sich der Heilige, dass er sie vernichte, und Miriam war aussätzig sieben Tage. Und von Saul, welcher dem demüthigen David zürnte und ihn hasste, wich der heilige Geist, und der quälende Geist ängstigte ihn. Und da Ahab den Naboth hasste und ihn tödtete, leckten auf demselben Platz, da die Hunde Naboths Blut geleckert hatten, die Hunde auch sein Blut. Und Isebel, welche den Elia ver-

1) Nämlich des Hochmuths.

folgte, konnte ihm nicht schaden; und sie frassen die Hunde und Elia fuhr gen Himmel. Und die Verleumder, welche die gerechten Männer hassten, verzehrte die Flamme ihres eigenen Feuers, und die gerechten Männer wurden vor ihm errettet. Und die Chaldäer, welche den Daniel verleumdeten, füllten selbst die Gruben, die sie ihm gegraben hatten. Und Haman, welcher Murdokai und sein Volk hasste, richtete nichts aus mit seinem Befehl; und es empfingen den Kreuzestod er und seine Söhne. Und das thörichte Volk, das den demüthigen König Christus nicht aufnahm, rottete er aus von ihrem Ort und zerstreute sie. Und wenn er das Reich eingenommen hat und zurückkehrt, werden vor ihm seine Feinde vernichtet werden. An das Alles, was ich dir geschrieben habe, erinnere ich dich, und es verdriesst mich nicht, damit dir das Wort feststehe, dass die Gottlosen böse Strafe empfangen von der Hand der Demüthigen.

§ 7. Deshalb, mein Lieber, stehe dir also dieses Wort fest, dass in jedem, der sich mit Hass kleidet, der Böse wohnt, und der unreine Geist, der in Saul wohnte, in ihm wohnt. Da David die Zither schlug für Saul, dass er ihn erleichtere, warf Saul, der sich in Hass gekleidet hatte, den Speer nach seinem Wohlthäter. Und in jedem, in welchem Demuth gefunden wird, wohnt der Friedliche und Demüthige; und er ist eine Wohnung Christi. Und erinnere dich weiter dessen, was ich dir oben geschrieben habe. dass nicht die Guten die Bösen hassen, sondern die Bösen hassen die Guten. Ich habe niemals einen Reichen gesehen, der die Armen gehasst hat, und auch hassen die Gerechten nicht die Gottlosen, und auch hassen die Rechtschaffenen nicht die Sünder und auch nicht die Kinder des Friedens den Aufstand ¹⁾, und auch nicht die Wahrhaftigen die Lügner. Und auch hassen die Beständigen nicht die Gefallenen, und auch nicht die Züchtigen die Ehebrecher. Deshalb jage der Demuth nach, welche den Hass besiegt und den Streit vermeidet, und verbinde mit ihr Schweigen und Geduld, damit du frei seiest von vielem Streit. Liebe die Demuth und erwirb Mässigung und verbinde mit Beiden Geduld. Die Demüthigen lieben viele, die Hochmüthigen hassen selbst die, welche Sünder sind, wie sie. Hasse den Zorn und befreie dich von den Fehlern ²⁾ der Hasser.

1) A: die Aufständischen. — 2) Wörtlich: „Flecken“.

Deinem Zorn öffne nicht deinen Mund und dein Gesicht bringe ihm ¹⁾ nicht in verschiedene Formen, und lehre ihn nicht deine Zunge, damit sie nicht böse Früchte von ihm hervorbringe. Die Keime des Zornes sollen nicht in dir entstehen, damit nicht viele Gedanken erzeugt werden von ihren Kindern.

§ 8. Wenn der Zorn in dir empfangen ist, so ist in dir eine Glut; bringe sie also nicht hervor zu deiner Zunge und hänge sie nicht auf deine Lippen. Alle Gedanken, die in deinem Herzen aufsteigen, verbirg in deiner innersten Kammer. Die guten ²⁾, die dein Herz empfängt, gib deiner Zunge, und die schönen Worte lerne dein Mund. Das Wort soll in deinem Herzen viele Tage herumgewendet werden, und siehe, ob es sich ziemt — dann gib es deiner Zunge; ziemt es sich nicht, so sterbe es in deinem Herzen, und begrabe es in deinen Gedanken. Behüte deine Zunge vor falschem Zeugnis, damit nicht ein Feuer entbrenne in deinem ganzen Leibe. Der Sohn des Königs, welcher wohnt in dir, wachse herrlich, und lass nicht zu ihm eingehen böse Feinde, denn allein will er wohnen in dem Menschen, und bei dem, der viele Gedanken hat, wohnt er nicht. Deine Zunge liebe das Schweigen, denn sie leckt die Wunden deines Herrn: deine Lippen hüte vor Zwietracht, denn du küssest mit ihnen den Sohn des Königs. Aus deinem Mund gehe nicht Eitelkeit hervor, damit er sich nicht von dir entwöhne und nicht mehr in dir wohne. Liebe die Demuth, sie ist eine feste Mauer, die dem Eisen gleicht. Liebe die Mässigung, die süssen Früchte; wer von ihnen isset, sättiget seine Seele und freut sich und ist fröhlich. Alle Bäume werden an ihren Früchten erkannt ³⁾; und die Gedanken des Menschen werden an seinem Munde erkannt. Bei einem jeden Menschen, dem ein Weiser naht, erkennt dieser seine Seele an seiner Zunge. Denn aus dem Ueberfluss des Herzens reden die Lippen. Und der Mensch, welcher sich vor Gott fürchtet, redet alles Gute allezeit, und das Gesetz seines Herrn erzählt er und redet davon. Und auch wenn er Fabelworte hört, leiht er ihnen kein Gehör, und er redet alle guten Worte, und verletzende Worte sind nicht in seinem Munde, denn in seinen Gedanken kommt nichts auf, was abscheulich ist. So

1) Nämlich: dem Zorn, fehlt bei A. — Nämlich: die guten Gedanken.
— 2) Wörtlich: geschmeckt.

wird erkannt der Mensch, welcher über das Gesetz seines Herrn nachsinnt. Das Alles sind Früchte des guten Baumes. Und denjenigen Menschen, welcher Böses sinnt, erkennt der Weise an seinen Lippen, wenn er lauter verletzende, höhrende, verspottende und lästernde Worte redet. Es erkennt ihn, wer ihn hört. Denn sie werden empfangen, und alsdann werden sie geboren. Denn alles bringt die Empfängniß zur Geburt. Erwinnere dich dessen, was unser Erlöser sagt ¹⁾: Der gute Baum bringt gute Früchte, und der böse Baum bringt böse Früchte. Der böse Baum kann nicht gute Früchte bringen, und der gute Baum kann nicht böse Früchte bringen; denn an seinen Früchten wird der Baum erkannt. So bringt und redet der gute Mann aus den guten Schätzen, welche in seinem Herzen sind, Gutes, und der

1) Mt. 7, 18; Luc. 6, 43—45. Der erste Theil $\text{ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ}$ etc. bis $\text{ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ}$ ist nach Mt. 7, 17 u. 18 citirt; nur dass bei Aphr. ܥܝܢܝܘܢܝܘܢ und ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ gesetzt ist, wo bei Pesch. ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ und ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ , und bei Syr. Cur. ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ und ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ steht. Graec.: *ποιεῖ* und *δενεργεῖν*. — Für ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ , was Aphr. mit Syr. Cur. gemeinsam hat, steht bei Pesch. ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ .

$\text{ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ ܕܥܝܢܝܘܢܝܘܢ}$ nach Luc. 6, 44 a bildet dann den Uebergang zu Luc. 6, 45. Das schon Dagewesene bei Luc. wird von Aphr. ausgelassen.

Luc. 6, 45 wird hier bei Aphr. Syr. Text S. 186 und S. 303 Z. 8 sehr gleichmässig citirt; nur ist hier S. 186 vorausgeschickt: ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ , „so“ oder nach anderer Lesart A ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ , „so auch“, und S. 303 das Wort ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ , „Ueberschüsse“ *περίσσευμα* schon vorher statt ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ , „böse Schätze“ gebraucht; und am Schluss des Citats S. 303 Z. 11, „wie unser Erlöser lehrte und sprach“.

ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ , „holt hervor und redet“ (2mal) ist Combination von Mt. 12, 35 (Pesch. und Syr. Cur.: ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ ; Graec.: *προβάλλει*) oder Luc. 6, 45a (Pesch.: ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ ; Syr. Cur. fehlt; Graec.: *προφέρει*) und von Luc. 6, 45 (Schluss).

Die Plurale „Schätze“, ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ (Graec. *θησαυρός*), „Ueberschüsse“ ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ (Graec. *περίσσευμα*), „Lippen“ ܐܘܬܝܪܝܢܝܘܢ (Graec. *στόμα*) hat Aphr. mit Pesch. und Syr. Cur. an beiden Stellen gemein, erst Hl. hat die Spuren alterthümlicher Freiheit getilgt, bis auf den Plural *περίσσεύματα*, das wenigstens Mt. 12, 34 auch dort stehen blieb. Vgl. Zahn S. 139.

böse Mann bringt und redet aus den bösen Schätzen, die in seinem Herzen sind, Böses. Denn aus dem Ueberfluss des Herzens reden die Lippen. Denn wenn auf einem Baum tausend Früchte wären, so könntest du an einer den ganzen Baum erkennen. Und wenn du eine von den Früchten des Baumes schmeckst, dass die Früchte zahlreich und gut und angenehm sind, so wünschet deine Seele, dass du alle Früchte dieses Baumes allein ässest. Also wenn ein weiser Mann zu einem bösen Menschen kommt, so erkennt er ihn erst an seinen Worten. Wenn er aber sieht, dass seine Worte verdorben sind, so will er sie nicht weiter hören. Wenn ein Weiser zu einem weisen und gelehrten Manne kommt, so setzt und stellt er sich zu ihm, bis er seine Worte erkannt hat, und wenn er sieht, dass sie gut und angenehm sind und voll Erkenntniss und Weisheit, so will er von dieser Zeit an alle seine Worte hören und lernen. Auch den Menschen, der demüthig genannt wird, bestimmt der Weise nach seiner Aeusserung. Es gibt solche, welche rechtschaffen, schweigsam und demüthig scheinen, und deren Herz Schlechtes denkt. Es gleicht aber dieser demüthige Thor unter den demüthigen Weisen, welche Gutes denken, der Hypomele, die unter Quitten gemischt ist, deren Aussehen der Quitte gleicht, und deren Geschmack bitter ist für den Gaumen.

§ 9. Liebe die Demuth, mein Lieber, deren Geruch lieblich, und deren Geschmack süß ist. Der Demüthige, der auch in der Höhe demüthig ist, ist geliebt bei Hohen und Niederen. Wenn ihm Erniedrigung widerfährt, so verändert er sich nicht, denn er wandelt ja in der Natur, in welcher er gestanden hatte. Wenn aber dem Hochmüthigen, der sich nicht demüthigt, Erniedrigung widerfährt, dann ist sein Fall gross, darum, dass er sich in seinem Hochmuth nicht gedemüthigt hat. Der Freunde des Demüthigen sind viele, und die seinen Gruss suchen, sind ohne Zahl; und derer, die sein Lob erzählen, sind viele. Und seine Demuth deckt auch seine Fehler zu, denn in seinem Herzen redet er gegen niemanden Böses. Es sisset der Demüthige und sinnet Weisheit, und sein Geist ist zur Höhe des Himmels gerichtet. Das Wort des Demüthigen ¹⁾ wird gehört und vernommen, denn er bildet es und bringt es hervor mit der Wage. Die

1) B: „des Weisen“.

Kammern seines Herzens sind voll guter Schätze, und seine Zunge bringt liebliche Früchte hervor. Die Demuth ist die Quelle des Friedens, und die Bächlein des Friedens rinnen aus ihr hervor. Noah liebte die Demuth, und sie schützte ihn vor den Wassern der Sintfluth. Und Abraham nahte zu ihr, und ward Erbe im Lande des Lebens, und er fiel vor Gott nieder und demüthigte sich wie Staub und Asche. Und Isaak ward in der Demuth erzogen; und die Könige lernten ihn kennen¹⁾ und liebten seinen Bund. Und Jakob war ein rechtschaffener Mann und blieb in der Wohnung und empfing von seinem Vater den Segen Esaus. Und alle unsere früheren Väter waren demüthig und friedlich und gelassen, und der Höchste erhöhte die Demüthigen, und erniedrigte die Hochmüthigen und brachte sie in Schande. Hiob liebte die Demuth, und über seine Rechtschaffenheit legte sein Herr Zeugniß ab. Es hasste ihn der böse Satan, und Hiob beschämte ihn, den Feind, der ein Gegner ist der Gerechten; und es erhöhte der Herr Hiob, weil er beharrte in seiner Rechtschaffenheit, wie sein Mund bezeugt hatte.

§ 10. Liebe, mein Lieber, dieses Loos, das Wesen, in welchem die Kinder des Fleisches wohnen; denn das ist recht, dass ein Mensch sich selbst erniedrige. Die Natur des Adam war irdisch²⁾, denn er war von Erde. Und sein Herr gab ihm ein Gebot, welches er halten sollte, dass, wenn er hielte, was ihm geboten war, sein Herr zur hohen Natur ihn führte. Und darum, dass er die Hoheit selbst sich nehmen wollte, die nicht zu seiner Natur gehörte, wendete ihn sein Herr zu seiner ersten Natur der Erniedrigung. Darüber bezeugt unser Erlöser und spricht³⁾: Jeder, der sich erhöht, wird erniedrigt werden, und jeder, der sich erniedrigt, wird erhöht werden. Es erhöhte sich Adam und ward erniedrigt, und kehrte wieder um zum Staub, zu seiner ersten Natur. Und unser hoher und herrlicher Erlöser erniedrigte sich, und ward erhöht und erhoben zu seiner ersten Natur, und ward ihm noch hinzugefügt die Herrlichkeit, und es ward ihm alles dienstbar gemacht. Unser Erlöser, der sich demüthigte, empfing Ruhm und empfing Zulage, und Adam, der sich erhöhte, empfing Erniedrigung und empfing Flüche, als Zulage zur Erniedrigung.

1) A: wurden ihm dienstbar. — 2) A: war Staub. — 3) Mt. 23, 12; Luc. 14, 11; 18, 14.

Deshalb, mein Lieber, ist es also schön und recht für einen Menschen, welcher Gott liebt, dass er die Demuth liebe und bleibe in der Natur der Erniedrigung, deren Wurzel in die Erde gepflanzt ist, und deren Früchte vor den Herrn der Herrlichkeit steigen; die Demuth, deren Früchte begehrenswerth sind und bei welcher Gelassenheit und Bescheidenheit, ein liebenswürdiger Sinn gefunden werden. Die Demüthigen sind gerade und geduldig und geliebt und rechtschaffen und gerecht und schlaue zum Guten und gescheut und friedlich und weise und keusch und ruhig und barmherzig und bussfertig und nachsichtig und tief und verträglich und schön und erwünscht. Wer ¹⁾ diesen Baum dieser seiner Früchte liebt: Selig ist seine Seele, denn sie wohnt im Frieden, und es wohnt in ihr der, welcher Wohlgefallen hat an den Friedfertigen und Demüthigen.

Zu Ende ist die Unterweisung von der Demuth.

1) d. h. wer die Demuth, die solche, wie die eben genannten Früchte trägt, liebt.

Die Unterweisung von den Hirten.

Die Hirten stehen der Heerde vor und geben der Heerde die Speise des Lebens. Wer da wachet und arbeitet für seine Heerde, der sorgt für seine Heerde und ist ein Jünger des guten Hirten, der sich selbst für seine Heerde hingegeben hat. Und wer sich nicht fleissig kehret um seine Heerde, gleicht dem Miethling, der nicht sorgt für die Heerde. Werdet ähnlich, o Hirten, den ersten rechten Hirten. Jakob hütete die Heerde des Laban, und er schützte und bewachte sie und arbeitete für sie und empfing den Lohn. Denn Jakob sprach zu Laban¹⁾: Siehe, zwanzig Jahre bin ich bei dir: deine Schafe und Heerden habe ich nicht beraubt und die Widder deiner Heerde habe ich nicht verzehrt; was zerrissen ward, habe ich dir nicht gebracht, denn von meinen Händen hast du es gefordert. Des Tags verzehrte mich die Hitze und die Kälte des Nachts. Mein Schlaf floh von meinen Augen. Sehet, ihr Hirten, auf diesen Hirten, wie er sorgte für seine Heerde. Er wachte des Nachts, um sie zu behüten, und bewachte sie und arbeitete des Tags, um sie zu weiden. Jakob war ein Hirte, und Joseph war ein Hirte: und seine Brüder waren Hirten, Mose war ein Hirte, und auch David war ein Hirte; und Amos war ein Hirte, diese alle waren Hirten, welche die Heerde weideten und fleissig leiteten. Warum anders aber, meine Lieben, haben diese Hirten zuerst die Heerde geweidet und sind alsdann auserwählt worden, dass sie die Menschen weideten, als damit sie lernten, wie ein Hirte für seine Heerde Sorge, und wache und arbeite für seine Heerde? Und nachdem sie das Amt der Hirten gelernt hatten, wurden sie zur Regierung auserwählt. Es hütete Jakob die Heerde des Laban und arbeitete und wachte und leitete (sie) fleissig. Und alsdann weidete und

1) Gen. 31, 38—40.

leitete er fleissig seine Söhne und lehrte sie das Hirtenamt. Und Joseph hatte mit seinen Brüdern die Heerde gehütet, und in Aegypten war er ¹⁾ der Leiter eines grossen Volkes, und er lenkte sie wie ein guter Hirte seine Heerde.

§ 2. Und Mose hütete die Heerde seines Schwiegervaters Jethron, und ward auserwählt von seiner Heerde weg, dass er sein Volk weide. Und wie ein guter ²⁾ Hirte führte er sie. Mose trug den Stab auf seiner Schulter und ging dem Volk voran, dass er sie führte und weidete 40 Jahre, und wachte und arbeitete für seine Heerde, und war ein emsiger und guter Hirte. Da sein Herr sie vertilgen wollte wegen ihrer Sünden, da sie das Kalb angebetet hatten, bat Mose und flehte zu dem Herrn und sprach ³⁾: Vergib dem Volk seine Sünden, und wenn nicht, so vertilge mich von dem Buch, das du geschrieben hast. Das war der eifrige Hirte, der sich selbst für seine Heerde opferte; das war der vorzügliche Führer, der sich selbst für seine Heerde gab; das war der barmherzige Vater, der über seinen Kindern schwebte ⁴⁾ und sie gross zog. Und es lehrte Mose einen grossen und weisen Führer, der verstand die Heerde zu lenken, Josua, den Sohn Nuns, einen Mann des Geistes, welcher die Heerde und ⁵⁾ das ganze Heer Israels führte. Er vernichtete die Könige und eroberte das Land und gab ihnen das Land zur Weide und theilte die Hürden und Wohnungen unter seine Heerde. Weiter weidete David die Heerde seines Vaters, und von der Heerde weg wurde er berufen zu weiden sein Volk; und er weidete sie in Rechtschaffenheit seines Herzens, und mit der Klugheit seiner Hände führte er sie: und da David die Heerde seiner Schafe zählte, kam der Zorn über sie, und sie fingen an vernichtet zu werden. Da gab David sich selbst für seine Heerde, indem er betete und sprach ⁶⁾: Herr Gott, ich habe gesündigt, dass ich Israel gezählt habe; deine Hand sei auf mir und auf dem Haus meines Vaters; diese Heerde ist rechtschaffen, was haben sie gesündigt? Und auch alle die eifrigen Hirten gaben so sich selbst für ihre Heerden.

§ 3. Und diejenigen Hirten, welche nicht für die Heerde sorgen, diese sind Miethlinge, die nur sich selbst weiden. Deshalb

1) A: der Hirte und der Leiter. — 2) A: wie ein guter und fleissiger Hirte. — 3) Exod. 32, 32. — 4) Wie der Vogel über seinen Jungen brütet. — 5) A: die Heerde des Heeres von ganz Israel. — 6) 2. Sam. 24, 17.

ruft der Prophet ihnen zu und spricht zu ihnen ¹⁾: O ihr Hirten, die ihr die Heerde meiner Weide zu Grunde richtet und zerstreut, höret das Wort des Herrn. Also spricht der Herr ²⁾: Siehe, ich Sorge für meine Heerde, wie ein Hirte für seine Heerde sorgt am Tage des Sturmes, und ich fordere meine Heerde von euren Händen. O ihr thörichten Hirten, mit der Wolle der Heerde kleidet ihr euch, und das Fleisch der Fetten esset ihr; und die Heerde weidet ihr nicht, und das Kranke hütet ihr nicht, und das Zer-rissene verbindet ihr nicht, und das Schwache stärket ihr nicht, und was zu Grunde geht und zerstreut wird, sammelt ihr nicht, und die Starken und Fetten beschützt ihr nicht, sondern mit Härte herrschet ihr über sie; und ihr weidet eine gute Weide, und was übrig ist, zertretet ihr mit euren Füßen. Und süsse Wasser trinket ihr, und was übrig ist, trübet ihr mit euren Füßen; und meine Heerde weidet, was eure Füße zertreten haben, und trinket das Wasser, das eure Füße getrübt haben. Das sind die garstigen und nichtswürdigen Hirten, die Miethlinge, welche die Heerde nicht schön weiden und führen und sie nicht befreien von den Wölfen. Wenn aber der Oberhirte kommt, ruft er seine Heerde und sorgt für sie, und fordert seine Heerde, und die Hirten bringen sie, und er fordert von ihnen Rechen-schaft und vergilt ihnen nach ihren Werken. Und diejenigen, welche die Heerde schön geweidet haben, erfrent der Oberhirte und schenkt ihnen Leben und Ruhe. O du nichtswürdiger, thörichter Hirte, der du meine Heerde unter deine rechte Hand und unter dein rechtes Auge bekommen hast — dafür dass du über die Heerde gesagt hast ³⁾: Was sterben will, mag sterben, und was zu Grunde gehen will, mag zu Grunde gehen, und was übrig bleibt, mag sich gegenseitig auffressen — deshalb, siehe, will ich dir dein rechtes Auge verdunkeln und deinen rechten Arm verdorren lassen. Dein Auge, das auf Geschenke gesehen hat, soll erblinden, und deine Hand, welche nicht in rechter Weise geleitet hat, soll vernichtet werden ⁴⁾. Ihr seid nämlich meine Heerde, die Heerde meiner Weide ⁵⁾, o Menschen, und ich bin der Herr euer Gott; siehe, von nun an will ich euch weiden auf guter und fetter Weide.

1) Jerem. 23, 1. — 2) Ezech. 34, 2—19. — 3) Zachar. 11, 9. 17. — 4) Ezech. 34, 31. 14. — 5) B: die Heerde meiner Sorge.

§ 4. Der gute Hirte ¹⁾ hat sich selbst für seine Heerde hingegen. Und wiederum sagt er ²⁾: Ich habe noch andere Schafe, und auch sie muss ich hierher führen, und es wird Alles eine Heerde und ein Hirte sein. Und mein Vater liebt mich, darum dass ich mich selbst für die Heerde hingebe. Und wiederum sagt er ³⁾: Ich bin die Thür der Heerde, und jeder, der durch mich eingeht, wird leben und wird eingehen und ausgehen und Weide finden. Werdet ähnlich, o Hirten, diesem eifrigen Hirten, dem Haupte der ganzen Heerde, wie er sorget für seine Heerde und die Entfernten herbeiholt, und die Verirrten wiederbringt, und die Kranken versorgt, und die Schwachen stärkt, und die Zerrissenen verbindet, und die Fetten beschützt, und sich selbst für die Heerde hingibt. Und er hat sich auserwählt und unterrichtet vorzügliche Vorsteher, und die Heerde in ihre Hände übergeben und sie über die ganze Heerde gesetzt. Denn er sprach zu Simeon Petrus ⁴⁾: Weide mir meine Heerde und meine Schafe und meine Lämmer. Und Simeon weidete sie und vollendete seine Zeit und übergab auch die Heerde und ging. Weidet auch ihr und leitet sie schön. Ein Hirte nämlich, welcher sorget für seine Heerde, treibet keine andere Arbeit daneben. Er pflegt keinen Weinberg, und pflegt auch keine Gärten, und verfällt auch nicht in die Händel dieser Welt. Denn wir haben niemals einen Hirten gesehen, der seine Heerde in der Wüste gelassen hätte und ein Kaufmann geworden wäre, und auch keinen, der seine Heerde in die Irre hätte gehen lassen und ein Ackersmann geworden wäre. Wenn er aber seine Heerde verliess und dieses trieb, so übergab er seine Heerde den Wölfen. Und erinnere dich, mein Lieber, an das, was ich dir geschrieben habe über unsere ersten Väter, welche zuerst das Hirtenamt lernten und hierin eine Probe der Sorgfalt ablegten, und alsdann zur Regierung auserwählt wurden, damit sie lernen und sehen sollten, wie ein Hirte für seine Heerde sorget; und wie sie die Heerde sorgfältig leiteten, so sollten sie nun auch in der Regierung vollkommen sein. Joseph nämlich wurde auserwählt von der Heerde weg, dass er die Aegypter führe zur Zeit der Noth. Und Mose wurde auserwählt von der Heerde weg, dass er sein Volk führe und sie weide. Und David wurde hinter der Heerde

1) Joh. 10, 11. — 2) Joh. 10, 16. — 3) Joh. 10, 9. — 4) Joh. 21, 15—17.
 Texte und Untersuchungen III, 3. 4.

weggeholt, dass er König sei über Israel. Und Amos führte sein Herr hinter der Heerde weg und machte ihn zum Propheten über sein Volk; und auch Elisa wurde hinter dem Joch weggeholt, dass er ein Prophet sei in Israel: Mose kehrte nicht zu seiner Heerde zurück und verliess nicht die Heerde, die ihm übergeben war. Und es kehrte David nicht wieder um zur Heerde seines Vaters, sondern führte sein Volk in Rechtschaffenheit seines Herzens. Und Amos kehrte nicht wieder um, die Heerde zu hüten und Holz zu lesen, sondern führte und vollbrachte sein Prophetenamt. Und Elisa kehrte nicht wieder um zu seinem Joch, sondern diente dem Elia und trat an seine Stelle. Und den Aufseher, den er hatte, wollte er nicht zum Jünger haben, weil er die Aecker liebte und den Handel und die Weinberge und die Oelbäume und den Ackerbau; und er übergab nicht die Heerde in seine Hand.

§ 5. Ich bitte euch, ihr Hirten, dass ihr nicht über die Heerde thörichte, nichtswürdige Vorsteher bestellet, und auch nicht Geizige und solche, die den Gewinn lieben. Jeder, der die Heerde weidet, soll von ihrer Milch essen, und wer das Joch führt, soll seine Arbeit gebrauchen, und die Priester sollen von dem Opfer ihren Theil haben, und die Leviten sollen ihre Zehnten empfangen. Wer von der Milch isst, dessen Herz soll bei seiner Heerde sein, und wer die Arbeit seines Joches gebraucht ¹⁾, soll eifrig sein ²⁾ bei seiner Arbeit, und die Priester, welche von dem Opfer ihren Theil bekommen, sollen mit Gewissenhaftigkeit dem Opfer dienen, und die Leviten, die ihre Zehnten empfangen, haben keinen Theil in Israel. O ihr Hirten, ihr Jünger des grossen Hirten, gleichet nicht den Miethlingen, denn der Miethling sorget nicht für die Heerde. Ihr aber werdet ähnlich dem süssen Hirten, der nicht sich selbst mehr liebt als seine Heerde. Erzieheth die Jünglinge und ziehet heran die Jungfrauen und liebet die Lämmner, und an euren Busen sollen sie heranwachsen, damit ihr kommt zu dem Oberhirten und ihm eure ganze Heerde bringt unversehrt, und er euch gebe, was er euch verheissen hat ³⁾: Wo ich bin, sollt auch ihr sein.

Dieses wenige aber genüge den guten Hirten und Vor-

1) d. i. die Frucht seines Pfluges. — 2) A fügt hinzu: „allezeit“. — 3) A fügt hinzu: „da er sagt“. Joh. 12, 26.

stehern. Oben aber, mein Lieber, habe ich dir geschrieben und dich erinnert an die Sitten, die wohl anstehen der ganzen Heerde; in dieser Rede habe ich dir geschrieben über die Hirten, welche die Leiter sind der Heerden. Diese Erinnerungen habe ich dir, mein Lieber, geschrieben, wie du sie in deinem geliebten Brief von mir erbeten hast.

§ 6. Der Hausmeister ¹⁾ führte mich in das Schatzhaus des Königs und zeigte mir allda viele Schätze, und da ich sie sah, wurde mein Geist eingenommen von dem grossen Schatz, und da ich nach ihm sah, blendete er die Augen, und nahm die Sinne gefangen und verwirrte die Gedanken durch die vielen Arten. Wer davon nimmt, ist reich und macht reich, und er ²⁾ ist geöffnet und zugänglich für jeden, der ihn sucht; und wenn auch viele davon nehmen, so wird er doch nicht weniger; und wenn sie geben von dem, was sie empfangen haben, so vermehrt sich das Ihrige. Die es umsonst empfangen haben, sollen es umsonst geben, wie sie es empfangen haben. Denn für Geld wird es nicht erkaufte, denn es gibt nichts, was ihm gleich ist, denn es fehlt darin kein Schatz. Und die ihn empfangen, werden nicht satt, sie trinken und haben Verlangen darnach, sie essen und hungern darnach. Wer nicht durstet, kann nicht trinken; und wer nicht hungert, kann nicht essen. Der Hunger darnach sättigt viele, und aus dem Durst darnach fliessen Quellen. Denn ein Mensch, der zur Kraft Gottes kommt, gleicht einem durstenden Mann, der zur Quelle kommt und trinkt und satt wird. Und die Quelle wird nicht weniger, und die Erde, welche Verlangen hat Wasser zu trinken, trinkt von der Quelle, und ihr Wasser nimmt nicht ab. Und wenn die Erde trinkt, verlangt sie wieder zu trinken, und die Quelle wird nicht vermindert in ihrem Lauf. Ebenso ist es mit der Erkenntniss Gottes. Wenn alle Menschenkinder davon nehmen, so ist bei ihr doch kein Abnehmen, und sie wird auch nicht von den Kindern des Fleisches umfasst³⁾. Niemand, der davon nimmt, hört auf davon zu nehmen, und sie nimmt nicht ab, wenn Er etwas davon gibt. Wenn du Feuer mit einem Lichte von einem Brande nimmst, so kannst du viele Lichter damit anzünden. Der Brand nimmt nicht ab, wenn du davon

1) Es ist das Folgende ein Rückblick auf die zehn ersten Homilien. —

2) Nämlich der Schatz. — 3) d. i. begriffen, begrenzt, ganz aufgenommen.

nimmst, und das Licht wird nicht vermindert, das viele entzündet. Es kann nicht ein einzelner Mensch den ganzen Schatz des Königs nehmen, und auch werden, wenn ein Durstiger von der Quelle trinkt, ihre Wasser nicht vermindert. Und wenn ein Mensch sich auf einen hohen Berg stellt, so kann sein Auge auch nicht das Nahe und Ferne erreichen. Und wenn er sich hinstellt und die Sterne des Himmels zählen will, so kann er auch nicht die Heere des Himmels umfassen, und wenn er zur Furcht Gottes kommt, so kann er sie auch nicht ganz empfangen. Und wenn er sehr viel davon empfangt, so merkt man nicht, dass sie abgenommen hat, und wenn er von dem, was er empfangen hat, gibt, so wird er auch nicht damit fertig und kommt nicht zu ihrem Ende. Und erinnere dich, mein Lieber, an das, was ich dir in der ersten Rede, vom Glauben, geschrieben habe: Wer umsonst empfängt, soll es auch umsonst geben, wie er es empfangen hat. Wie unser Herr sagt¹⁾: Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es; denn wer verweigert, was er empfangen hat, von dem wird, auch was er empfangen hat, genommen. Deshalb, mein Lieber, habe ich dir, soviel du jetzt empfangen kannst, von diesem Schatz, der nicht abnimmt, geschickt. Und obgleich ich dir geschickt habe, so ist er doch bei mir noch ganz. Der Schatz nimmt nicht ab; denn es ist die Weisheit Gottes, und der Hausmeister ist unser Herr Jesus Christus; wie er bezeugt und spricht²⁾: Alles ist mir von dem Vater übergeben. Und wenn er auch der Hausmeister der Weisheit ist, so ist er wiederum doch die Weisheit; wie der Apostel sagt³⁾: Christus ist die Kraft Gottes und seine Weisheit. Und diese Weisheit ist unter viele vertheilt und nimmt nicht ab. Wie ich dich oben⁴⁾ belehrt habe, dass von dem Geist Christi die Propheten empfangen haben, und Christus um nichts vermindert worden ist.

§ 7. Zehn Gegenstände habe ich dir geschrieben, mein Lieber. Worüber du mich gefragt hast, darüber habe ich dich ohne Lohn belehrt. Und was du nicht von mir erbeten hast, das habe ich dir gegeben. Ich habe deinen Namen erfragt und habe es dir geschrieben. Ich legte deine Frage meiner Seele vor und beantwortete sie dir, damit ich dich überzeugen könnte. Ueber

1) Mt. 10, 8. — 2) Mt. 11, 27. — 3) 1 Cor. 1, 24. — 4) hom. VI, § 13.



das Alles, was ich dir geschrieben habe, sinne allezeit nach, und sei fleissig zu lesen die Schriften, die in der Gemeinde Gottes gelesen werden. Diese zehn kleinen Schriften, die ich dir geschrieben habe, hängen eine an der andern; und es ist eine auf die andere gebaut; trenne sie nicht von einander. Von Olaph bis Jud habe ich dir geschrieben: lies und lerne ein Zeugniß nach dem andern, du und die Brüder, die Söhne des Bundes und die Kinder des Glaubens, diejenigen, von denen Spöttelei ferne ist, wie ich dir oben geschrieben habe. Und erinnere dich an das, was ich dir bemerkt habe, dass ich diese Worte nicht bis zum Ende geführt habe, sondern vor dem Ende stehe, und nicht sei das Alles und damit genug, sondern das höre von mir ohne Streit, und die Brüder, welche in der Lehre erfahren sind, frage darüber, und alles, was du hörst, das da erbaut, nimm an, und alles, was auf andere Lehren baut, das verwirf und widerlege, denn wer da baut, kann nicht streiten. Ich habe wie ein Steinhauer die Steine zum Bau herbeigebracht: die weisen Baumeister mögen sie behauen und auf den Bau setzen. Alle Arbeiter, welche am Bau arbeiten, bekommen von dem Herrn des Hauses ¹⁾ ihren Lohn.

Zu Ende ist die Unterweisung von den Hirten.

Zu Ende sind des Persischen Weisen erste Briefe, welche 10 an der Zahl sind. Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geist in Ewigkeit. Amen.

1) A: von dem Herrn des Weinbergs.

Die Unterweisung von der Beschneidung¹⁾.

Da Gott Abraham segnete und ihn zum Haupte aller Gläubigen, Rechtschaffenen und Gerechten setzte, machte ihn Gott nicht zum Vater eines Volkes, sondern vieler Völker, da er zu ihm sprach²⁾: Dein Name soll nicht Abram heissen, sondern dein Name soll Abraham sein, denn ich habe dich zum Vater der Menge der Völker gemacht. Nun höre, geliebter Freund, von dem Zeichen, das gegeben ist, und dem Grund, der gelegt ist, weshalb es recht ist, dem ersten Volk gegenüber zu treten, die von sich selbst glauben, dass sie Abrahams Samen seien.

§ 2. Und sie verstehen nicht, dass sie Fürsten Sodoms genannt werden und Volk von Gomorrha³⁾, und ihr Vater ein Amoriter und ihre Mutter eine Chetiterin⁴⁾, und (dass sie) verworfenes Silber⁵⁾ und abtrünnige Kinder⁶⁾ genannt werden. Mose, ihr Führer, bezeugt über sie und spricht zu ihnen⁷⁾: Ihr seid Widerspenstige⁸⁾, von dem Tage an, da ich euch kenne. Und wiederum sagt er im Gesang des Zeugnisses⁹⁾: Euer Weinberg ist von dem Weinberg Sodoms und von dem Garten Gomorrhas; eure Trauben sind bittere Trauben, und eure Früchte sind Galle für euch. Und er sagt in dem Lobgesang des Zeugnisses über das Volk unter den Völkern, indem er zu ihnen spricht¹⁰⁾: Ich will euch reizen gegen ein Volk, das kein Volk ist, gegen ein thörichtes Volk will ich euch erzürnen. Und durch Jesaia bezeugt der Heilige, indem er spricht¹¹⁾: Ich habe einen Weinberg gepflanzt und ihn bebaut, und statt Trauben hat er Herlinge gebracht. Und es sagt wiederum auch der Prophet

1) Hier ist eine längere Lücke in B. — 2) Gen. 17, 5. — 3) Jes. 1, 10. — 4) Ezech. 16, 45. — 5) Jerem. 6, 30. — 6) Jes. 30, 1. — 7) Deuter. 9, 24. — 8) Wörtlich: Solche, die den Zorn herausfordern. — 9) Deuter. 32, 32. — 10) Deuter. 32, 10. — 11) Jesaia 5, 2.

Jeremia über die Gemeinde des Volkes¹⁾: Ich habe dich gepflanzt als junge Rebe, deren sämmtlicher Same rechter Same war, du aber hast dich gewandt und bist von mir abgefallen, wie ein fremder Weinberg. Und Hesekiel bezeugt über den Weinberg²⁾: Seine Zweige hat das Feuer verzehrt und sein Inneres ist Verwüstung, und er gehet nicht wieder zur Arbeit. Es waren als junge Reben gepflanzt ihre früheren Väter, als Same der Wahrheit, und die Kinder haben sich gewendet zu dem unreinen Volke der Amoriter. Welche unter allen Völkern nämlich Gerechtigkeit üben, werden Kinder und Erben ihres Vaters Abraham genannt, und wenn die Kinder Abrahams das unreine Werk der fremden Völker thun, so sind sie Sodomiter und Volk von Gomorrha. Wie Jesaia über sie bezeugt³⁾: Höret das Wort des Herrn, ihr Fürsten Sodoms und du Volk von Gomorrha. Wenn das nicht so ist, so zeige mir, o Weiser, wer die Fürsten und das Volk in Sodom und Gomorrha sind zu den Tagen Jesaias; denn seid den Tagen Loths sind sie durch den Zorn zerstört, und bis in Ewigkeit werden sie nicht wieder aufgebaut werden. Und Hesekiel zeigt die Sünde Sodoms und nennt sie Schwester Jerusalems, wenn er zu dieser spricht⁴⁾: Sodom, deine Schwester, und ihre Töchter haben die bösen Thaten nicht gethan, die du gethan hast und deine Töchter. Und das ist die Sünde Sodoms und ihrer Töchter, dass sie den Armen und Elenden nicht halfen. Und da ich diese Werke bei ihnen sah, zerstörte ich sie. Wenn aber Sodom und Gomorrha, ihre Genossin, früher zerstört wurden, warum anders spricht Jesaia: Höret, ihr Fürsten Sodoms und du Volk von Gomorrha, als damit gerichtet würden, die er also nennt, dafür dass sie gethan und geübt hatten die Werke der Sodomiter. Sie waren beschnitten und wurden unbeschnitten, und auserwählt und wurden verworfen, und wir rühmen uns, dass wir beschnitten sind und auserwählt und erkannt unter allen Völkern.

§ 3. Denn das ist jedem Verständigen bekannt, dass die Beschneidung ohne Glauben keinen Nutzen und Gewinn bringt; denn der Glaube ist früher denn die Beschneidung, und die Beschneidung wurde zum Zeichen und Bund dem Abraham gegeben, wie Gott zu ihm sprach⁵⁾: Das ist mein Bund, den ihr halten

1) Jerem. 2, 21. — 2) Ezech. 19, 12. — 3) Jes. 1, 10. — 4) Ezech. 16, 48. — 5) Gen. 17, 10.

sollt: dass ihr alles Männliche beschneidet. Und solange es ihrem Geber gefiel und sie gehalten wurde¹⁾ mit den Geboten des Gesetzes, nützte sie und machte lebendig, und solange das Gesetz nicht gehalten wurde in ihr, nützte die Beschneidung nichts. Jerobeam der Sohn Nebals, von den Kindern Josephs, von dem Stamme Ephraim, war beschnitten, wie der Heilige dem Abraham befohlen und Moses im Gesetz angeordnet hatte. Und alle Könige Israels, die im Gesetz Jerobeams wandelten, waren beschnitten und ausgeschieden, und die Erinnerungen gedenken ihrer dennoch nicht wegen ihrer Sünden. Welchen Gewinn hatte Jerobeam von seiner Beschneidung und alle Könige Israels, die in seinen Spuren wandelten? Welchen Gewinn und Vortheil aber hatte Manasse, der Sohn Hiskias, wegen dessen Sünden, deren viele waren, Gott Jerusalem nicht wieder vergeben konnte?

§ 4. Mit allen Geschlechtern und Stämmen schloss Gott seine Bündnisse für etliche Geschlechter, wie es ihm gefiel; sie wurden gehalten zu ihrer Zeit und (dann) verändert. Dem Adam gebot er nämlich, dass er von dem Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen nicht essen solle, und weil er das Gebot und den Bund nicht hielt, wurde er verurtheilt. Und Henoch, der Wohlgefallen fand vor Gott, war nicht, weil er das Gebot bezüglich des Baumes gehalten hatte, ins Leben versetzt worden, sondern weil er glaubte. Und der Grund seines Wohlgefallens gleicht nicht dem Gebote, dass er von dem Baume nicht essen solle. Und Noah, welcher Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit bewahrte, befreite er von dem Zorn der Sintfluth und richtete mit ihm und den nachfolgenden Geschlechtern einen Bund auf, dass sie fruchtbar sein und sich mehren sollten, und den Bund des Bogens in den Wolken, zwischen Gott und der Erde und allem Fleisch. Und mit keinem von diesen Bündnissen ward die Beschneidung gegeben. Und da er Abraham auserwählte, berief und wählte er ihn nicht aus durch die Beschneidung, und ernannte ihn, dass er der Vater sein sollte aller Völker, sondern durch den Glauben, und erst nach seinem Glauben gebot er ihm, dass er sich beschneiden solle, denn wenn in der Beschneidung das Leben wäre, dann hätte Abraham zuerst sich beschnitten und dann hätte er geglaubt, und wenn die Beschneidung zur Ge-

1) Für אֲבִירָאֵי haben wir gelesen אֲבִירָאֵי.

winnung des ewigen Lebens gegeben wäre, dann hätte die Schrift gelehrt: Abraham beschneidet sich und die Beschneidung wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Aber also steht geschrieben ¹⁾: Abraham glaubte an Gott, und sein Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Diejenigen nämlich, welche glauben, leben, obgleich sie nicht beschneidet sind; und die sich beschneiden und nicht glauben, denen nützt ihre Beschneidung nichts. Abel und Henoch und Noah und Sem und Japhet fanden nicht durch die Beschneidung Wohlgefallen vor Gott, sondern jeder von ihnen, weil er den Bund seiner Zeit hielt und glaubte, dass Einer die Bündnisse macht für etliche Geschlechter, wie er will. Melchisedek war der Priester des höchsten Gottes, und er segnete Abraham, da er nicht beschneidet war; und es ist bekannt, dass der Kleinere gesegnet wird von dem, der grösser ist, denn er.

§ 5. Nun höre, mein Lieber, ich will dir zeigen, in welcher Weise die Beschneidung gegeben wurde: Da nämlich Abraham glaubte und auszog von Ur in Chaldäa und kam und wohnte in Haran, gebot Gott ihm nicht, sich zu beschneiden; und während er 24 Jahre im Lande Kanaan wohnte, beschneidet er sich nicht, weil er einen Sohn noch nicht hatte, den Sohn der Verheissung, von welchem die Gerechten und die Könige und die Priester und die Gesalbten geboren werden sollten. Aber da er 99 Jahre alt war, that ihm der Heilige kund, dass, wenn die 100 Jahre voll wären, ein Sohn ihm geboren werden sollte, alsdann beschneidet er sich. Und da er 100 Jahre alt war, ward ihm Isaak geboren. Und Er gebot ihm, dass er das Fleisch seiner Vorhaut beschneiden sollte, als Zeichen und Merkmal des Bundes, dass, wenn sein Same viel würde, er abgesondert wäre von allen Völkern, unter welchen er wandelte; damit sie sich nicht vermischten mit ihren unreinen Werken. Und Abraham beschneidet das Fleisch seiner Vorhaut, 99 Jahre alt, und beschneidet Ismael, seinen Sohn, im Alter von 13 Jahren, und die in seinem Hause geboren waren und seine gekauften Sklaven beschneidet Abraham an diesem Tage, wie Gott mit ihm geredet hatte. Und nachdem er (sie) beschneidet hatte, wurde Isaak empfangen und geboren und ward beschneidet am achten Tage. Und die Beschneidung

1) Röm. 4, 3.

wurde gehalten bei dem Samen Abrahams, bei Isaak und bei Ismael und bei Jakob und seinen Söhnen und bei Esau und seinen Nachkommen 190 Jahre, bis Jakob nach Aegypten kam. Und in Aegypten hielten sie die Kinder Jakobs 225 Jahre, bis sie auszogen in die Wüste. Und auch Loth, da er sah, dass Abraham sein Geschlecht beschneitt, beschneitt auch er seinen Sohn, nachdem er sich von ihm getrennt hatte, und sie hielten die Beschneidung, die mit der Hand geschah, ohne den Glauben.

§ 6. Wenn sie also durch die Beschneidung das Leben hatten, so hatten demnach die Kinder Ismaels und die Kinder der Kinetura und die Kinder Loths und die Kinder Esaus auch das Leben, denn sie waren beschneitten, und obgleich sie beschneitten waren, verehrten sie viele Götzen. Aber der Prophet Jeremia zeigt mir offenbar, dass alle Beschneittenen ohne Glauben unbeschneitten sind und von dem Zorn durch ihre Beschneidung nicht erlöst werden. Denn er spricht¹⁾: Siehe, ich suche heim alle, die beschneitten sind an ihrer Vorhaut: die Aegypter und Juden und Moab und Edom und die Kinder Amons und alle, die den Schnurrbart geschoren haben, die in der Wüste wohnen, denn sie Alle sind unbeschneittene Völker, und alle vom Hause Israel sind unbeschneitten an ihrem Herzen. Wenn sie Vorthail hätten von ihrer Beschneidung, warum wurde der Jude unter die Aegypter gerechnet und unter die Edomiter und Moabiter und Amoniter und unter die, welche den Schnurrbart geschoren haben, welche Kinder der Hagar und der Kinetura sind? Aber (daraus) wird erkannt, dass ihre Beschneidung Vorhaut war. Siehe, auch Juda suchte sein Zorn heim wie alle, die beschneitten waren an der Vorhaut. Denn da der Heilige sah, dass sie sprachen: Dadurch haben wir das Leben, dass wir Kinder Abrahams sind und beschneitten, und ihren harten Nacken nicht beugten zum Dienst des Gesetzes, sprach er zu ihnen durch den Propheten²⁾: Beschneidet die Vorhaut eures Herzens und macht euren Nacken nicht wieder steif. Und daraus wird erkannt, dass, wer an der Vorhaut des Herzens nicht beschneitten ist, auch von der Beschneidung des Fleisches keinen Nutzen hat, wie sie nichts nützte allen, die beschneitten waren ohne beschneitten zu sein.

1) Jerem. 9, 25. 26. — 2) Deut. 10, 16.

§ 7. Und das stehe dir fest, mein Lieber, dass die Beschneidung ein Zeichen ist, damit sie ausgesondert wären aus den unreinen Völkern. Siehe, da er sie aus Aegyptenland führte, und sie vierzig Jahre in der Wüste wanderten, beschnitten sie sich nicht, weil sie das einzige Volk waren, und nicht unter andere Völker gemischt waren. Damals zeichnete er sie nicht, weil sie allein weideten. Und dadurch, dass er den Samen Abrahams zeichnete, hat er nicht, weil alle Völker nicht sein wären, den Samen Abrahams, der sich beschnitt, ausgesondert, sondern alle Völker, welche die bösen Werke des Heidenthums thaten, verliess er wegen ihrer Werke. Und dass er sie als sein Volk zeichnete, das that er nicht, damit er sich selbst ein Merkzeichen machte, dass sie der Same Abrahams seien, sondern damit sie einander künnten; damit sie nicht in Lügenwesen verfielen. Denn es konnte vorkommen, wenn sie nicht gezeichnet gewesen wären, dass, wenn unter ihnen solche erfunden wurden, welche den Götzenbildern dienten, oder Hurer und Ehebrecher und Diebe waren und etwas gegen das Gesetz thaten, diese, welche hierin erfunden wurden, logen und leugneten, dass sie Kinder Abrahams seien, damit sie nicht getödtet würden und die Strafe empfangen und die Verurtheilung zum Tode, die geschrieben steht im Gesetz über diejenigen, die solches üben. Aber wer erfunden wurde als solcher, der das Gesetz übertrat und eines von diesen hässlichen Dingen verübte, konnte nicht wiederum in Lügenwesen verfallen (und sagen): Ich gehöre nicht zu dem Samen und Nachkommen Abrahams. Denn wenn er leugnend erfunden wurde, stellten sie ihn fest nach seiner Beschneidung und gaben ihm die Strafe, wie sie seiner Sünde entsprach. Denn wenn nicht in diesem Sinn die Beschneidung gegeben worden wäre, so wäre es nöthig gewesen, dass sie auch in der Wüste beschnitten wurden. Aber weil sie von den Völkern getrennt waren und allein weideten in der Wüste, wurden sie nicht gezeichnet. Und da sie den Jordan überschreiten wollten, gebot der Herr Josua, dem Sohne Nuns, und sprach zu ihm¹⁾: Kehre um und beschneide die Kinder Israels nochmals. Und warum anders sprach er zu Josua, dem Sohne Nuns, dass er sie nochmals beschneiden solle, als darum, weil sie beschnitten waren in ihrem Herzen; wie er sagt im

1) Josua 5, 2.

Propheten¹⁾: Beschneidet die Vorhaut eurer Herzen und seid fürder nicht halsstarrig. Es wendete sich wiederum Josua, beschnitt sie und zeichnete sie an ihrem Fleisch nochmals. Aber wenn sich das nicht so verhält, wie willst du da verstehen das Wort, dass Josua das Volk nochmals beschnitt, denn sie waren ja noch nicht beschnitten an ihrem Fleisch? Denn nachdem Josua sie beschnitten hatte, bezeugte die Schrift²⁾, dass Josua alle diejenigen beschnitt, welche in der Wüste geboren waren, denn es waren nicht beschnitten alle Kinder, die in der Wüste geboren waren.

§ 8. Siehe aber, mein Lieber, und wundere dich darüber, dass alle Beschnittenen, welche ausgezogen waren aus Aegypten, in der Wüste starben wegen ihrer Sünden, weil sie den Geist des Heiligen betrübt und ihm nicht geglaubt hatten, und es ist offenbar, dass sie, wenn sie geglaubt hätten, nicht verhindert worden wären einzuziehen in das Land der Verheissung. Und Josua, der Sohn Nuns, und Kaleb, der Sohn Juphanos, blieben lebendig von den 600,000. die aus Aegypten ausgezogen waren, und kamen in das Land und nahmen dasselbe in Besitz. Und die Kinder, welche in der Wüste geboren waren und welche glaubten, obgleich sie nicht beschnitten waren, blieben lebendig und kamen zu ererben das Land. Und er beschnitt sie, da sie eingingen in das Land der Kananiter, und es wurde ihnen als zweite Beschneidung angerechnet. Und warum behandelte er³⁾, da er seinen Zorn kommen liess über alle, die an der Vorhaut beschnitten waren, auch die Aegypter, die nicht zu dem Samen Abrahams gehörten, wie die Moabiter und Amoniter, welche Nachkommen Loths waren, des Solmes des Bruders Abrahams, und die Edomiter, welche Nachkommen Esaus waren, und wie die, welche den Schnurrbart rasirten, die da wohnten in der Wüste, welche Nachkommen Ismaels und der Kinetura waren, und Juda, den Nachkommen Jakobs; die also alle Nachkommen des Hauses Abrahams waren?

§ 9. Die Aegypter nahmen nämlich die Beschneidung, die mit der Hand geschah, an, ohne den Glauben, von den Kindern Israel, da sie unter ihnen wohnten. Und sie nahmen sie wiederum von Joseph an. Da ihm Manasse und Ephraim geboren wurden,

1) Deut. 10, 16. — 2) Josua 5, 5. — 3) Vgl. Jerem. 9, 25. 26.

und er sie beschnitt, lernten auch sie es von Joseph und fingen an zu beschneiden. Denn der Befehl Josephs galt bei allem, was in Aegypten geschah. Und weil es Leute gibt, mein Lieber, welche sagen, die Tochter Pharaos, da sie Mose fand, habe ihn an dem Bund(eszeichen) an seinem Fleische als zu den Kindern Israels gehörig erkannt, so wisse, die Thatsache des Wortes verhält sich nicht also, wie es scheint. Denn das Bundeszeichen der Beschneidung des Mose war in nichts verschieden von der Beschneidung der Kinder Aegyptens. Und wer nicht weiss, dass die Aegypter beschnitten waren, soll sich von Jeremia belehren lassen. Denn da die Tochter Pharaos Mose fand und sah, dass er in dem Fluss schwamm, wusste sie, dass er eines von den Kindern der Hebräer war; denn es war ja nicht über die Aegypter geboten worden, dass sie in den Fluss geworfen werden sollten, wie Pharaos über die Kinder Israel geboten und gesagt hatte¹⁾: Alle männlichen Kinder, die geboren werden, sollen in den Fluss geworfen werden. Und sie erkannte, dass aus Furcht vor dem Gebot dieses geschehen war. Und da sie sah, dass er in ein hölzernes Kästchen gelegt war, erkannte sie, dass sie ihm das Kästchen gemacht und es in den Fluss gesetzt hatten, damit seine Männer²⁾ es nicht versenken könnten. Denn wenn die Kinder Israels durch die Beschneidung unterschieden waren, indem die Aegypter nicht beschnitten waren, so konnte Mose nicht erzogen werden im Hause Pharaos, denn in seiner Jugend wäre allezeit das Bund(eszeichen) seines Fleisches erkannt worden. Und wenn die Tochter Pharaos das Gesetz und Gebot ihres Vaters übertreten hätte, so hätte auch in ganz Aegypten Pharaos Gebot und Gesetz nicht mehr bestanden.

§ 10. Ich will dich weiter belehren, mein Lieber, auch über die Nachkommen der Kinetura, denn auch sie waren Grenznachbarn wie die Nachkommen Ismaels. Denn da sich versammelten die Midianiter, welches sind Nachkommen der Kinetura, und die Kinder Kedoms, welches sind Nachkommen Ismaels, und kamen mit Israel Krieg zu führen in den Tagen Gideons, des Sohnes des Joas, wollten sie in Gemeinschaft mit einander Israel unterwerfen, aber sie wurden in die Hand Gideons gegeben, durch dreihundert Mann. Das sage ich dir aber über die Kinder der

1) Exod. 1, 22. — 2) nämlich Pharaos Männer.

Kinetura. Denn sie und die Kinder Ismaels hatten in der Wüste ihre Wohnung. Denn seitdem Abraham Hagar und Ismael fortgeschickt hatte, war in der Wüste die Wohnung Ismaels und seiner Nachkommen. Also stehet geschrieben¹⁾: Er wohnte in der Wüste und lernte den Bogen, dass seine Hand gegen jedermann sei, und die Hand eines Jeden gegen ihn, und wohnte an der Grenze aller seiner Brüder. Auf seiner einen Seite nach Osten zu wohnten die Kinder Esaus, welches sind die Edomiter, denn da Israel aus Aegypten zog, umzogen sie das Land Edoms, das Gebirg Esaus. Und auch die Amoniter und Moabiter schlossen sie ein von Norden her. Und Grenznachbarn waren die Kinder der Kinetura von Osten her mit den Edomitern, den Kindern Esaus.

Denn da Abraham die Kinder der Kinetura fortschickte, schickte er sie zuerst nach Osten. Und die Kinder der Hagar hielten das ganze Land im Süden inne; und die Edomiter, die Kinder Esaus, wohnten östlich von Allen bis gen Bozar. Denn der Herr gebot auch Mose²⁾: Das Land der Kinder Esaus sollt ihr nicht bekriegen, denn ich gebe euch von ihrem Lande keinen Fuss breit; Esau habe ich das Gebirg Seïr gegeben. Sondern das Brot kauftet von ihnen für Geld und esset, und das Wasser kauftet von ihnen für Geld und trinket. Und Mose that, wie ihm der Herr geboten hatte, und er bedrängte nicht die Kinder Esaus, sondern da er bis Rekom De Gaio kam, schickte er Boten mit Friedensbotschaft zu dem Könige von Edom und sprach zu ihm: So spricht dein Bruder Jakob³⁾: Du weisst die ganze Mühsal, die uns betroffen hat auf dem Weg, und dass die Aegypter uns geknechtet haben. Siehe, wir sind jetzt bei Rekom, der Stadt an deiner Grenze. Num wollen wir durch dein Land ziehen, auf dem Wege des Königs wollen wir gehen; das Brot verkaufet uns, das wir essen, und auch für das Wasser, das wir trinken und unser Vieh, wollen wir den Preis bezahlen. Und er sprach zu Israel: Du sollst nicht durch meine Grenze ziehen, damit ich nicht mit dem Schwert gegen dich ausziehe; und Israel wandte sich von ihnen, da er sah, dass sie sich nicht überreden liessen; und indem sie an ihrer Grenze vorüberzogen, nahmen die Kinder Israel ihnen Bozar in der Wüste und behielten

1) Gen. 21, 20; 16, 12. — 2) Deut. 2, 5. 6. — 3) Num. 20, 14—21.

es im Besitz, und machten es zur Freistadt. Und wer Beweis dafür haben will, dass Bozar früher den Kindern Esaus gehört hat, welches sind die Edomiter, der höre es von dem Propheten Jesaia ¹⁾, da er den Heiligen sah, wie er von Edom kam und seine Gewänder roth waren von Bozar, das er niedertrat und ausrottete und Vergeltung übte an den Kindern Esaus, dafür, dass er seinen Bruder nicht aufnahm und seinen Zorn festhielt für ewig. Und wer sich wieder nicht belehren lassen will über Bozar, dass es früher den Edomitern gedient hat, der höre weiter aus der Genesis ²⁾: Da Könige herrschten in Edom, war Jobeb, der Sohn Serachs von Bozar, König. Und wiederum sagt Jesaia ³⁾: Siehe es ⁴⁾ wird über den Edomitern sein und über dem Volk, das verurtheilt ist im Gericht. Und David spricht ⁵⁾: Ich will auf Edom meine Schuhe setzen, weil Esau für immer seine Liebe vernichtet hat, und für immer seinen Zorn bewahrt hat, und seinen Bruder nicht durch seine Grenze ziehen liess: deshalb ist er verurtheilt im Gericht, dass er seine Feindschaft immer tragen soll. Und da Israel von seinem Bruder Esau sich wandte, sandte er Boten zu den Moabitern, den Kindern Loths, ob sie durch ihre Grenze ziehen könnten: und sie hörten nicht und liessen sich nicht überreden, sondern erkaufte sich den Bileam, den Sohn Bëurs, dass er ihnen fluche. Und weil sie sie nicht in Frieden durch ihre Grenzen ziehen liessen, gebot der Heilige ⁶⁾, dass die Amoniter und Moabiter nicht zu der Gemeinde des Herrn kommen sollten, und auch nicht bis zum zehnten Geschlecht; weil sie Israel nicht Brot und Wasser gebracht hatten auf dem Weg und ihnen mit dem Schwert widerstanden hatten, und Israel sich abgemüht und geplagt hatte. Und über die Aegypter und die Edomiter gebot er, dass Israel sie nicht vertreiben solle; über die Aegypter, weil sie in ihren Lande gewohnt hatten, und über den Edomiter, weil er sein Bruder war. Und das Alles habe ich dir erklärt und dir mitgetheilt, dass du wissest, dass Ismael auf der Grenze aller seiner Brüder wohnte und ein Wildesel ⁷⁾ der Menschen war. Und den Kindern der Kinetura gab Abraham Geschenke ⁸⁾ und schickte

1) Jes. 63, 1. — 2) Syr. ܐܕܘܡܐ ܕܥܕܘܡܐ. Gen. 36, 33. — 3) Jes. 34, 5. —

4) nämlich mein Schwert. — 5) Ps. 60, 8; 108, 9. — 6) Deut. 23, 3. 4. —

7) Vgl. Gen. 16, 12. — 8) Gen. 25, 6.

sie zu ihrem Bruder Ismael, damit sie nicht Erben seien mit Isaak, dem Sohne der Verheissung. Denn wenn sie durch die Beschneidung das Leben gehabt hätten, so würden auch die Kinder Ismaels und die Kinder der Kinetura und die Kinder Loths, die Moabiter und Amoniter, und die Kinder Esaus, die Edomiter, und die Aegypter auch sich sehr rühmen. Siehe, auch sie waren beschnitten und verehrten dennoch viele Götzenbilder. Nun ist deutlich, dass kein Gewinn in der Beschneidung ist ohne Glauben, sondern jeder, der die Vorhaut seines Herzens beschneidet und glaubt, hat das Leben und ist ein Sohn Abrahams, und es ist erfüllt das Wort, das Gott zu Abraham sprach¹⁾: Ich habe dich zum Vater der Menge der Völker gemacht.

§ 11. Denn in Allem wurde das Gesetz und der Bund geändert. Denn zuerst änderte Gott den Bund Adams und gab einen anderen Noah und gab wiederum auch einen Abraham; und änderte denjenigen Abrahams und gab einen anderen Mose; und da derjenige Moses nicht gehalten wurde, gab er einen anderen unter dem letzten Geschlecht, einen Bund, der nicht geändert wird. Adam (gab er) den Bund, dass er von dem Baum nicht essen solle, Noah den Bogen in den Wolken: Abraham erwählte er sich zuerst wegen seines Glaubens, und darnach (gab er ihm) die Beschneidung, als Zeichen und Merkmal für seine Kinder. Und (der Bund) Moses war, dass er das Lamm für das Volk schlachten sollte. Und von allen diesen Bündnissen glich keines dem andern. Die Beschneidung nämlich, in welcher er die Bündnisse geben wollte, ist diejenige, von welcher Jeremia sagt: Beschneidet die Vorhaut²⁾ eures Herzens. Denn wenn der Bund, den Gott Abraham gab, wahr ist, so ist auch dieser wahr und glaubwürdig. Und er konnte nicht (wieder) ein Gesetz geben, das verworfen wurde von denen, welche ausserhalb des Gesetzes waren, oder von denen, welche unter dem Gesetze waren. Denn er gab das Gesetz Mose mit seinen Geboten und Bündnissen, und da sie das Gesetz und seine Bündnisse nicht hielten, hob er es auf und verhiess, den Neuen Bund zu geben. Und er sprach nicht wie das erste Mal, da doch der Geber von Beiden ein und derselbe ist. Denn das ist der Bund, den er verheissen hat zu

1) Gen. 17, 5. — 2) Jerem. 4, 4.

geben ¹⁾): Sie sollen mich alle erkennen, von ihren Jüngsten bis zu ihren Aeltesten. Und in diesem Bunde gibt es keine Beschneidung des Fleisches und Zeichen des Volkes. Wir wissen, mein Lieber, gewiss, dass Gott die Gesetze für etliche Geschlechter gegeben hat, und sie haben gedient, solange es ihm gefiel, und wurden dann verändert; wie der Apostel sagt: Zuvörderst bleibet in allen Gestalten das Reich Gottes für alle Zeiten. Den Weisen und den Verständigen ist es bekannt und gewiss, dass jeder Mensch, der zu dem Bund gehörte und nachdem er die Beschneidung verworfen hatte, wegen seiner unreinen Lust und seiner Schamlosigkeit sich beschneiden liess, nicht verstanden hat, was der Apostel sagt ²⁾): O wenn doch entmannt würden diejenigen, welche euch verwirren. Denn unser Gott ist wahr, und seine Bündnisse sind sehr gewiss, und jeder Bund war zu seiner Zeit wahr und gewiss; und die in ihrem Herzen beschnitten sind, haben das Leben und sind nochmals beschnitten im wahren Jordan, der Taufe der Vergebung der Sünden.

§ 12. Josua, der Sohn Nuns, beschnitt sein Volk zum zweiten Mal mit dem steinernen Messer, da er den Jordan überschritt, er und sein Volk; und Jesus, unser Erlöser, beschnitt die Völker, welche an ihn glaubten, nochmals mit der Beschneidung des Herzens, und sie wurden getauft in der Taufe und wurden beschnitten mit dem Messer, welches ist das Wort, das schärfer ist denn ein zweischneidiges Schwert. Josua, der Sohn Nuns, führte das Volk in das Land der Verheissung; und Jesus, unser Erlöser, verhieß das Land des Lebens jedem, der über den wahren Jordan ging und glaubte und beschnitten wurde mit der Beschneidung des Herzens. Josua, der Sohn Nuns, stellte die Felsen des Gedächtnisses auf in Israel; und Jesus, unser Erlöser, nannte den Simeon den wahren Felsen und stellte ihn als treuen Zeugen unter die Völker. Josua, der Sohn Nuns, feierte Pascha in der Ebene von Jericho, in dem verfluchten Land, und

1) Jerem. 31, 34.

2) Gal. 5, 12. Luther: Wollte Gott, dass sie ausgerottet würden, die euch verstören. Pesch.: $\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ $\zeta\omicron\mu\alpha\iota$, griech. $\kappa\lambda\omicron\zeta\omicron\psi\omicron\rho\tau\alpha\iota$, wird wie von Aphraat, auch von Chrysostomus und Theophylact von der Entmannung verstanden. Utinam se non solum circumcidant, imo etiam exsecant sibi genitalia. Bretschneider.

Texte und Untersuchungen III, 3. 4.

das Volk ass von dem Brot des Landes; und Jesus, unser Erlöser, feierte Pascha mit seinen Jüngern in der Stadt Jerusalem, die er verflucht hatte, dass in ihr kein Stein auf dem andern bleiben solle: und gab ihnen daselbst das Geheimniss im Brot des Lebens. Josua, der Sohn Nuns, bestrafte den geldgierigen Achan, welcher stahl und es verbarg: und Jesus, unser Erlöser, bestrafte den geldgierigen Judas, der heimlich Geld gestohlen hatte aus dem Beutel, welchen er hatte. Josua, der Sohn Nuns, vernichtete die unreinen Völker; und Jesus, unser Erlöser, warf den Satan nieder und sein Heer. Josua, der Sohn Nuns, machte die Sonne stillstehen am Himmel; und Jesus, unser Erlöser, liess die Sonne untergehen am Mittag, da sie ihn kreuzigten. Josua, der Sohn Nuns, war der Erlöser des Volkes; und Jesus wird genannt der Erlöser der Völker. Wohl denen, welche beschnitten sind im Herzen von der Vorhaut und geboren sind aus dem Wasser der nochmaligen Beschneidung, denn sie sind Miterben Abrahams, des treuen Hauptes und Vaters aller Völker, dem sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde.

Zu Ende ist die Unterweisung von der Beschneidung.

Die Unterweisung vom Pascha¹⁾.

Mose gebot der Heilige bezüglich des Pascha, dass man es feiern solle am 14. des ersten Monats. Er sprach nämlich zu Mose*): Gebiete der Gemeinde der Kinder Israels,

*) Exod. 12, 3—13. 46.

1) In der vorliegenden Homilie finden wir eine Paschafeier dargestellt und vertheidigt, die in den Paschastreitigkeiten der ersten Jahrhunderte eine besondere und eigenthümliche Stellung einnimmt, die sich sowohl von derjenigen der Quartodecimaner als auch von der römischen Feier unterscheidet. Gegen beide, hauptsächlich aber gegen erstere, wendet sich Aphraat polemisch, indem er diese Homilie schliesst mit den Worten: „Denn wenn wir hierin Schwierigkeiten finden und allein über den vierzehnten besorgt sind und nicht über das Fest von Anfang bis zu Ende, so könnte es uns belieben, den vierzehnten jeden Monats zu feiern und am Freitag jeder Woche zu trauern. Uebrigens aber gebühret uns also, dass wir an allen Wochentagen thun, was vor dem Herrn unserm Gott recht ist“. Neander, Weitzel, Hilgenfeld nehmen an, dass die christliche Paschafeier schon im 2. Jahrhundert den zwiefachen Charakter der Passionstrauer und Auferstehungsfreude in sich vereinigt habe. Nach Steitz (Herzogs Realencykl.) versteht die alte Kirche bis zum 4. Jahrh. unter dem Pascha nicht die Feier der Auferstehung, sondern nur die Feier des Leidens Christi. Jene beiden Feststimmungen der Passionstrauer und Auferstehungsfreude vertheilten sich auf zwei Festzeiten, das Pascha und die Pentekoste, welche ihren Grundgedanken nach den wöchentlichen Stationen und dem Sonntage entsprachen. Erst seit dem 4. Jahrh. umfasste nach Steitz das Paschafest die Feier seines Todes und seiner Auferstehung zugleich, als *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον*; später beschränkte sich der Begriff auf das Osterfest.

Hier bei Aphraat fehlt in der Paschafeier die Feier der Auferstehung noch vollständig.

Wir haben hier eine Paschafeier vor uns, die nicht den Inhalt und Ursprung hat, den die Paschafeier nach Neanders Ansicht in den heidenchristlichen Gemeinden hatte, dass sie nämlich aus der Wochenfeier des Leidens Christi erwachsen und so nur als Potenzierung derselben anzu-

dass sie ein einjähriges Lamm nehmen sollen, ein Lamm, an dem kein Fehler ist. Von den Lämmern und von den Böcken sollen

sehen ist, sondern die vorliegende Feier ist die Fortsetzung der jüdischen Paschafeier in der christlichen Gemeinde, als Wiederholung der letzten Paschafeier, die Jesus mit seinen Jüngern vor seinem Kreuzestod begangen hat. Das mosaische Gebot Exod. 12, 3—13 ist die Grundlage auch der christlichen Paschafeier. § 1. Zunächst ist dies Gebot ja dem Volk Israel gegeben, aber dies Volk kann ja das Pascha nicht mehr feiern, denn nach dem Gesetz soll das Paschalamm im Tempel zu Jerusalem geschlachtet werden. Wenn sie also jetzt, da sie unter den Heiden zerstreut sind, immer noch das Pascha feiern, thun sie es mit Uebertretung des Gesetzes (§ 2). — Dem Volk Israel ist der Scheidebrief geschrieben, an seine Stelle ist das „bunte Geflügel“, die Gemeinde der Völker getreten. § 3 vgl. § 7.

In der christlichen Gemeinde wird das wahre Pascha, das Pascha in seiner Erfüllung gefeiert, während das Volk Israel nur das Vorbild, das „Geheimniss“, [ἱ], des Paschas hatte. Das wahre Lamm ist unser Erlöser. „Unser Erlöser ass mit seinen Jüngern in der gewohnten Nacht des 14. Nisan das Pascha und verwandelte das vorbildliche Pascha in das wahre Pascha, indem er sprach: Das ist mein Leib, nehmet, esset ihr alle davon, das ist mein Blut des neuen Testaments u. s. w.“ § 4.

Nachdem Aphraat so die alttestamentliche Grundlage der jüdischen wie christlichen Paschafeier gegeben hat, stellt er uns nun die neutestamentliche Grundlage für den neuen Inhalt und die Umgestaltung, welche die Paschafeier in der christlichen Kirche gewonnen hat, dar: Die letzte Paschafeier Jesu mit seinen Jüngern in der Nacht vor seinem Kreuzestod.

Es tritt hier wie in der ganzen Abhandlung die Ansicht zu Tage, dass der auf den 13. Nisan folgende Abend, d. h. die Nacht des 14. Nisan, und nicht der auf den 14. Nisan folgende Abend, die vom Gesetz vorgeschriebene und, wie von den Juden allezeit, so auch von Jesus bei seiner letzten Paschafeier beobachtete Zeit des Paschamahles sei, sodass Jesus sowohl nach dem Bericht der Synoptiker als auch dem des Johannes am 14. Nisan vor Anbruch des 15. Nisan am Kreuz gestorben wäre. Diese Differenzen der evangelischen Berichte über den Tag der Kreuzigung sowie über das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern sind hier bei Aphr. vollständig aufgehoben. Ob Aphraat die vorhandenen Differenzen übersehen oder dieselben in harmonistischem Interesse auszugleichen gesucht, oder diese Ausgleichung schon in seinem Evangelium vorgefunden hat, lässt sich aus dieser Homilie allein nicht entscheiden. Wenn wir aber den Bericht des Aphr. über die letzte Paschafeier Jesu mit seinen übrigen Citaten aus den Evangelien zusammennehmen, so ist Letzteres das Wahrscheinlichste. Zahn (Forschungen I, S. 75) bemerkt hierzu: „Wenn man bedenkt, welch grosse Rolle die Verschiedenheiten der Darstellungen der Leidensgeschichte bei den Synoptikern einerseits und Johannes andererseits schon in den Oster-

sie es nehmen, und es sollen das Pascha dem Herrn feiern alle Kinder Israels. Er sprach nämlich zu Mose: Sie sollen ein Lamm

streitigkeiten des zweiten Jahrhunderts und dann wieder in allen Erörterungen dieser Frage bei den griechischen Vätern des 4. Jahrh. und noch späterer Zeit gespielt haben, so ist die ins Einzelne der historischen Grundlagen der christlichen Osterfeier eingehende Abhandlung des Aphr. über das Pascha an sich schon ein Beweis dafür, dass jene wirklichen oder scheinbaren Differenzen der kanonischen Evangelien für die ost-syrische Kirche um 340 gar nicht existirten, d. h. aber auch, dass im Evangelium derselben jene Differenzen ausgeglichen waren. Trotz der gelehrten und zum Theil polemischen Behandlung der schwierigen Frage ist bei Aphraat von verschiedenen Berichten, die mit einander auszugleichen wären, gar keine Rede. Die Reihenfolge der Ereignisse der Leidensgeschichte nach Zeit und Stunde wird einfach aus „dem Evangelium“ abgelesen. Dass zum Beispiel Jesus das Abendmahl erst nach dem Weggang des Judas eingesetzt habe, wird nicht als wahrscheinlich oder möglich oder gewiss erwiesen, sondern als selbstverständlich dem Evangelium nacherzählt. Das war nicht in dem kanonischen Evangelium, wohl aber in dem von Ephräm commentirten Diatessaron zu lesen“.

Den Verlauf der Leidensgeschichte nach Tag und Stunde gibt uns Aphraat in § 4. Dabei rechnet er den Tod Jesu von da an, da Jesus im h. Abendmahl seinen Leib und sein Blut gereicht. „Denn wer sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken gibt, wird unter die Todten gerechnet“. Das thut Aphraat aber nur, um die drei Tage und drei Nächte von Matt. 12, 40 herauszubekommen, deren eigenthümliche Berechnung wir in § 5 finden. Da wo es sich um die Feier des Gedächtnisses seines Todes handelt, ist es nicht der 14. Nisan — an dem doch der Herr auch nach Aphraat das h. Abendmahl eingesetzt hat, — den Aphraat als Tag des christlichen Paschas gefeiert haben will, sondern der 15. Nisan (der Abend oder Nachmittag des 14. Nisan). Nachdem Aphraat uns in § 5 die eben erwähnte Berechnung der drei Tage und drei Nächte aus Matt. 12, 40 gegeben hat, führt er uns in § 6 das Gemeinsame und das Unterscheidende der alttestamentlichen und neutestamentlichen Paschafeier vor und zeigt, dass und in welcher Bedeutung die alttestamentlichen Gesetzesvorschriften auch für die neutestamentliche Paschafeier ihre Gültigkeit behalten. Den neuen Inhalt der neutestamentlichen Paschafeier bezeichnet uns Aphraat mit den Worten: „Sie entkamen an dem Paschafest aus der Knechtschaft Pharaos, und wir wurden am Tage der Kreuzigung von dem Dienste Satans erlöst. Sie schlachteten das Lamm von der Herde und wurden durch sein Blut vor dem Würgengel errettet, und wir wurden durch das Blut des auserwählten Sohnes von den Werken des Verderbens erlöst, die wir gethan haben“. In Bezug auf die Umgestaltung der Form der Paschafeier in der christlichen Gemeinde ist hauptsächlich der Unterschied in der Zeit der Feier

nehmen am 10. des Monats, und es soll von ihnen aufgehoben werden bis zum 14. desselben Monats. Und sie sollen es bei

bemerkenswerth. „Das Pascha der Juden ist nämlich der 14. Nisan, seine Nacht und sein Tag, und unser Tag des grossen Leidens ist der Freitag, der 15. Nisan, seine Nacht und sein Tag“. Bemerkenswerth ist ferner, das Aphraat in der mit dem letzten Mahl verbundenen Fusswaschung die Einsetzung der neutestamentlichen Taufe erkennt, die er im Unterschied von der Taufe des Priestergesetzes, als der Taufe zur Bekehrung von den Sünden, oder der Taufe zur Busse, bezeichnet als die Taufe des Leidens und Todes Christi (§ 6 Schluss). In § 7 erklärt Aphraat wiederholt wie in § 3, dass Israel von Gott verworfen sei und deshalb nur mit Uebertretung des Gesetzes das Pascha feiern könne; dass an seine Stelle das Volk der Verheissung aus den Heiden getreten sei. Am Schluss der Homilie, in § 6, gibt uns Aphraates eine Darstellung der Paschafeier in seiner Gemeinde mit der ausdrücklich ausgesprochenen Absicht, Schwierigkeiten, die über die Zeit des Paschafestes entstanden sind, zu beseitigen. Dabei bespricht Aphraat zwei Fälle: 1. dass der Tag des Paschas und des Leidens unseres Erlösers auf einen Sonntag fällt, und 2. dass er auf einen Wochentag fällt. Folglich wurde in der Gemeinde des Aphraates das Pascha nicht auf einen bestimmten Wochentag gefeiert, sondern an einem bestimmten Monatstag, welcher auf verschiedene Wochentage fallen konnte. Als dieser Monatstag wird, wie in § 6 Anfang, so auch hier der 15. Nisan bezeichnet, der am Abend oder Nachmittag des 14. Nisan begann. Während also die Paschafeier des Aphr. die Wiederholung der letzten Paschafeier Jesu mit seinen Jüngern ist, fand sie doch nicht an dem Tag statt, an dem nach der Meinung Aphraats Jesus das letzte Paschamahl mit seinen Jüngern gegessen hatte, sondern an dem Tag und zu der Stunde, da Jesus als das wahre Paschalamm gestorben war. Hierin weiss Aphraat sich in Uebereinstimmung mit den übrigen Quartodecimanern. Den Unterschied zwischen der Paschafeier der Quartodecimaner und seiner eigenen erkennt Aphraat darin, dass jene nur den 14. Nisan feierten, während er die ganze Woche gefeiert wissen will. Aphraat feiert das christliche Paschafest an dem auf den 14. Nisan folgenden Abend im bewussten Gegensatz gegen die Juden, welche es (nach der freilich irrthümlichen Meinung Aphraats) schon am Abend vorher feierten; während es nach Baur „in jedem Fall gewiss sein sollte, dass sie es als Paschamahl, was es sein sollte, an demselben Tag mit den Juden feierten“.

Die Dauer des Paschafestes war nicht auf den 15. Nisan beschränkt, sondern erstreckte sich auf eine vollständige Woche. Vgl. § 8 Anfang: „damit die ganze Woche des Festes mit seinem Leiden und mit seinem Ungesäuerten gefeiert werde. Denn auf das Pascha folgen die sieben Tage der ungesäuerten Brote bis zum einundzwanzigsten“. Und dann weiter unten: „Aber von uns wird gefordert, dass wir das Fest halten zu seiner

Sonnenuntergang schlachten und sollen von seinem Blut an die Thür ihrer Häuser streichen vor dem Würgengel, damit er nicht

Zeit von Anfang bis zu Ende“. Und dann am Schluss von § 8: „Denn wenn wir hierin Schwierigkeiten finden und allein über den 14. besorgt sind und nicht über das Fest von Anfang bis zu Ende, so könnte es uns belieben, den vierzehnten jeden Monats zu feiern und am Freitag jeder Woche zu trauern. Uebrigens aber gebührt uns also, dass wir an allen Wochentagen thun, was vor dem Herrn unserm Gott recht ist.

Fiel der 15. Nisan auf einen Sonntag, so war das Pascha an dem darauf folgenden Montag zu feiern. Denn ein Hauptbestandtheil der Paschafeier war das Fasten. Der Sonntag aber war als solcher kein Fasttag (Barnabasbrief Cap. 15: *ἀγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ἀγάθην εἰς ἐνφροσύνην*. Die Freude fand später ihren Ausdruck in der Unterlassung der Kniebeugung und des Fastens. Tertull., Coron. milit. Cap. 3).

Aphraat schreibt (§ 8 Anfang): „Wenn es sich trifft, dass der Tag des Paschas und des Leidens unsers Erlösers auf einen Sonntag fällt. so müssen wir ihn nach dem Gesetz auf den Montag feiern, damit die ganze Woche des Festes mit seinem Leiden und mit seinem Ungesäuerten gefeiert werde“.

Der in die Paschawoche fallende Freitag ward vor den übrigen Festtagen (wohl durch besonders strenges Fasten) ausgezeichnet. „Unser grosser Festtag aber ist der Freitag“. — Als Bestandtheile der Paschafeier werden genannt: Fasten, Gebet, Lobpreis und Gesänge; die Taufe und das h. Abendmahl und „Gebrauche des Festes“.

Da die christliche Paschafeier ganz nach den Gesetzesvorschriften des A. T. und analog der jüdischen Paschafeier gestaltet war, so haben wir anzunehmen, dass, wie die jüdische Feier mit dem Paschamahl eröffnet wurde, so die christliche Feier mit dem neutestamentlichen Paschamahl, der h. Abendmahlsfeier. Und zwar wie (nach der Meinung des Aphr.) das jüdische Paschamahl am 14. Nisan d. h. an dem den 13. Nisan beschliessenden Abend zwischen Sonnenuntergang gehalten wurde, so wurde das christliche Paschamahl, das h. Abendmahl, zur selben Stunde des 15. Nisan, also an dem den 14. Nisan beschliessenden Abend gehalten. Abendmahlsfeier war nach der herrschenden Ansicht der alten Kirche mit den Wochenstationen, also jedenfalls auch mit dem Jahresfest des Pascha unvereinbar — man feierte den Sonntag als den Auferstehungstag communicirend —, hier bei Aphraat bildet sie dagegen einen Hauptbestandtheil der Paschafeier.

Das Paschalamm sollte nach Exod. 12, 6 „zwischen beiden Abenden“ geschlachtet werden. Die Karaiten und Samaritaner erklären dies „zwischen Sonnenuntergang und Dunkelheit“, die Pharisäer und die spätere Praxis: „zwischen 3 Uhr Nachmittags und Sonnenuntergang“, Raschi und Kimchi: „die Zeit unmittelbar vor und nach Sonnenuntergang“. Aphraat stimmt mit der Erklärung der Pharisäer überein.

Mit besonderer Betonung wird hervorgehoben, dass, wie die Fuss-

zu ihnen eingehe, wenn er durch Aegyptenland geht. Und die ganze Gemeinde soll das Lamm reisefertig essen; und also sollen sie es essen: die Lenden umgürtet, die Füsse beschuht, die Stäbe in ihren Händen. Und er ermahnte sie, dass sie es reisefertig essen sollten, und dass sie es weder roh, noch in Wasser gekocht essen sollten, sondern am Feuer gebraten. Und sie sollten nichts davon aus dem Hause bringen, und sollten kein Bein daran zerbrechen. Und es thaten also die Kinder Israel. Und sie assen das Pascha am 14. des ersten Monats, der da heisset Nisan, im Blüthenmonate, im ersten Monat des Jahres. Siehe aber, mein Lieber, welche Geheimnisse in dem Gebot des Heiligen, das Pascha zu feiern, verschlossen liegen. Er schärfte ihnen alle seine Gebote ein und sprach zu ihnen ¹⁾: In einem Hause

waschung der Einsetzung des heil. Abendmahls vorausgegangen sei, so auch die durch die Fusswaschung eingesetzte Taufe der Feier des heil. Abendmahls voranzugehen habe. Bei der Aufzählung der einzelnen Bestandtheile der Paschafeier (§ 5) wird die Taufe darum vor dem h. Abendmahl, den Einsegnungen des Heiligen, genannt. Die Begründung finden wir in § 6. „Israel nämlich wurde im Meer getauft in der Nacht des Paschas, am Tage der Erlösung; und unser Erlöser wusch die Füsse seiner Jünger in der Pascha-Nacht, welches die Vorbedeutung ist der Taufe“. Und am Schluss von § 6: „Und nachdem er ihre Füsse gewaschen und sich niedergelassen hatte, alsdann gab er ihnen seinen Leib und sein Blut, und nicht wie bei Israel, die, nachdem sie das Pascha gegessen hatten, alsdann getauft wurden in der Wolke und im Meere, wie der Apostel sagt: Unsere Väter sind alle unter der Wolke gewesen und sind alle durch das Meer gegangen“. Während also in der übrigen Kirche der stille Samstag, der grosse Sabbath die übliche Zeit für die Taufe war, ging in den Gemeinden Aphraats die Taufe der am Nachmittag des 14. Nisan zu haltenden Abendmahlsfeier voraus.

Ueber Ort, Zeit und Reihenfolge der übrigen Bestandtheile der Paschafeier des Aphr., wie wir sie § 5 aufgezählt finden, giebt uns unsere Homilie keine sichern Anhaltspunkte. Mit einiger Wahrscheinlichkeit können wir die Reihenfolge, in der dieselben dort aufgezählt werden, als ihre Reihenfolge bei dem Feste selbst annehmen. Mit grosser Wahrscheinlichkeit können wir wohl annehmen, dass das Fasten den Anfang des Festes bildete, denn einmal wird es in der Aufzählung der Bestandtheile der Paschafeier an erster Stelle genannt, und dann wird kurz vorher noch besonders hervorgehoben: „aber von der Zeit des Hahnenrufes an hat er (unser Herr) nicht mehr gegessen und getrunken, weil sie ihn gefangen genommen und angefangen hatten, Gericht über ihn zu halten“.

1) Exod. 12, 46.

soll es gegessen werden, und ihr sollt nichts davon aus dem Hause bringen. Und also gebot ihnen Mose ¹⁾: Wenn ihr in das Land kommt, das euch der Herr gibt, und das Pascha feiert zu seiner Zeit, so ist nicht erlaubt, das Paschalamm in irgend einer der Städte zu feiern, sondern nur an dem Ort, den sich der Herr dein Gott auserwählt. Du und dein Haus, freuet euch an einem Feste. Und also gebot er ihnen weiter ²⁾: Ein Fremdling und Tagelöhner soll nicht von dem Pascha essen, und ein Knecht, den du um Geld zum Eigenthum gekauft hast, soll erst von dem Pascha essen, wenn seine Vorhaut beschnitten worden ist.

§ 2. Gross und wunderbar sind diese Geheimnisse, mein Lieber. Wenn es Israel, solange es noch in seinem Lande war, nicht erlaubt war, das Pascha an einem anderen Ort zu feiern, ausser allein in Jerusalem, so essen sie heute, da sie unter alle Völker und Zungen zerstreut sind, unter Unreine und Unbeschnittene, ihr Brot in Unreinigkeit unter den Heiden, wie Hesekiel über sie gesprochen hat, da Er ihm als ein Zeichen zu erkennen gab, dass er sein Brot in Unreinigkeit essen sollte, und da er bat und sprach ³⁾: O Herr der Herren, meine Seele ist nicht verunreinigt, und in meinen Mund ist kein unreines Fleisch eingegangen, und da Er dann zu Hesekiel sprach: Das soll ein Zeichen sein. Also sollen die Kinder Israel ihr Brot in Unreinigkeit essen unter den Heiden, unter die ich sie zerstreuen werde. Wenn es nämlich, wie ich oben gesagt habe, solange Israel in seinem Lande war, ihm nicht erlaubt war, überall das Paschalamm zu schlachten, sondern allein vor dem einen Altar in Jerusalem, wie kann es heute das Geheimniss des Paschas feiern? Denn da sie nun unter den Heiden als Fremdlinge zerstreut sind, haben sie keine Erlaubniss mehr. Und in dem Propheten bezeugt er also über sie ⁴⁾: Viele Tage werden die Kinder Israel ohne Opfer und ohne Altar wohnen und ohne Ephod und ohne Rauchopfer. Und wiederum spricht er zu Jerusalem ⁵⁾: Ich will ihre Freuden und ihre Feste abschaffen, ihre Neumonde und ihren Sabbath. Und über die Bundeslade spricht er ⁶⁾: Sie werden nicht weiter sagen: die Bundeslade des Herrn, und sie

1) Deut. 16, 5. 6. — 2) Exod. 12, 43—45. — 3) Ezech. 4, 13. 14. — 4) Hos. 3, 4. — 5) Hos. 2, 11. — 6) Jerem. 3, 16.

werden nicht ihrer gedenken, und sie wird nicht wieder hergestellt werden. Nun, da er gesagt hat, sie werden ihrer nicht gedenken, und sie wird nicht hergestellt werden, und man wird sie nicht zu Herzen nehmen, warum erkühnen sie sich denn, sie herzustellen? Und Mose hat zuvor über sie gesagt¹⁾: Ich will sie reizen an einem Volk, das kein Volk ist, und an einem thörichten Volk will ich sie erzürnen. Nun will ich dich fragen, o weiser Disputator des Volkes, der du die Worte des Gesetzes nicht erforscht hast, zeige mir, wann sich dies erfüllt hat, dass Gott sein Volk gereizt hat an einem Volk, das kein Volk ist, und wann er sie an einem thörichten Volk erzürnt hat? Wenn du dich aber an dem Volk aus den Heiden erzürnt hast, so hast du das Wort, das geschrieben ist, erfüllt, das Mose dir im Voraus angezeigt hat im Buch. Und wenn du das Pascha feierst überall, da du als Fremdling wohnest, so feierst du es mit Uebertretung des Gebots.

§ 3. Denn euch ist der Scheidebrief geschrieben. Und wenn du dich nicht überzeugen lassen willst, so höre auf den Propheten Jeremia, der da sagt²⁾: Ich habe mein Haus verlassen und mein Erbe verlassen; ich habe die Geliebte meiner Seele in die Hand ihrer Feinde gegeben, und das bunte Geflügel ist mein Erbe geworden. Was ist das bunte Geflügel? frage ich dich. Das bunte Geflügel ist die Gemeinde der Völker. Siehe, darum nennt er sie bunt, weil sie aus vielen Sprachen versammelt und aus den fernen Völkern herzugebracht worden ist. Und wenn du dich aber nicht überzeugen lassen willst, dass die Völker das Erbe Gottes sind, so höre weiter, wie Jeremia spricht, da er die Völker beruft und Israel verwirft. Er spricht nämlich³⁾: Tretet auf die Wege, und sehet und fraget nach den ewigen Pfaden, und sehet, welches der rechte Weg ist, und wandelt darauf. Und ihr sprecht: Wir wandeln nicht darauf. Und wiederum spricht er: Ich habe Wächter über euch gestellt, dass ihr auf die Stimme der Posaune höret; und sie sprechen, wir hören nicht darauf. Und alsdann, da ihm die Kinder Israel nicht hörten, wandte er sich zu der Gemeinde aus den Völkern. Er spricht nämlich⁴⁾:

1) Deut. 32, 21.

2) Jerem. 12, 7. 9. Luther: Mein Erbe ist wie der sprenglichte Vogel, um welchen sich die Vögel sammeln.

3) Jerem. 6, 16. 17. — 4) Jerem. 6, 18.

Höret, ihr Völker, und verstehe, du Gemeinde unter ihnen. Und David spricht ¹⁾: Gedenke deiner Gemeinde, die du dir von Anfang an erworben hast. Und Jesaia spricht ²⁾: Höret, ihr Völker, was ich gethan habe, und erkennet, die ihr ferne seid, meine Kraft. Und wiederum redet Jesaia von der zukünftigen Gemeinde unter den Völkern; er sagt nämlich ³⁾: Es wird geschehen in den letzten Tagen, dass der Berg des Hauses des Herrn gesetzt ist über die Berge und höher ist als die Höhen, und nach ihm sehen werden alle Völker. Warum spricht Jesaia ⁴⁾: Höret, ihr Völker, was ich gethan habe, und erkennet, die ihr ferne seid, meine Kraft: bestürzt sind die Sünder in Zion, und Zittern hat die Gottlosen befallen? Was bedeutet das, dass er hören lassen will, was er gethan hat, und dass er diejenigen, die ferne sind, seine Kraft erkennen lassen will, dass er Bestürzung kommen lässt über die Sünder in Zion, und Zittern über die Gottlosen? Das bedeutet es: Er beruft die Völker und reizt an ihnen das Volk, und lässt die Seinigen, die ferne sind, seine Kraft erkennen, indem er seinen Zorn hereinkommen lässt, der sein Volk richtet, und die Sünder Zions, welche die Heilige Stadt genannt ist, in Bestürzung bringt, und Zittern hereinbrechen lässt über die Gottlosen, welches die Lügenpropheten sind. Wie er über die Propheten Jerusalems sagt ⁵⁾: Von ihnen gehet die Gottlosigkeit aus in das ganze Land.

§ 4. Du hast aber gehört, mein Lieber, was ich dir über das Pascha gesagt habe, dass sein Geheimniss ⁶⁾ dem ersten Volk gegeben ist, und dass seine Wahrheit heute unter den Völkern verkündigt wird. Denn sehr verwirrt sind die Gedanken der thörichten und unverständigen Menschen über diesen grossen Festtag, wie sie ihn verstehen und halten sollen. Das wahre Lamm nämlich ist unser Erlöser, ein Jahr alt und ohne Fehler: wie der Prophet über ihn sagt ⁷⁾: Es ist keine Sünde in ihm, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden worden, aber der Herr wollte Demüthigung und Leiden über ihn bringen. Und dass er ihn einjährig nennt, das geschieht deshalb, weil er ein Kind ist an Sünden, wie er zu seinen Jüngern spricht ⁸⁾: Wenn ihr nicht umkehret und werdet wie diese Kinder, so werdet ihr

1) Ps. 74, 2. — 2) Jes. 33, 13. — 3) Jes. 2, 2. — 4) Jes. 33, 13, 14. — 5) Jerem. 23, 15. — 6) d. i. sein Vorbild, sein Typus. — 7) Jes. 53, 9, 10. — 8) Mt. 18, 3.

nicht in das Himmelreich kommen. Und Jesaia sagt über den Gerechten ¹⁾: Das Kind, das da sündigt, soll wie ein hundert-jähriger Greis sterben, dass er verflucht werde.

Es ass nämlich unser Erlöser das Pascha mit seinen Jüngern in der gewohnten Nacht des 14. (Nisan)²⁾; und das vorbildliche Pascha verwandelte er seinen Jüngern in das wahre Pascha. Nachdem Juda von ihnen hinausgegangen war, nahm er das Brot und dankte und gab es seinen Jüngern und sprach zu ihnen³⁾: Das ist mein Leib, nehmet, esset ihr alle davon. Und auch über den Wein dankte er also und sprach zu ihnen: Das ist mein Blut des neuen Testaments, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. So sollt ihr thun zu meinem Gedächtniss, so oft ihr euch versammelt. Bevor unser Herr gefangen genommen wurde, sprach er dieses. Und unser Herr stand auf von da, wo er das Pascha gefeiert hatte und seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Trank gegeben hatte, und ging zu seinen Jüngern an den Ort, da er gefangen genommen wurde. Denn wer sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken gibt, wird unter die Todten gerechnet. Unser Herr hat mit seinen eigenen Händen seinen Leib zur Speise gegeben, und ehe er gekreuzigt war, sein Blut zum Trank gegeben. Und er wurde gefangen genommen in der Nacht des 14. Nisan; und bis zur 6. Stunde wurde Gericht über ihn gehalten. Und um die 6. Stunde verurtheilten sie ihn und führten ihn hinaus und kreuzigten ihn. Während man Gericht über ihn hielt, sprach er nämlich nichts und gab keine Antwort seinen Richtern. Er hätte nämlich reden und Antwort geben können, aber es ist nicht möglich, dass, wer unter die Todten gerechnet ist, rede. Und von der sechsten bis zur neunten Stunde war eine Finsterniss, und er übergab seinen Geist seinem Vater um die neunte Stunde. Und er war unter den Todten in der Nacht des hereinbrechenden 15. Nisan, in der Nacht des Sabbaths und den ganzen Tag über, und drei Stunden des Freitags. Und in der Nacht des herein-

1) Jes. 65, 20.

2) Es tritt hier und in der ganzen Abhandlung die Ansicht zu Tage, dass der den 13. Nisan beschliessende Abend d. h. die Nacht des 14. Nisan und nicht der Abend des 14. Nisan die vom Gesetz vorgeschriebene und von Jesus beobachtete Zeit des Paschamahles sei.

3) Mt. 26, 26 ff.; Marc. 14, 22; Luc. 22, 19.

brechenden Sonntags, zu der Zeit, da er seinen Leib und sein Blut seinen Jüngern überreicht hatte, stand er auf von den Todten.

§ 5. Nun zeige uns, o Weiser, die drei Tage und drei Nächte, die unser Erlöser unter den Todten war. Siehe, wir finden, dass es drei Stunden vom Freitag und die Nacht des anbrechenden Sabbaths und den ganzen Tag desselben währte, und in der Nacht des Sonntags stand er wieder auf. Zähle mir nun die drei Tage und drei Nächte zusammen; wo sind sie? Siehe, es' ist nur ein ganzer Tag und eine ganze Nacht. Und doch verhält sich's in Wahrheit so, wie unser Erlöser gesagt hat ¹⁾: Wie Jonas, der Sohn Mathais, drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches war, also wird des Menschen Sohn auch sein im Herzen der Erde. Von der Zeit an nämlich, da er seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Trank gab, sind es drei Tage und drei Nächte. Denn es war Nachtzeit, da Juda von ihnen hinausging, und die elf Jünger den Leib des Erlösers assen und sein Blut tranken. Siehe, die Nacht des anbrechenden Freitags ist die erste Nacht, und bis zur sechsten Stunde, da sie ihn richteten, ist es ein Tag und eine Nacht. Und die drei Stunden, da es Finsterniss war, von der sechsten bis zur neunten Stunde, und die drei Stunden nach der Finsterniss, sind schon zwei Tage und zwei Nächte. Zählen wir nun noch dazu die ganze Nacht des anbrechenden Sabbaths und den ganzen Tag des Sabbaths, so war unser Herr drei Tage und drei Nächte unter den Todten, und in der Nacht des Sonntags stand er auf von den Todten.

§ 6. Das Pascha der Juden ist nämlich der 14. Nisan, seine Nacht und sein Tag. Und unser Tag des grossen Leidens ist der Freitag, der 15. Nisan, seine Nacht und sein Tag. Alsdann nach dem Pascha isst Israel Ungesäuertes sieben Tage, bis zum 21. des Monats, und wir feiern als das Fest des Ungesäuerten das Fest unseres Erlösers. Sie essen das Ungesäuerte mit Bitterem, und unser Erlöser verwarf den bitteren Kelch, und nahm die ganze Bitterkeit der Völker weg, da er ihn schmeckte und nicht trinken wollte. Die Juden aber gedenken ihrer Sünden von Zeit zu Zeit; und wir gedenken der Kreuzigung und der Schmach unseres Erlösers. Denn sie entkamen an dem Pascha-

1) Mt. 12, 40.

fest aus der Knechtschaft Pharaos; und wir wurden am Tage der Kreuzigung von dem Dienste Satans erlöst. Sie schlachteten das Lamm von der Heerde und wurden durch sein Blut vor dem Würgengel errettet; und wir wurden durch das Blut des auserwählten Sohnes von den Werken des Verderbens erlöst, die wir gethan haben. Ihnen war Mose Führer und uns ist Jesus Führer und Erlöser. Ihnen theilte Mose das Meer und führte sie hindurch; und unser Erlöser theilte die Hölle und zerbrach ihre Thore, da er zu ihr einging und sie öffnete, und den Weg bahnte vor allen denen, die an ihn glaubten. Ihnen wurde Manna zu essen gegeben; und uns gab unser Herr seinen Leib zu essen. Ihnen brachte er Wasser aus dem Felsen; und uns liess unser Erlöser das Wasser des Lebens aus seinem Leibe fließen. Ihnen verhiess er das Land der Kananiter als Erbe; und uns verheisst er das Land des Lebens in der Verheissung. Ihnen erhöhte Mose die eierne Schlange, dass jeder, der sie ansehe, von dem Biss der Schlange geneset; und uns erhöhte Jesus sich selbst, damit wir, wenn wir zu ihm aufschauen, errettet werden von dem Biss der Schlange, welche ist der Satan. Ihnen errichtete Mose die zeitliche Hütte, damit sie darin Schlachtopfer und Speisopfer darbrächten, dass sie Sühnung erhielten für ihre Sünden; und Jesus errichtete die Hütte Davids, die gefallen war, und stand auf. Und wiederum sprach er zu den Juden ¹⁾: Diesen Tempel, den ihr sehet, werde ich, wenn ihr ihn abbrecht, in drei Tagen wieder aufrichten. Und seine Jünger verstanden, dass er von seinem Leibe redete, den er, da sie ihn abbrachen, in drei Tagen wieder aufrichtete. In dieser Hütte verheisst er uns das Leben, und in ihr werden unsere Sünden gesühnt. Ihre Hütte nennt er zeitliche Hütte, weil sie kurze Zeit bedient wurde, und die unsrige nennt er Tempel des heiligen Geistes für ewig.

Lass dich aber belehren, mein Lieber, über dieses Paschalamm, wie der Heilige über dasselbe geboten hat, dass ²⁾ es in einem Haus gegessen werde und nicht in vielen Häusern; das eine Haus ist die Gemeinde Gottes. Und wiederum spricht er ³⁾: Es sollen nicht davon essen die Tagelöhner und Fremdlinge. Und wer sind die Tagelöhner und Fremdlinge anders als die Lehrer des Bösen ⁴⁾, die nicht von dem Pascha essen dürfen.

1) Joh. 2, 19. — 2) Exod. 12, 46. — 3) Exod. 12, 45. — 4) masculin.

über welche unser Erlöser sagt¹⁾: Der Miethling, dessen die Heerde nicht eigen ist, verlässt, wenn er den Wolf kommen sieht, die Heerde und flieht?

Und er spricht²⁾: Ihr sollt es nicht roh essen, auch nicht in Wasser gekocht. Das will so verstanden und erklärt sein, dass das Opfer, das in der Gemeinde Gottes dargebracht wird, am Feuer gebraten ist; und man kocht es nicht, auch wird es nicht roh dargebracht.

Und er spricht³⁾: Also sollt ihr es essen: mit umgürteten Lenden, mit beschuheten Füßen und mit Stäben in euren Händen. Diese Geheimnisse sind sehr gross. Wer aber von dem wahren Lamm, Christus, isst, umgürtet seine Lenden mit Glauben, beschuht seine Füße mit der Bereitschaft des Evangeliums und ergreift mit seiner Hand das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes⁴⁾. Und er sagt ferner⁵⁾: Ein Bein soll an ihm nicht zerbrochen werden; und das erfüllte sich an dem Tage, da sie ihn kreuzigten, da sie die Beine derer, die mit ihm gekreuzigt waren, brachen, und die seinigen nicht brachen, und da er dann spricht⁶⁾: Es ist erfüllt das Wort, das geschrieben steht: Es soll an ihm kein Bein zerbrochen werden.

Und er spricht⁷⁾: Ein um Geld gekaufter Knecht soll nicht eher von dem Pascha essen, als bis seine Vorhaut beschnitten ist. Der erkaufte Knecht nämlich ist der Sünder, der sich bekehrt hat und durch das Blut Christi erkauft ist. Und wenn er sein Herz von den bösen Werken beschnitten hat, alsdann kommt er zur Taufe, der wahren Erfüllung der Beschneidung, und wird mit dem Volk Gottes vereinigt und nimmt Theil an dem Leib und Blut Christi. Und wenn er sagt⁸⁾: esset es als die hinweg-eilen, so wird dies in der Gemeinde Gottes in der Weise erfüllt, dass sie das Lamm essen „als die hinweg-eilen“, mit Zittern und Zagen auf den Füßen stehend, weil sie eilen das Leben zu essen von der Gabe des heiligen Geistes, die sie empfangen.

Israel nämlich wurde im Meere getauft in der Nacht des Paschas, am Tage der Erlösung; und unser Erlöser wusch die Füße seiner Jünger in der Pascha-Nacht, welches die Vorbedeutung ist der Taufe.

1) Joh. 10, 12. — 2) Exod. 12, 9. — 3) Exod. 12, 11. — 4) Vgl. Ephes. 6, 14–17. — 5) Exod. 12, 46. — 6) Joh. 19, 36. — 7) Exod. 12, 44. — 8) Exod. 12, 11.

Du sollst aber wissen, mein Lieber, dass erst von jener Nacht an unser Erlöser die wahre Taufe gegeben hat. Denn solange er mit seinen Jüngern umherwandelte, waren sie nur mit der Taufe des Priestergesetzes getauft, mit der Taufe, bei der Johannes sprach ¹⁾: Bekehret euch von euren Sünden. Und in jener Nacht zeigte er ihnen das Geheimniss der Taufe des Leidens und seines Todes; wie der Apostel sagt ²⁾: Ihr seid mit ihm durch die Taufe begraben in den Tod, und stehet mit ihm auf durch die Kraft Gottes. Wisse aber, mein Lieber, dass die Taufe des Johannes nicht zur Vergebung der Sünden nützte, sondern zur Busse. Die Geschichte der zwölf Apostel berichtet uns hierüber ³⁾: Wenn die Jünger diejenigen, die aus den Völkern und aus Israel berufen waren, fragten und zu ihnen sprachen: Seid ihr getauft, und sie sprachen: Wir sind mit der Taufe des Johannes getauft, alsdann taufte sie dieselben mit der wahren Taufe, dem Geheimniss des Leidens unsers Erlösers. Und auch unser Erlöser bezeugt hierüber, indem er zu seinen Jüngern spricht ⁴⁾: Johannes hat mit Wasser getauft, und ihr werdet mit dem heiligen Geist getauft werden ⁵⁾. Da nämlich unser Erlöser das Wasser nahm und in das Waschbecken goss und die Schürze nahm und seine Lenden damit umgürtete und anfang, die Füße seiner Jünger zu waschen: und da er zu Simeon Kephas kam, sprach dieser zu ihm: Herr, solltest du mir die Füße waschen? Nimmermehr sollst du mir die Füße waschen. Sprach zu ihm Jesus: Wenn ich dich nicht waschen werde, so hast du keinen Theil an mir. Sprach zu ihm Simeon: Dann, Herr, wasche nicht bloß meine Füße allein, sondern auch meine Hände und mein Haupt. Sprach zu ihm Jesus: Wer gewaschen ist, bedarf nur, dass man ihm die Füße wasche. Und nachdem er die Füße seiner Jünger gewaschen hatte, legte er seine Kleider an und liess sich nieder und sprach zu ihnen: Ihr nennt mich Meister und Herr, und ich bin's; wenn ich nun, euer Meister und Herr, eure Füße wasche, wieviel mehr ziemt es euch, dass ihr einander die Füße wascht? Dieses Vorbild habe ich euch gegeben, dass, wie ich gethan habe, also auch ihr thut. Und nachdem er ihre Füße gewaschen und sich niedergelassen hatte, alsdann gab er ihnen seinen Leib und

1) Mt. 3, 2. — 2) Col. 2, 12; Röm. 6, 3. 4. — 3) Act. 19, 3. — 4) Act. 1, 5. — 5) Joh. 13, 6—15.

sein Blut; und nicht wie bei Israel, die, nachdem sie das Pascha gegessen hatten, alsdann getauft wurden in der Wolke und im Meere; wie der Apostel sagt ¹⁾: Unsere Väter sind alle unter der Wolke gewesen und sind alle durch das Meer gegangen.

§ 7. Diese wenigen Worte der Ermahnung, habe ich geschrieben zur Vertheidigung gegen die Juden, weil sie die Zeit des Paschafestes begehen, mit Uebertretung des Gebotes, da sie doch keine Erlaubniß dazu haben, und die Bundeslade herstellen, da sie doch kein Gebot haben, und weil sie nicht verstehen den Propheten, der da spricht ²⁾: Sie werden nicht mehr sagen: die Bundeslade des Herrn, und man wird sie sich nicht zu Herzen nehmen, und man wird ihrer nicht mehr gedenken und wird sie nicht mehr suchen, und sie wird nicht mehr hergestellt werden. Nun, da er spricht: Sie soll nicht mehr hergestellt werden, und man soll nicht mehr sie zu Herzen nehmen und sie nicht mehr suchen, so wisse, dass wer sie herstellt, das Gebot übertritt. Und es sagt wiederum Jeremia ³⁾: Die Kinder Israels und die Kinder Judas haben meinen Bund aufgehoben. Und über den Bund, der dem Volke geschenkt werden sollte, verkündigt er also und spricht ⁴⁾: Mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda will ich einen neuen Bund abschliessen, der nicht wie der Bund ist, den ich mit ihren Vätern abgeschlossen habe an dem Tage, da ich sie bei ihrer Hand ergriff und sie aus dem Lande Aegypten führte. Weil sie meinen Bund aufgehoben haben, habe auch ich sie verschmäht. Und wenn sie sagen werden: Siehe, zu Israel und zu Juda hat er gesagt, dass er einen neuen Bund aufrichten wolle, so wisse, derselbe, der Israel Fürsten Sodoms und Volk von Gommorra genannt hat ⁵⁾, der hat auch Abraham berufen und hat ihm verheissen, indem er ihn segnete und zu ihm sprach ⁶⁾: Dein Name soll nicht mehr Abram heissen, sondern dein Name soll Abraham sein, denn ich habe dich zum Vater der Menge der Völker gemacht. Und wiederum spricht er zu ihm ⁷⁾: Durch deinen Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.

§ 8. Damit du überzeugt werdest und überzeugest die Brüder, die zu deiner Gemeinde gehören, welche Schwierigkeiten finden bezüglich der Zeit des Paschas, will ich dir Folgendes schreiben —

1) 1. Cor. 10, 1. — 2) Jerem. 3, 16. — 3) Jerem. 11, 10. — 4) Jerem. 31, 31. 32. — 5) Jes. 1, 10. — 6) Gen. 17, 5. — 7) Gen. 22, 18.

für die, welche gesunden Verstandes sind, ist es nicht schwer, es zu verstehen —: Wenn es sich nämlich trifft, dass der Tag des Paschas und des Leidens unsers Erlösers auf einen Sonntag fällt, so müssen wir ihn nach dem Gesetz am Montag feiern, damit die ganze Woche des Festes mit seinen Leiden und mit seinem Ungesäuerten gefeiert werde. Denn auf das Pascha folgen die sieben Tage der ungesäuerten Brote bis zum einundzwanzigsten. Und wenn das Leiden auf einen anderen Tag, auf einen der Wochentage fällt, so brauchen wir uns darüber keine Schwierigkeit zu machen. Unser grosser Festtag aber ist der Freitag. Und wenn man nach der Zahl der Monatstage den Tag der Kreuzigung, und an dem unser Erlöser litt und unter den Todten war, seine Nacht und seinen Tag, bestimmen will, so ist es der fünfzehnte ¹⁾, von der sechsten Stunde am Freitag, bis der Sonntag anbricht. Und am Sonntag, am sechzehnten, stand er wieder auf. Denn beim Anbruch des vierzehnten ass er das Pascha mit seinen Jüngern, nach dem Gesetz Israels. Und am Freitag, am vierzehnten, wurde Gericht über ihn gehalten bis zur sechsten Stunde, und er hing drei Stunden am Kreuz, und er stieg zu den Todten herab in der Nacht, da der fünfzehnte anbrach. Am Tage des Sabbaths, der da ist der fünfzehnte, war er unter den Todten. Und in der Nacht, da der Sonntag anbricht, welches ist der sechzehnte (Nisan), stand er wieder auf, und erschien Maria Magdalena und zweien seiner Jünger, die auf dem Wege wandelten. Nun begreift, wer über diese Tage in Schwierigkeiten verfallen ist, dass beim Anbruch des vierzehnten unser Herr das Pascha gefeiert und gegessen und getrunken hat mit seinen Jüngern; aber von der Zeit des Hahnenrufs an hat er nicht mehr gegessen und getrunken, weil sie ihn gefangen genommen und angefangen hatten, Gericht über ihn zu halten. Und wie ich dir oben gezeigt habe, am fünfzehnten war er Tag und Nacht unter den Todten. Aber von uns wird gefordert, dass wir das Fest halten zu seiner Zeit, von Anfang bis zu Ende; das Fasten in Reinheit, das Gebet in Wahrheit, den Lobpreis mit Eifer und die Gesänge, wie es sich gebühret; dass ²⁾ wir das Zeichen geben

1) nämlich der 15. Nisan.

2) Bickell übersetzt hier: „Das Siegel der Taufe nach der Vorschrift zu erteilen.“ Nach dem syr. Text heisst es wörtlich: Das Zeichen zu geben und die Taufe, wie es recht ist. Unter dem Zeichen haben wir

Die Unterweisung vom Sabbath.

Der Herr gebot seinem Knechte Mose über den Tag des Sabbaths, dass die Kinder Israel ihn halten sollten. Er sprach nämlich also zu ihnen ¹⁾: Sechs Tage sollst du deine Arbeit thun, und der siebente Tag ist der Sabbath der Ruhe, der da heilig ist dem Herrn, deinem Gott; denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht und die Meere und alles, was darinnen ist, und feierte und ruhete am siebenten Tage; darum segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhete er von allen seinen Werken, die er gemacht hatte. Und also ermahnet er sie: Du sollst ruhen, und dein Knecht und deine Magd und deine Ochsen ²⁾ und dein Esel. Und er fügt noch hinzu und mahnet sie: Es soll ruhen der Tagelöhner und der Beisass und alles Vieh, das sich abmühet und arbeitet im Dienste. Ueber diesen Tag des Sabbaths nämlich, mein Lieber, auf welchen trotzet, und dessen sich rühmet das Volk der Juden, und sprechen: Dadurch haben wir das Leben, dass wir den Sabbath halten und die Sitten, will ich dich, so gut ich kann, in wenigen Worten unterweisen, wie ich dich über die Beschneidung und das Pascha unterwiesen habe.

§ 2. Der Sabbath ist nämlich nicht eingesetzt, dass er denen, die das Leben haben, zum Tode gereiche, und auch nicht zur Rechtfertigung von der Sünde, sondern er ist zur Ruhe gegeben. Es ist nicht wie bei anderen Geboten, welche da waren, damit durch sie die Menschen das Leben hätten, und wenn sie sie nicht hielten, dem Tode verfielen. Zur Zeit nämlich, da der Sabbath gehalten wurde, war er dem Volke zur Ruhe gegeben, und nicht den Menschen allein, dass sie ruhen, sondern auch dem

1) Exod. 20, 9—11; Deut. 5, 12—14. — 2) A hat Singul.

Vieh. Er sagt nämlich ¹⁾: Es soll ruhen dein Ochse und dein Esel und all dein Vieh. Denn wenn der Sabbath eingesetzt wäre, dass er denen, die das Leben haben, zum Tode gereiche und zur Rechtfertigung von den Sünden, was hätte das Vieh für einen Gewinn, das den Sabbath hielte, oder was hätte es für Schaden, wenn es ihn nicht hielte. Denn siehe, wir nehmen wahr, dass an den anderen Tagen, an welchen das Vieh in Dienst und Mühe der Arbeit sich plaget, es mehr Gerechtigkeit übet, als am Sabbathtage. Denn an den Werktagen arbeitet und plaget sich das Vieh in Mühe und Arbeit, und die Stiere tragen das Joch. Und weil sie arbeiten, haben sie keine Zeit Sünde zu thun. Aber am Sabbathtage sind die Esel und Ochsen und alles Vieh losgelassen, dass die einzelnen Familien von ihren Müttern und ihren Schwestern und allen ihren Blutsverwandten nicht ferngehalten sind, sich mit ihnen zu vermischen; und es wird ihnen nicht zur Sünde angerechnet, dass sie solche Sünden thun am Sabbathtage, denn das ist das Gesetz für alles Vieh. Und wisse, wie es keine Sünde ist für das Vieh, dass sie dieses thun, so gibt es für sie auch keine Gerechtigkeit. Denn die Vergeltung der Gerechtigkeit geschieht in der neuen Welt bei der Auferstehung der Todten für Alle, welche die Werke der Gerechtigkeit gethan haben. Und für das Vieh gibt es keine Auferstehung, dass es den Lohn empfangt dafür, dass es den Sabbath gehalten hat, und es kommt auch nicht in das Gericht. Und wie ein anderes Gebot dem Vieh nicht als Gesetz gegeben ist, dass es dasselbe halte, so hat es auch vom Sabbath keinen Gewinn. Denn es gebot der Heilige in seinem Gesetz ²⁾: Du sollst nicht ehebrechen; und das Vieh bricht frei die Ehe und huret öffentlich. Es gebietet und ermahnet das Gesetz ³⁾: Verflucht ist jeder, der seine Schwester nimmt und seine übrigen Blutsverwandten: und das Alles thut das Vieh. Und wiederum steht geschrieben ⁴⁾: Du sollst nicht tödten; und das Vieh tödtet in seiner Thorheit seinen Genossen und isst von seinem Fleisch. Wiederum steht geschrieben ⁵⁾: Alles schlachte und iss, und Blut sollst du nicht essen; und das Vieh leckt sein eigenes Blut ⁶⁾, und

1) Exod. 23, 12; Deut. 5, 14. — 2) Exod. 20, 14. — 3) Levit. 18, 9; 20, 17. — 4) Exod. 20, 13. — 5) Deut. 12, 15. 16. 23. — 6) Im jüdischen Gesetz wird (nach Merx) erörtert, ob man Blut eines blutenden Zahnes verschlucken darf. Also kennt Aphr. so etwas.

unreines Fleisch isst es sehr gerne. Denn wenn das Vieh einen Gewinn hätte, indem es den Sabbath hält, so hätte das Gesetz es zuerst von diesen Unreinigkeiten zurückgehalten, und alsdann wäre es gerechtfertigt worden, indem es den Sabbath hält.

Und das ist der Beweis dafür, dass, wie ich dir geschrieben habe, der Sabbath zur Ruhe gegeben ist aller Creatur, die sich plaget. Wenn er nämlich nicht wegen der Ruhe gegeben worden wäre allem Fleisch, das sich plaget, dann hätten am Anfang auch die Geschöpfe, welche sich nicht plagen, ebenfalls den Sabbath halten müssen, um gerechtfertigt zu sein. Wir sehen aber, dass die Sonne gehet, und der Mond wandert, und die Sterne eilen, und die Winde wehen, und die Wolken fliegen, und das Gevögel wandert, und die Wasserbrunnen sprudeln in ihren Quellen, und die Wellen steigen, und die Blitze eilen und leuchten den Creaturen, und die Donner zu ihrer Zeit gewaltig rollen, und die Bäume ihre Früchte bringen, und das Wachsthum von allem Ding zunimmt; und nichts sehen wir, das am Sabbath ruhe ausser den Menschenkindern und dem Vieh, das unter dem Dienst der Arbeit steht.

§ 3. Denn wenn der Sabbath zur Gerechtigkeit gegeben wäre, so hätte er nämlich schon vor Israel dem Adam gegeben werden müssen, dass er ihn hielte und durch ihn gerechtfertigt würde, und Gott hätte ihm nicht das Gebot gegeben, dass er von dem Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen ¹⁾ nicht essen solle, damit er nicht sterbe. Aber weil Adam nicht zur Arbeit bestimmt war, solange er nicht das Gebot übertreten würde, gab Er ihm nicht den Sabbath. Aber nachdem er das Gebot übertreten hatte, alsdann empfing er den Richterspruch der Mühe und Arbeit, dass er arbeiten sollte auf Erden wie ein Verbrecher und Frevler; und Er verhängte über ihn den Tod. Denn wenn im Sabbath die Gerechtigkeit wäre, so hätte Henoch sich durch ihn ausgezeichnet und alle Geschlechter nach ihm.

§ 4. Und auch Noah hielt den Sabbath nicht, dass er durch ihn rechtschaffen und sündenrein genannt würde; sondern also sprach Gott zu Noah ²⁾: Dich habe ich gesehen, dass du gerecht und rechtschaffen bist unter diesem Geschlecht. Und er war nicht, weil er den Sabbath hielt, für gerecht erklärt, sondern weil er Rechtschaffenheit bewahrte unter dem verderbten Ge-

1) Gen. 2, 17. — 2) Gen. 7, 1.

schlecht, wie die Thatsache zeigt. Denn es stehet auch nicht geschrieben, dass er sich mit der Welt vermischte¹⁾. Noah war nämlich fünfhundert Jahre alt, da Gott mit ihm redete und zu ihm sprach: Dich habe ich gesehen, dass du vor mir gerecht und rechtschaffen bist unter diesem Geschlecht. Und seine Rechtschaffenheit bestand, wie uns die Sache sich darstellt, darin, dass er, da er sah, dass sich das Geschlecht Seths vermischte mit denen vom Hause Kains, welche verflucht waren, sich vornahm, keine Frau zu nehmen und keine Kinder zu zeugen, damit sie sich nicht vermischten und verflucht würden mit denen vom Hause Kains, dem verfluchten Samen. Und da Gott sein Herz sah, dass es rein war und rechtschaffen, wünschte Er, dass von ihm eine Umwandlung in der Welt geschehe. Da Er gedachte, sie wegen ihrer Sünden zu vertilgen, da redete Er mit ihm, da er fünfhundert Jahre alt war, und sprach: Ich habe dich gesehen, dass du vor mir rechtschaffen in diesem Geschlecht bist; da er noch keinen Sohn hatte, denn Noah hatte, wie uns die Geschichte erzählt, und wie ich oben gesagt habe, noch keine Frau genommen in der ganzen Zeit, bis Gott mit ihm redete und zu ihm sprach: Dich habe ich gesehen, dass du vor mir rechtschaffen bist unter diesem Geschlecht²⁾; nun mache dir einen Kasten von Holz, dass du in demselben geborgen werdest. Da dieses Noah hörte, dass Gott ihm gebot, dass er sich einen Kasten machen solle, und zu ihm sprach³⁾: Ich will die Menschenkinder von der Erde vertilgen, weil sie ihren Weg verderbt haben, da, in seinem fünfhundertsten Jahre, nahm Noah ein Weib von den Töchtern Seths, dem gesegneten Samen der Gerechten, und zeugte Sem, Ham und Japhet, diese drei. Noah ermahnte seine Söhne, dass sie Weiber von den Töchtern Kains nicht nehmen sollten, sondern er gab ihnen von dem Samen der Gerechten Weiber, damit von ihnen Samen erhalten bleibe auf Erden, damit von ihnen die Welt wieder aufgerichtet werde.

Und damit du einsiehst, dass sich dies also verhält, will ich es dir aus der Berechnung der Jahre beweisen. Sem nämlich, der älteste Sohn Noahs, bekam zwei Jahre nach der Sintfluth (seinen) Sohn, Arphakschar; und Sem war hundert Jahre alt, da er Arphakschar

1) d. h. dass er in eine eheliche Verbindung trat. — 2) Gen. 7, 1; 6, 14.
— 3) Gen. 6, 7; 7, 4.

zeugte, zwei Jahre nach der Sintfluth. Daraus berechnen wir, dass Noah in einem Alter von fünfhundertzwei Jahren den Sem erzeugte, und aus dieser Berechnung wird ersehen, dass Noah kein Weib genommen hatte, bevor Gott mit ihm redete. Und auch seinen Söhnen nahm er keine Weiber bis zur Zeit, dass er in die Arche ging. Denn wenn er in seiner Jugend ein Weib genommen hätte, so hätte er auch Kinder gezeugt, wie Adam, der im Alter von hundertdreissig Jahren den Seth zeugte, und Seth zeugte im Alter von hundertfünf Jahren den Enosch: und Enosch zeugte im Alter von neunzig Jahren den Kainan: und Kainan zeugte im Alter von siebzig Jahren den Mehalleel: und Mehalleel zeugte im Alter von fünfundsechzig Jahren den Jared: und Jared zeugte im Alter von hundertzweiundsechzig Jahren den Henoeh: und Henoeh zeugte im Alter von fünfundsechzig Jahren den Methusalem: und Methusalem zeugte im Alter von hundertsiebenundachtzig Jahren den Lamech: und Lamech, der Vater Noahs, zeugte ihn im Alter von hundertzweiundachtzig Jahren. Und auch er, wenn er ein Weib genommen hätte, bevor Gott mit ihm geredet hatte, hätte wie seine Väter Kinder gezeugt, denn es war ja über ihn keine Unfruchtbarkeit verheissen. Denn zu jener Zeit waren die Kinder Adams gesegnet, dass sie wachsen und sich mehren sollten in ihren Geschlechtern, damit von ihnen die Welt erfüllt würde. Und Noah nämlich, welcher Rechtschaffenheit bewahrte, fürchtete nicht wegen seiner selbst, dass er sich vermischen möchte mit dem verfluchten Samen vom Hause Kains, sondern dass, wenn er ein Weib nehmen und Kinder erzeugen würde, seine Söhne das Gesetz übertreten und Weiber von diesem Samen nehmen würden. Aber da er sah, dass Gott mit ihm redete und zu ihm sprach: Ich will die Menschen von der Erde vertilgen, und dich allein will ich erretten, da nahm er ein Weib, damit er Samen hätte, und von ihm die Welt aufgerichtet würde, und er der Vater der Gerechten und Rechtschaffenen würde. Und es ersah ihn auch der heilige Geist aus, dass Christus, der Erlöser der Welt, der die Verfluchungen Adams aufheben sollte, von seinem Samen geboren werden sollte. Da nahm er baldigst ein Weib von dem gesegneten Samen und zeugte den Sem, den Vater der Gerechten, im fünfhundertzweiten Jahre seines Lebens und im zweiten Jahre, nachdem Gott mit ihm geredet hatte. Und da er drei Söhne gezeugt hatte, begann er die Arche zu bauen. Und er ermahnte

seine Söhne, dass sie keine Weiber nehmen sollten, bis zur Zeit, da sie in den Kasten gingen, damit sie keine Kinder bekämen, und diese dann ihren Weg verderbten, und wegen ihrer Sünden nicht errettet würden¹⁾, wegen des Zornes, der kommen sollte. Und er bewahrte seine Söhne siebenundneunzig Jahre, und nahm ihnen Weiber von dem gesegneten Samen seiner Väter. Alsdann im sechshundertsten Jahre des Lebens des Noah redete Gott mit ihm und sprach zu ihm²⁾: Gehe in die Arche, du und dein Weib und deine Söhne und deiner Söhne Weiber mit dir. Und Noah ging in die Arche im Alter von sechshundert Jahren: und sein Sohn Sem war siebenundneunzig Jahre alt, da er in die Arche ging, und alsdann kam die Sintfluth und das Ende des verderbten Geschlechts. Und Noah und seine Söhne waren in der Arche, bis zwölf Monate und zehn Tage vergangen waren. Und von Noah kam die zweite³⁾ Welt, weil er Rechtschaffenheit bewahrt hatte unter dem verderbten Geschlecht; und er hatte nicht den Sabbath gehalten, war auch nicht durch die Beschneidung gerechtfertigt worden, sondern durch das, was ich dir gezeigt habe.

Und von Noah ward geboren der gläubige Mann, das Haupt der Gerechten: Abraham, welcher das Gesetz hielt, da ihm doch kein Gesetz gegeben war. Und er zeugte Isaak, den Sohn der Verheissung, und Jakob, das Haupt des Volkes. Und diese gerechten Väter hielten den Sabbath nicht, sondern wurden durch den Glauben gerecht: wie geschrieben steht⁴⁾: Abraham glaubte an Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Und Isaak und Jakob, seine Söhne, wandelten in dem Gebot und dem Gesetz ihres Vaters und wurden durch den Glauben gerecht, und nicht durch den Sabbath. Und Joseph im Lande Aegypten wurde nicht, weil er den Sabbath hielt, gerecht in seiner Gerechtigkeit. Und da das Weib seines Herrn ihr Auge auf ihn warf, dass er Unreinigkeit mit ihr treibe, redete er und sprach zu seiner Herrin⁵⁾: Wie sollte ich ein so grosses Uebel thun und wider Gott sündigen? Dadurch wurde Joseph gerecht, und nicht durch den Sabbath. Denn wenn er zum Tode diene denen, die das Leben haben, und

1) A: errettet würden von dem Zorn etc. — 2) Gen. 6, 18.

3) Stammt nach Merx aus hebr. aram. Quelle. ist also jüdisch, denn **עולם** ist nur „chaldäisch“, nicht syrisch. In der Apocalypse ist **עולם** ein hebr. Theologumen in „chaldäischer“ Sprache.

4) Rom. 4, 3. — 5) Gen. 39, 9.

zur Sünde gereichte der Gerechtigkeit, so würde diesen Gerechten, deren Namen ich oben genannt habe, der Sabbath gegeben worden sein, dass sie ihn hielten und das Leben hätten. Sondern darum wurde der Sabbath zu halten gegeben, damit die Knechte und Mägde und Tagelöhner und Beisassen und das stumme Vieh ruheten, damit diese, die sich in Arbeit abmühen, feierten.

§ 5. Denn Gott sorget für alle seine Geschöpfe, auch für die Thiere und das Vieh, auch für die Vögel und die Thiere des Feldes. Denn Mose sprach, da er dem Volk das Gesetz wiederholte ¹⁾: Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und seine Früchte einsammeln. Und im siebenten Jahre sollst du es pflügen und es lassen, dass die Armen deines Volkes davon essen, und das Uebrige die Thiere des Feldes essen. Und auch über die Vögel gebietet der Heilige also durch seinen Knecht Mose ²⁾: Wenn du ein Vogelnest findest auf irgend einem Baum oder auf der Erde, und die Mutter und die Eier sind darin oder die jungen Vöglein, und die Mutter brütet über den Eiern oder über den Jungen, so sollst du nicht die Mutter mit ihren Eiern nehmen, sondern die Mutter sollst du fliegen lassen, und die Eier nimm dir. Um deswillen wird dich der Herr, dein Gott, segnen. Und David sagt ³⁾: Die jungen Raben, die zu ihm rufen, sättigt er. Und wiederum sagt David ⁴⁾: Die Menschenkinder und das Vieh erlöset du, Herr. Und auch Iob sagt ⁵⁾: Wer lässt den Wildesel frei und nimmt von ihm das Joch, der im Feld sein Haus hat und die Wüste zu seiner Wohnung macht? Und wiederum sagt Iob ⁶⁾: Den jungen Adlern bereitet er Speise. Und wiederum sagt er, indem er die Vögel und das Vieh meint ⁷⁾: Sie alle warten auf dich, dass du ihnen gebest die Speise zu ihrer Zeit. Denn du gibst ihnen, so werden sie gespeiset, du öffnest deine Hand, so werden sie gesättigt, und wenn du dein Antlitz abwendest, so werden sie geängstigt. Und auch Jesaia sagt ⁸⁾: Dasselbst versammeln sich die Weihe mit einander, und er gebietet mit seinem Munde, und sein Geist versammelt sie, und seine Hand theilt ihnen die Masse des Erbes aus. Siehe aber hieraus, dass Gott sorget für alle seine Geschöpfe, und keines entgeht ihm; für sie ermahnt und gebietet er, dass den Sabbathtag Ruhe sei.

§ 6. Höre aber, was er sagt: In sechs Tagen machte Gott

1) Exod. 23. 10. 11. — 2) Deut. 22. 6. — 3) Ps. 147. 9. — 4) Ps. 36. 7. — 5) Iob 39. 5. 6. — 6) Iob 38. 41? — 7) Ps. 104. 27—29. — 8) Jes. 34. 15—17.

Himmel und Erde, und feierte und ruhete von allen seinen Werken: deshalb segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn¹⁾. Was sollen wir darüber sagen, dass Gott am siebenten Tage ruhete? Höre aber, ich will dich darüber belehren, dass Gott nicht müde ward durch die Arbeit dieser sechs Tage, und dass er nicht, weil er müde war, am siebenten Tage ruhete. Das sei ferne von uns, dass wir sagen, Gott werde müde, sondern die Bedeutung des Wortes ist diese: Es vollendete Gott in sechs Tagen alle seine Werke und ruhete am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte. Und höre den Beweis, dass Gott nicht müde wird. David sagt nämlich²⁾: Es schläft und schlummert nicht der Hüter Israels; und wer nicht schläft und nicht schlummert, wird auch nicht müde. Und zu den Kindern Israel spricht Jesaia³⁾: So spricht der Herr: Weil die Gedanken in eurem Herzen aufgestiegen sind, Gott kann uns nicht erlösen — spricht Er zu ihnen durch Jesaia — hat etwa vielleicht meine Hand eine Ernte geerntet und sich geirrt? Oder habe ich nicht Kraft zu erretten? Siehe, durch mein Drohen vernichte ich das Meer, und ich mache die Flüsse wie die Wüste, und ihre Fische stinken vor Wassermangel und sterben; und ich kleide die Himmel mit Finsterniss, und wie einen Sack mache ich ihre Decke: wie ich das Schilfmeer austrocknete in den Tagen unserer Väter und den Jordan theilte und sie hinüberführte. Und auch jetzt ist Macht in meiner Hand, euch zu erlösen, aber durch eure Sünden werdet ihr verkauft, und durch euren Frevel wird eure Mutter verlassen. Und da ich nicht müde wurde, machtet ihr mir Mühe: wie der Prophet Maleachi sagt⁴⁾: Ihr habt dem Herrn Mühe gemacht durch eure Worte. Höre aber und lass dich überzeugen, dass Gott ohne müde zu werden und ohne zu arbeiten alle seine Werke schuf. Er sagt nämlich⁵⁾: Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht und all sein Heer durch den Geist seines Mundes, Adam allein schuf er mit seinen Händen, und es steht nicht geschrieben, dass er müde ward, da er ihn machte. Und bei allen Geschöpfen, da er sie machte durch das Wort seines Mundes, sprach er, und es ward, ohne Arbeit und ohne Mühe. Nein, das ist so zu verstehen, Gott hörte auf mit allen seinen Werken und ruhete am siebenten Tag⁶⁾: Wenn nämlich Gott, der nicht müde

1) Gen. 2, 1—3. — 2) Ps. 121, 4. — 3) Jes. 50, 2 Pesch. — 4) Mal. 2, 17. — 5) Ps. 33, 6. — 6) Gen. 2, 2.

wird, ruhete und feierte von seinen Werken, wieviel mehr muss jeder, welcher unter der Arbeit und unter dem Dienst steht, ruhen? Und auch Jesaja spricht also über Gott ¹⁾: Er wird nicht müde und schläft nicht, und es gibt keine Erkenntniss seiner Weisheit. Und an einer anderen Stelle spricht er wegen der Sünden des Volkes ²⁾: Du hast mir Arbeit gemacht durch dein Unrecht, und durch deine Sünden hast du mir Mühe gemacht. Siehe, wie einmal geschrieben steht, er wird nicht müde und schläft nicht, und er dann doch wegen ihrer Sünden zu Israel spricht: Du hast mir Arbeit gemacht und hast mir Mühe gemacht! Alle diese Worte sind recht geschrieben und werden von den Weisen mit richtigem Verständnisse aufgenommen. Wie der Apostel sagt ³⁾: Das Gesetz ist recht, wenn man es mit dem richtigen Verständnisse liest. Und der Prophet wiederum sagt ⁴⁾: Die Wege des Herrn sind recht, und die Sünder stossen sich auf ihnen, und die Gerechten gehen und wandeln auf ihnen ebenen Weges. Es ist aber mit der Stelle, dass Gott ruhete von seinen Werken, was von den Thoren so verstanden wird, als ob er müde würde, ähnlich wie mit der andern, in welcher er die Menschen wegen ihrer vielen Sünden vertilgen wollte, und sprach ⁵⁾: Es reuet mich, dass ich sie gemacht habe. Aber höre den Apostel, der da spricht ⁶⁾: Wenn es nicht also wäre, wie könnte Gott die Welt richten? Höre aber, mein Lieber, über den Sabbath, und lass dich belehren. Wie ich dich über die Beschneidung belehrt habe, dass sich derselben vergeblich rühmet das Volk Israel, so lass dich auch über den Sabbath belehren, dass sie vergeblich auf denselben pochen und darauf, dass sie denselben halten.

§ 7. Josua nämlich, der Sohn Nuns, liess sie nicht ruhen am Sabbath, dass er Krieg führte gegen Jericho. Wie der herrliche Apostel sagt ⁷⁾: Wenn Josua, der Sohn Nuns, sie hätte ruhen lassen, so wäre nicht noch einmal vom Sabbath die Rede gewesen: Aber noch stehet fest der Sabbath Gottes. Und auch die Makabäer ⁸⁾ wiederum, da ihre Feinde über sie kamen, da sie mit ihnen Krieg führten am Sabbathtage, wollten nach dem Gesetz den Sabbath halten, und da sie ihn hielten, kamen ihre Feinde am Sabbath über sie und erschlugen ihrer Viele. Und da sie

1) Jes. 40, 28. — 2) Jes. 43, 24. — 3) Rom. 7, 12, 16; 1. Tim. 1, 8. —
 4) Hos. 14, 10. — 5) Gen. 6, 7. — 6) Rom. 3, 6. — 7) Heb. 4, 8, 9. —
 8) 1. Makk. 2, 32.

sahen, dass sie mit List überfallen würden, wenn sie, bei treuer Haltung des Sabbaths, wiederum mit ihnen Krieg führen würden, so brachen sie den Sabbath und führten an demselben Krieg und besiegten ihre Feinde. Und sie wurden nicht getadelt darum, dass sie den Sabbath brachen. Und nicht sie allein brachen den Sabbath, sondern auch die Priester im Tempel entweihten den Sabbath, und es wurde ihnen nicht zur Sünde gerechnet. Denn am Sabbathtage brachten die Priester das Opfer dar. Sie schlachteten und zogen die Opferthiere ab und spalteten das Holz und zündeten das Feuer an. Und sie wurden nicht getadelt darum, dass sie den Sabbath brachen, denn also war ihnen geboten zu thun. Wenn nämlich die Priester, welche das Volk von den Sünden abmahnen, den Sabbath brechen — und wenn es doch nur an einem weniger wichtigen Orte geschähe, aber es geschieht da, wo alle Sünden gesühnt werden — und wenn sie damit kein Unrecht thun, und es ihnen nicht zur Sünde angerechnet wird, warum rühmen sich diese doch so sehr, dass sie den Sabbath halten, der zur Ruhe gegeben ist, wie ich dich belehrt habe?

§ 8. Uebrigens aber höre, welches der Sabbath ist, an welchem Gott Wohlgefallen hat. Es spricht nämlich zu ihnen Jesaia ¹⁾: Das ist meine Ruhe, dass man die Müden ruhen ²⁾ lasse. Und wiederum sagt er ³⁾: Wer den Sabbath hält, ohne ihn zu brechen, das sind diejenigen, welche in meinem Bund fest stehen und erwählen, woran ich Wohlgefallen habe. Zu denen, welche den Sabbath, der da ist die Ruhe Gottes, nicht brechen, spricht er und verheisst ihnen, was er ihnen geben wolle. Er sagt nämlich ⁴⁾: Ich will euch geben in meinem Hause und meiner Mauer einen Namen, der besser ist als Söhne und Töchter. Denn keinen Gewinn bringt der Sabbath den Sündern und auch nicht den Mördern und Dieben, sondern denjenigen, welche erwählen, woran Gott Wohlgefallen hat, und ihre Hände bewahren vor dem Bösen. In ihnen wohnt Gott, und in ihnen bleibt er: wie er sagt ⁵⁾: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln. In den Tagen Jesaias nämlich hielten sie den Sabbath und wandelten in den Werken der unreinen Völker und thaten Werke

1) Jes. 28, 12. — 2) oder: „erquickte“. — 3) Jes. 56, 4. — 4) 2. Cor. 6, 16; Levit. 26, 12. — 5) Jes. 55, 5.

wie diejenigen Sodoms und Gomorrhas, und sprachen zu den Heiden: Halte dich fern von mir, denn ich bin heilig¹⁾. Darum spricht Jesaia: Solche sind Rauch in meinem Zorn und ein Feuer, das alle Tage brennt. Und er nahm sie und warf sie aus seinem Lande und zerstreute sie unter alle Völker, weil sie nicht die Ruhe Gottes hielten, und hielten den Sabbath auf fleischliche Weise. Wir aber wollen den Sabbath Gottes feiern, in einer Weise, welche seinen Willen befriedigt, damit wir eingehen zu seinem Sabbath²⁾ der Ruhe, in welchem feiern Himmel und Erde, und ruhen und feiern alle Geschöpfe, und damit nicht dann unsere Flucht stattfinde, wie unser Erlöser sagt³⁾: Eure Flucht geschehe nicht im Winter und am Sabbath. Und der Apostel sagt⁴⁾: Noch stehet fest der Sabbath Gottes.

Diese kleine Belehrung habe ich dir geschrieben über den Sabbath gegen diejenigen, welche sich dessen rühmen.

Zu Ende ist die Unterweisung vom Sabbath.

1) Jes. 65, 5. — 2) A: zu dem Sabbath Gottes, der da erquicket. —

3) Mt. 24, 20. — 4) Hebr. 4, 9.

Die Unterweisung von der Ermahnung¹⁾).

Wir haben den Beschluss gefasst, wir alle, indem wir versammelt sind, diesen Brief zu schreiben unsern Brüdern, alle Kinder

1) Diese unsere XIV. Homilie, welche im syrischen Text die Ueberschrift: „Ermahnung“ oder „Mahmschreiben“ trägt, welche Aphraat selbst in der 22. Homilie (S. 440 des syr. Textes) citirt als „Ermahnung gegen die in unseren Tagen einreissende Streitsucht“, welche in der armenischen Uebersetzung mit genauerer Angabe des Inhalts „Ueber die Zwietracht und die Spaltungen, welche überall in den Provinzen entstehen, und über den Hochmuth und die Hoffahrt und die Rangstreitigkeiten der Cleriker“ überschrieben ist, nimmt insofern eine einzigartige Stellung unter den Homilien Aphraats ein, als sie nicht, wie die übrigen, an eine einzelne Person, sondern an die christlichen Gemeinden einer Diöcese gerichtet ist, und als sie nicht von Aphraat allein ausgeht, sondern von einer Synode, in deren Namen und Auftrag er dieselbe geschrieben hat.

Die Empfänger des Briefes sind klar genannt: Die Brüder, nämlich die Bischöfe, Presbyter und Diakonen mit allen Kindern der Kirche und dem ganzen Volk Gottes, das in Seleucia und Ctesiphon und hin und her wohnt, d. i. die Diöcese Seleucia-Ctesiphon mit den Stadt- und Landgemeinden.

Bezüglich der Frage, wer Absender des Briefes sei, steht nach unserm Texte nur soviel fest, dass dies eine kirchliche Versammlung ist. Ist die vorliegende Uebersetzung, nach welcher das erste $\text{ܐܠܠܗܐ ܕܩܝܡܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$, „Alle Kinder der Kirche“ u. s. w. auf die Schreiber, und nicht auf die Empfänger des Briefs bezogen wird, welche Erklärung sich auf den Gegensatz von ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ , „welche bei uns sind“ und ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ , „welche bei euch sind“ gründet, richtig, so sind als Theilnehmer dieser kirchlichen Versammlung genannt: Bischöfe, Presbyter, Diakonen und „die ganze Gemeinde Gottes hin und her“. Wright (pref. S. 9) nimmt ohne weiteres an, dass unsere Homilie von Aphraat im Auftrag einer im Jahre 344 in Ctesiphon abgehaltenen Synode geschrieben sei. Nach S. 304 letzte Zeile (syr. Text) ist dieselbe allerdings im Februar 344 geschrieben. Da-

der Kirche hin und her, Bischöfe und Presbyter und Diakonen und die ganze Gemeinde Gottes nebst allen ihren Kindern hin und her.

gegen findet sich in unserem Text nicht die geringste Andeutung darüber, wo die kirchliche Versammlung, in deren Auftrag das Ermahnungsschreiben verfasst ist, tagte. Ueber eine im Jahre 314 in Ctesiphon abgehaltene Synode ist uns nirgends etwas berichtet. Ist die vorliegende Uebersetzung richtig, nach welcher „bei uns“ und „bei euch“ im Gegensatz steht, so ist die Möglichkeit, dass diese kirchliche Versammlung in Ctesiphon stattgefunden haben könnte, geradezu ausgeschlossen.

Hiernach steht als Abfassungszeit dieser Homilie der Monat Februar des Jahres 344 fest, der Abfassungsort dagegen ist vollständig unbekannt.

Als Veranlassung unserer Homilie gibt Assemani (Bibl. orient. I, S. 558) das wegen Papas, Bischof von Seleucia und Ctesiphon, entstandene Schisma an. Doch ist dies, wie schon Sasse (p. 13) bemerkt, durch die Abfassungszeit unserer Homilie ausgeschlossen. Nach Barhebraeus (Chron. eccl. III, p. 30) ist die Synode, welche über Beilegung dieses Schismas verhandelte, im Jahre 334 gehalten worden. Bischof Papas selbst ist nach Barhebraeus (Chron. eccl. p. 32) im Jahre 335, nach Assemanus (Biblioth. orient. III, 1, p. 612) schon im Jahre 326 gestorben. Aus der Homilie selbst geht hervor, dass Habsucht, Ehrgeiz, Vernachlässigung des Amtes, Streit und Zwietracht, die unter den Geistlichen eingerissen waren, den Anlass zu diesem Ermahnungsschreiben gegeben haben.

Nicol. Antonellus zieht die Abfassung unserer Homilie durch Aphraat in Zweifel. Er schreibt in seiner Ausgabe der armenischen Uebersetzung unserer Homilien: *Sermonem seu potius epistolam, quae sequitur, esse s. Jacobi maxime dubito; primum quia nulla de ea mentio est apud Gennadium, qui solus ex antiquis operum s. doctoris Nisibeni catalogum nobis exhibuit; secundo quia ipse librarius, qui codicem scripsit, de ea dubius, quatenus ex ipsius verbis, quae inferius adscribam, conjectura assequi possum, fuisse videtur; tertio quia stilus, modus ac ratio scribendi dissimilis est minimeque cum superioribus sermonibus seu epistolis consentiens; demum quia haec epistola synodica est et multorum nomine scripta, non autem s. Jacobi episcopi, cuius neque nomen, neque episcopalis dignitas et auctoritas, nullaque alia, quae aliqua ex parte eum auctorem fuisse obscure saltem indicent, ullibi apparent.*

Diese Gründe von Antonellus gegen die Abfassung unserer Homilie durch Aphraat sind jedoch bei näherer Prüfung nicht stichhaltig. Ad 1. Die Ueberschriften, die wir bei Gennadius für unsere Homilien finden, sind so allgemein gehalten und so ungenau, dass man aus denselben nicht sicher schliessen kann, ob unsre Homilie unter denselben erwähnt ist oder nicht. Wahrscheinlich hat Gennadius unsere Homilien gar nicht selbst gesehen, sondern berichtet nach einem ungenauen mündlichen Bericht (vgl. auch Sasse S. 15). Ad 2. Das Vorwort, von dem Anton. hier redet,

geschrieben¹⁾: Wenn ihr den Herrn suchet, so wird er sich von euch finden lassen, und wenn ihr ihn verlasset, so wird er euch verlassen. Und in David steht geschrieben²⁾: Der Herr schaut vom Himmel, dass er sehe, ob jemand da sei, der klug sei und nach Gott frage; und sie sind alle abgewichen und allesammt verworfen, und es ist keiner, der Gutes thue, auch nicht einer. Und Jeremia spricht³⁾: Ich suchte in meinem Volk einen Mann, der einen Zaun aufrichte und im Riss stehe vor dem Lande, dass ich es nicht verderbe, und ich fand keinen. Und wiederum spricht sein Herr zu Jeremia⁴⁾: Gehe und sprich zu den Leuten von Juda und zu den Bewohnern von Jerusalem: Bis wann wollet ihr nicht die Zucht annehmen? Und wiederum spricht er im Propheten⁵⁾: Ich habe euch gerufen, und ihr habt nicht geantwortet. Ihr werdet in meine Ohren rufen mit lauter Stimme, und ich will euch nicht hören. Und wiederum steht geschrieben⁶⁾: Es ist keiner, der bereue seine Sünde und spreche: Was habe ich gethan!

§ 2. Denn es stehen Führer unter unserm Volk auf, welche das Gesetz verlassen und in Sünden frech sind, welche Besitz erwerben, und welche der Geiz besiegt; sie borgen für Zinsen und nehmen Wucher, und ist keiner, der daran denkt, dass geschrieben steht⁷⁾: Du sollst nicht Wucher und Zinsen nehmen, und⁸⁾: Wer im Hause des Herrn bleiben will, der gebe kein Geld auf Zinsen. Und wiederum sagt er⁹⁾: Wer keine Zinsen nimmt und nicht auf Wucher leiht und nicht ein einziges von diesen schändlichen Dingen thut, der ist es, von dem Hesekiel meint, dass Gott sein Wohlgefallen an ihm habe. Es gibt zu dieser Zeit Leute, welche gewalthätig regieren und das Recht verdrehen und die Person ansehen, und die Schuldigen frei sprechen und die Unschuldigen verurtheilen, und die Reichen lieben und die Armen hassen, und sich selbst weiden und die Heerde zerstreuen, und welche die Welt blind macht, welche Bestechung lieben, und die Wahrheit vertreiben, welche die Armuth¹⁰⁾ hassen und die Ruchlosigkeit lieben, die Demüthigen hassen und lieben die Stolzen, Hochmüthigen und Uebermüthigen. Und zu ihnen Tagen

1) 2. Chron. 15, 2. — 2) Ps. 53, 2. 3. — 3) Nicht Jerem. sondern Ezech. 22, 30. — 4) Jerem. 35, 13. — 5) Vgl. Jerem. 7, 13. 16 u. Ezech. 8, 18. — 6) Vgl. Num. 23, 19 u. 1. Sam. 15, 29. — 7) Levit. 25, 36. — 8) Ps. 15, 5. — 9) Ezech. 18, 8. — 10) B hat ~~Uebermüthigen~~ = reprehensio, Tadel.

ist das Licht dunkel, das Salz ist geschmacklos, die Lehre ist dunkel, das Gesetz hört auf; der Weinberg ist verwüstet, und es wachsen Dornen; die Menschen schlafen, und der Böse sät Unkraut. Die Wellen thürmen sich auf, und die Stürme sind gewaltig; die Fuhrleute fallen, und die Wagen gerathen in Verwirrung, die Schiffleute schlafen, und ihre Schiffe sinken. Das Gesetz ist verschlossen und das Zeugniß versiegelt; und es ist der Priester wie das Volk. Der Fürst verlangt Gold, und der Richter erstrebt ein Geschenk, der Oberste redet nach seinem eigenen Wohlgefallen, sie verachten die Armen und vertilgen die Armen des Landes; sie beissen mit ihren Zähnen und predigen Frieden, und wer nicht hoch steht, über den predigen sie mit ihrem Munde Krieg. Sie verwerfen die Gerechtigkeit und verdrehen alle Rechte. Sie bauen Zion mit Blut und Jerusalem mit Sünde: ihre Führer richten nach Bestechung, und die Priester lehren für Lohn, und die Propheten weissagen für Geld, und auf den Herrn vertrauen sie und sprechen: Siehe, der Herr ist unter uns. Deshalb kommt Nacht über sie, und es ist finster vor ihnen, so dass sie nicht weissagen¹⁾. Sie sind voll Grimms und von Zorn aufgebläht, sie lieben den Spott und haben Wohlgefallen an den Sünden. Süß finden sie die Fabeln, einer nach dem andern; wie wenn ein Mann Honig essen will und die Wabe eifrig leckt. Die Wahrheit wird vertrieben und die Vermahnung flieht. Verachtet sind die Edlen und die Lehrer verspottet. Sie nennen die Guten böse und die Bösen gut: sie setzen Licht zur Finsterniss und Finsterniss zum Licht. Sie nennen das Bittere süß und das Süsse bitter. Sie sind weise in ihren eigenen Augen und vor sich selbst klug. Sie sprechen den Schuldigen frei um seines Geschenkes willen, und die Unschuld der Unschuldigen nehmen sie von diesen weg. Die Gesichte hören auf, und die Weissagung ist stinkend geworden.

§ 3. Dieses²⁾ thun wir und dieses trifft uns: wir sind beraubt, verfolgt und zerstreut; diejenigen³⁾, welche nicht geneigt

1) Wörtlich: du verfinsterst sie vor der Weissagung.

2) d. h. dasselbe was wir thun, trifft uns.

3) Hier scheint der Text corrupt zu sein. Nach der Analogie der folgenden Sätze ist statt $\text{אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם יִשְׂרָאֵל} \text{ } \text{לֹא} \text{ } \text{יִשְׁמְעוּ} \text{ } \text{בְּכֹל} \text{ } \text{הַיּוֹם} \text{ } \text{הַזֶּה}$ zu lesen $\text{אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם יִשְׂרָאֵל} \text{ } \text{לֹא} \text{ } \text{יִשְׁמְעוּ} \text{ } \text{בְּכֹל} \text{ } \text{הַיּוֹם} \text{ } \text{הַזֶּה}$

sind zu geben, fordern von uns, dass wir ihnen geben über die Massen: darum dass wir uns einander hassen, sind derer, die uns umsonst hassen, sehr viele; weil wir spotten, werden wir verspottet; weil wir verachten, werden wir verachtet; weil wir lügen, werden wir belogen; weil wir uns erhöhen, werden wir erniedrigt; weil wir unterdrücken, werden wir unterdrückt; weil wir misshandeln, werden wir misshandelt. Darin, meine Lieben, wandeln etliche unter uns. Mit Gerechtigkeit richten sie nicht und Recht suchen sie nicht, und es ist keiner, der da gedenket an den Propheten, der da spricht ¹⁾: Suchet das Recht und thut Gutes den Unterdrückten.

§ 4. Denn unser Gott in seiner reichen Liebe gibt den Menschen zuweilen Ermahnungen, wenn sie thöricht sind, und geht ins Gericht mit den Menschen, und wenn er auch könnte, so behandelt er doch niemand gewalthätig. Es sagt nämlich der Prophet Jesaia ²⁾: Der Herr stehet auf zum Gericht, stehet auf zum Gericht über sein Volk. Der Herr geht ins Gericht mit den Aeltesten seines Volkes und mit seinen Fürsten, darum dass sie den Weinberg verbrannt haben und haben den Raub der Armen gesammelt und haben die ³⁾ Hilflosen unterdrückt und verachtet. Und Jeremia sagt ⁴⁾: Ich will mit euch Gericht halten, spricht der Herr, wie ich mit euren Vätern Gericht gehalten habe. Und Micha sagt ⁵⁾: Der Herr hält Gericht mit seinem Volk und Israel überführet er. Und Jesaia sagt ⁶⁾: Bringt euren Process vor, spricht der Herr, legt eure Gedanken vor, spricht der König Jakobs. Und Mose spricht zu Israel ⁷⁾: Richter und Schriftgelehrte mache dir in allen deinen Stämmen, und sie sollen das Volk richten mit gerechtem Gericht. Und du sollst keine Geschenke nehmen und die Person nicht ansehen, sondern den Kleinen wie den Grossen sollt ihr hören, dass dich der Herr segne. Und auch bei dem gewaltigen Gericht Sodoms übte Geduld unser guter Gott und zeigte Abraham seine Liebe, indem er zu ihm sprach, dass nicht im Zorn das Gericht geschehe.

„Weil wir nicht fleissig sind zu geben, fordert man von uns, dass wir geben über die Massen“.

1) Jes. 1, 17. — 2) Jes. 3, 13—15.

3) A hat: sie haben den Raub der Armen gesammelt und haben das Volk unterdrückt und die Hilflosen verachtet.

4) Nicht Jerem., sondern Ezech. 20, 36.

5) Micha 6, 2. — 6) Jes. 41, 21. — 7) Deut. 16, 18. 19; 1, 17.

Und er rechtfertigte sich wiederum vor dem Hesekiel wegen des schweren Gerichts, da der Verderber auszog, Jerusalem zu zerstören, und der Prophet anfang Vorwürfe zu machen¹⁾: Warum bringst du Verderben über Alles, das übrig geblieben ist von Israel? Und er gab ihm die Erklärung, indem er ihm zeigte die Unreinigkeit von zwanzig Männern. Und der Prophet liess sich belehren, dass die Bösen mit Recht die Vergeltung empfangen. Und er belehrte Jona durch den Wuchs des Kürbis, da er Ninive verschonte²⁾, und sprach zu ihm: Du hast den frischen Trieb des Kürbises verschont, welcher in einer Nacht wächst und in einer Nacht verdorret, ich aber sollte nicht Ninive verschonen, die grosse Stadt, in welcher mehr denn 120000 Menschen sind ausser den Knaben und Kindern, welche nicht wissen (zu unterscheiden) zwischen rechts und links, und eine Menge Viehs? Und ferner, da er seinen Weinberg zerstören wollte, darum dass er Herlinge brachte statt Trauben, setzte er zum Gericht ein die Männer von Juda und die Bewohner von Jerusalem und sprach³⁾: Richtet zwischen mir und meinem Weinberg.

§ 5. Sehet meine Lieben, die Barmherzigkeit unseres guten Schöpfers, der, wenn er die Bösen im Zorne vernichtet, die Unschuldigen errettet und befreit. Denn⁴⁾ er vernichtete das Geschlecht in den Tagen Noahs, darum dass sie Uebel thaten, und errettete Noah und die Kinder seines Hauses nach seiner Gnade. Und er zerstörte Sodom und die anderen Städte, und errettete Loth mitten aus der Zerstörung. Auch in Aegypten, da er die Erstgeborenen der Aegypter tödtete, liess er die Erstgeborenen der Kinder Israel leben⁵⁾. Und in den Tagen Hesekiels, da er die Stadt zerstörte, gab er ein Zeichen vor den Augen der gerechten Männer und errettete sie, und Gott verdamnte nicht ohne Gericht.

§ 6. Heute aber werden in unserem Volk weise Richter gefunden, welche eine hervorragende Erkenntniss⁶⁾ haben, welche, bevor sie den Menschen in Untersuchung bringen, richten und verurtheilen. Aber eines ist hart, dass sie, wenn sie auch hervor-

1) Ezech. 9, 8; 11, 13. — 2) Jon. 3, 10. 11. A: „da er verschonte, was verdorret“. — 3) Jes. 5, 3. — 4) B: „Er gab Frist dem Geschlecht“ oder „Er verlängerte das Leben des Geschlechts“; nach alter bekannter Exegese Genes. 6, 4. Die Analogie der folgenden Sätze spricht für die Lesart A. — 5) Vgl. Ezech. 9, 4. — 6) Diese Bemerkung ist ironisch gemeint. Vgl. S. 215 Z. 16.

ragende Erkenntniss haben, in ihrem Gerichte nicht nur die Menschen, welche wissen zu unterscheiden zwischen rechts und links, verurtheilen, sondern auch die Kinder und viele Kleine, die noch in ihrer Mutter Leibe sind, und noch nicht geboren sind, und Arme und Elende und den heiligen Bund ¹⁾ in Myriaden. Unter euch wurde einer unserer Brüder gefunden, welcher sich eine Krone aufsetzte, und sein Ort beachtete ihn nicht. Und da sein Ort ihn nicht aufnehmen wollte, ging er zu anderen Königen, zu solchen, die ferne von ihm waren, und forderte von ihnen Ketten und Fesseln und fing an, sie an seinen Ort und Stadt zu vertheilen²⁾. Wir meinten, dass statt der Ketten, welche dieser König, der die Krone aufsetzte, von den Königen, seinen Freunden, sich er-

1) d. i. die Mönche.

2) Aphraat rügt hier das Verfahren eines christlichen Fürsten, der sich der Königsmacht in seiner Vaterstadt bemächtigt hat und nun statt durch Geschenke und durch mildes Regiment sich die Liebe seiner Unterthanen zu erwerben, durch hartes grausames Bedrücken dieselben knechtete. Ueber das in Persien übliche Verfahren bei dem Regierungsantritt eines Königs gibt uns Tabari genaue Nachricht. Er schreibt über den Regierungsantritt Šapurs I. (Nöldeke, Tabari S. 30 ff.): „Die Perser hatten aber schon ehe er zur Regierung kam, noch bei Lebzeiten seines Vaters. Šapurs Verstand, Genie und Wissen, ferner seine grosse Kühnheit, Beredtsamkeit, Milde gegen die Unterthanen und seinen weichen Sinn erprobt. Als ihm nun die Krone auf das Haupt gesetzt war, versammelten sich die Grossen bei ihm, wünschten ihm durch Zurufe langes Leben und redeten in überschwenglicher Weise von seinem Vater und dessen vorzüglichen Eigenschaften. Da that er ihnen zu wissen, dass sie ihn durch nichts so gnädig gestimmt hätten, als durch das, was sie von seinem Vater geredet, und gab ihnen schöne Verheissungen. Darauf liess er das Geld, das in den Schatzkammern war, holen, machte damit reiche Schenkungen an die Leute und vertheilte es unter die Angesehenen, die Truppen und die Bedürftigen. Auch schrieb er an seine Statthalter in den verschiedenen Kreisen und Ländern, dass sie es mit dem Gelde ebenso machen sollten. So erstreckte sich seine Güte und sein Wohlthun insgesamt auf nah und fern, edel und gering, hoch und niedrig und wurde ihnen allen das Leben erleichtert. Dann wählte er für sie Statthalter aus, ragte aber gewaltig über sie und alle Unterthanen hervor. So wurde sein herrlicher Wandel offenbar, sein Ruhm ausgebreitet und stand er hoch über allen Königen“.

Auf welches geschichtliche Ereigniss sich die Bemerkungen des Aphr. beziehen, ist bis jetzt nicht bekannt. Auf dem Königsthron fand um diese Zeit (344) kein Wechsel statt (Šapur II. 309—379). Da der Fürst, von dem Aphr. redet, ein Christ ist, „einer unserer Brüder“, so haben wir wohl an einen persischen Satrapen zu denken; vgl. auch folgende S.

bat, er sich von ihnen Geschenke erbitten und sie unter seine Fürsten und die Angehörigen ¹⁾ seines Orts und seiner Stadt hätte vertheilen sollen, statt der Ketten und Bauden. Ein Weiser wird es hören und verstehen; deshalb schreiben wir euch also. Denn wenn ein König die Krone aufsetzt in seiner Stadt, so nimmt er inmitten seiner Fürsten die Herrschaft an, und wenn alle ihm wohlgesinnt sind, alsdann geht er in sein Schatzhaus, und nimmt viele Gaben und Geschenke, und vertheilt sie unter alle seine Fürsten, und erlässt eine Amnestie in seinem ganzen Reich, und zerbricht die Ketten aller Gefängnisse in seinem ganzen Reich, und entlässt die Gefangenen, und lässt die Gefesselten frei, und erquicket die Elenden, weil er neu das Reich übernommen hat, und alsdann vertrauen sie ihm, dass er mächtig wird in seinem ganzen Reich; und er wird König über sein ganzes Volk. Uebrigens aber ist diese Sünde schlimmer als die des Rehabeam, und diese Richter sind geringer an Erkenntniss als die jungen Knaben des Königs Rehabeam. — Höret weiter, meine Lieben. Wenn es sich begiebt, dass ein grosser König da ist, und einen Haushalter über all seinen Besitz und über sein ganzes Haus setzt, und dieser Haushalter thöricht wandelt und sich über seine Mitknechte erhebt und über die Diener des Königs sich setzt und ohne Gericht und ohne Anklage sie ergreift und fesselt, sie schlägt und beschimpft, und als Richter nicht untersucht und nicht weiss, ob sie schuldig oder unschuldig sind, und wenn aus dem Kerker und aus dem Gefängniss die Knechte rufen und es ihrem Herrn sagen: Dieser dein Haushalter, unser Mitknecht, hat uns gefesselt ohne Schuld und hat uns nicht gerichtet und uns nicht gefragt und nicht angeklagt; — was saget ihr — da, unsere Brüder, wird wohl sein Herr diesen Haushalter loben? Das wissen wir, dass der König den Haushalter, der seine Mitknechte ohne Gericht gefesselt und beschimpft hat, von seiner Herrschaft entfernen wird, und wie er gegen seine Mitknechte gehandelt hat, so wird ihm gethan werden. Denn der König hat uns also geschrieben ²⁾: Mit demselben Gericht, mit welchem ihr richtet,

1) Wörtlich: Kinder seines Orts.

2) Mt. 7, 2; Marc. 4, 24. Zahn (Forschungen I, S. 135) macht hierzu die Bemerkung: „Wenn hier derselbe Satz mit den Worten aus Marc. 4, 24 Luc. 8, 18 als Einleitung wiederholt wird, so folgt nicht, dass die Sätze so in dem „Evangelium“ des Aphr. geordnet waren. Es wäre dann vielmehr die

werdet ihr gerichtet werden. Und er klagte sie an und ermahnte sie und sprach: Sehet, was ihr höret: Mit dem Gericht, mit welchem ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden.

§ 7. Denn die Hoffart und der Uebermuth hat viele gestürzt. Durch seine Hoffart kam Adam aus dem Paradiese und ward Staub, die Speise der Schlange; und Kain erschlug in seiner Hoffart seinen Bruder und ward unstet und flüchtig auf Erden. Und Ham, weil er sich überhob und seinen Vater verspottete, ward verflucht und der niedrigste Knecht bei seinen Brüdern. Und Esau verlor um seiner Hoffart willen sein Erstgeburtsrecht. Und Pharao versank, darum dass er sich verhärtete und sich überhob, im Schilfmeer, er und sein Heer. Und die Söhne des Priesters Eli wurden, weil sie sich über das Volk erhoben, aus dem Priestertum des Heiligen verstossen. Und der Philister Goliath ward wegen seiner Ueberhebung über David gedemüthigt und beschämt und fiel durch seine Hoffart. Und über Abimelech, den Sohn Gideons, der sich über seine Brüder erhob und sie tödtete, kam der Fluch seines Bruders Jotham. Und Absalom, der sich überhob und das Königthum raubte, fiel und ward gedemüthigt vor den Knechten Davids. Und Adonia, der Sohn Chagiths, der das Königthum stahl, besass nicht seine Herrschaft und war nicht glücklich darin. Und Ahitophel, der die abscheulichen Rathschläge gab, dessen Hoffart ward durch seine eigene Hand gedemüthigt. Und Jerobeam, der Sohn Nebats, der Knecht Salomos, welcher Spaltung in das Volk brachte, ward eine böse Erinnerung in Israel. Und Ahab, den Sohn Omris, überwand die Begierde nach dem Besitz Jezreels; er empfing seinen Lohn. Und für den König von Edom, der sich über Ahab überhob, wurde niemand gefunden, der sich (mit Waffen) umgürtete und der sie ablegte ¹⁾. Und Haman, der sich

unmittelbar davorstehende Anführung derselben Worte ohne jene Einleitung aus Marc. 4, 24 unbegreiflich. Es folgt auch nicht, dass diese Worte dicht hinter einander zweimal im Text standen; denn woher sollte der Harmonist auf die Wiederholung gekommen sein, da sie nur einmal Mt. 7, 2, und nicht Marc. 4, 24, und vollends nicht Luc. 8, 15 in seinen Vorlagen zu lesen waren? Es folgt nur und zwar unweigerlich, dass in dem Evangelium des Aphr. das *βλέπετε τι ἀκούετε* in nächster Nähe bei Mt. 7, 2 stand, sodass Aphr. mit Recht sagen konnte, Jesus habe nicht nur Mt. 7, 2 gesprochen, sondern dieses Wort auch noch durch die besondere Mahnung Marc. 4, 24 eingeschärft*.

1) 1. Reg. 20, 11. Der hebr. Text hat: *וְלֹא יָצָא מִלְּבָשׁוֹ*, hiermit

über Mardokai überhob, empfing den Lohn am Kreuz, er und seine Söhne. Und die Gebeine der Babylonier, welche Daniel verleumdete, zermalnten die Löwen. Und Juda, der unseren Erlöser verrieth, stürzte sich in das Meer mit einem Mühlstein am Halse. Diese Alle warf ihre Hoffart nieder; wie geschrieben steht ¹⁾: Die Hoffart des Menschen stürzt ihn, und wer demüthigen Geistes ist, wird viel Ehre haben.

§ 8. Sehet aber, meine Lieben, dass je und je, und von Geschlecht zu Geschlecht Gott grosse Siege gab durch weise Menschen, welche Frieden brachten und Versöhnung stifteten unter den Getrennten; und nicht durch Männer allein, sondern auch durch Frauen. Ein Tekoitisches Weib versöhnte Absalom mit David nach dem Rath des Joab. Und durch ein Weib ward Friede in Israel, da Schemoa, der Sohn Bichri's ²⁾, sich gegen David empörte. Und die weise Frau redete von der Mauer mit Joab und sprach ³⁾: Höre, Joab, höre. Und er sprach: Ich höre. Und sie sprach zu Joab: Vor Zeiten hat man gesagt, dass man die Propheten frage und alsdann zerstöre. Ich büsse die Schuld Israels. Willst du zerstören das Kind sammt seiner Mutter in Israel? Und es sprach zu ihr Joab: Das sei ferne von mir: ich will nicht zerstören und vernichten, denn so verhält es sich nicht. Sondern ein Mann, Schemoa, der Sohn Bichri's, hat seine Hand gegen den König David erhoben. Gieb ihn uns, und wir wollen gehen. Und sie sprach zu ihm: Sofort soll dir sein Haupt von der Mauer herabgeworfen werden. Und sie ging hin und sprach mit dem ganzen Volk. Und sie schlug das Haupt des Schemoa, des Sohnes Bichri's, ab, und sie warfen es dem Joab von der Mauer herab. Und es ward Friede in Israel durch das Weib. Und Debora nahm Mutterstelle ein und hielt Gericht in Israel. Und Jael (Aniel), das Weib des Keniters Chubar ⁴⁾, hieb ab und warf nieder den Hochmuth des Sisera, des Heerführers des Königs Jabin (Nabin) von Chazor, indem sie einen Nagel in seine Schläfe schlug. Das sind die Keniter vom Hause des Schwiegervaters Moses, über welche Bileam, der Sohn Bëurs, in der Weissagung gesagt hatte ⁵⁾:

übereinstimmend Pesch.: $\text{לֹא מֵצֵא אֶת אֲרֻחַי אֲשֶׁר בְּיָדֵי מֹשֶׁה}$, ne gloriatur is qui se cingit armis ac qui solvit. Aphr. hat statt $\text{לֹא מֵצֵא אֶת אֲרֻחַי}$, $\text{לֹא מֵצֵא אֶת אֲרֻחַי}$, non inventus est.

1) Prov. 29, 23. — 2) Sam. 20, 13 hebr.: $\text{שֶׁבַע בֶּן בִּיחִרִי}$, Scheba, der Sohn Bichri's. — 3) 2. Sam. 20, 17—22. — 4) hebr.: Cheber. — 5) Num. 24, 21.

Deine Wohnung ist fest und dein Nest in Felsen gebaut. Und auch Rebekka, die Mutter der Gerechten, brachte Frieden zwischen Esau und Jakob, da sie ihn zu Laban sandte. Und unser Erlöser, der grosse König, welcher die abtrünnige Welt mit seinem Vater versöhnte, da wir Sünder waren, trug die Sünde unser aller und ward der Versöhnungsbote zwischen Gott und seiner Creatur. Obgleich wir die Sünder waren und die Bitteren, bat er uns, dass wir uns versöhnen liessen mit ihm; wie der Apostel sagt ¹⁾: Er war der Versöhnungsbote, und er versöhnte uns mit seinem Vater. Da es sich doch ziemte, dass wir, die gesündigt und übel gethan hatten, büten und begnadigt würden, und dass unser Schöpfer sich mit uns versöhnte, bat er uns, dass wir uns mit ihm versöhnen liessen. Denn er, welcher der Vernichter ist des Bösen, empfing die Strafe der bösen Vergeltung.

§ 9. Durch den Rath der Schlange, welchen sie der Eva gab, kam Adam aus dem Paradies; ihre Strafe ist hart und schwer. Er nahm von ihr ihre Speise und gab ihr Staub, und sie wurde auf die Erde erniedrigt und ging auf ihrem Bauch, und er beraubte sie der Füsse ²⁾, auf welchen sie gesündigt hatte und gegen Adam gelaufen war, und sie isst Staub alle ihre Tage bis in Ewigkeit. Weil sie Eva durch die Speise verführt hatte, setzte er sie zum Feind, und ihr Haupt gab er zum Zutreten. Denn gleich der Schlange, welche Adam verführte, sind unter uns Verführer und Aufrührer und Böse und Freche und Betrüger und Sünder aufgestanden, welche Sünde bauen und Gerechtigkeit niederreissen, welche Bosheit pflanzen und Gütigkeit ausrotten; welche das Unkraut gross ziehen und den Weizen vernichten; welche die Gerechten verfluchen und die Sünder segnen; welche die Hoffärtigen lieben und die Demüthigen hassen; welche die Lügner loben und ihnen zustimmen, und die Wahrhaftigen verachten und sie für Lügner erklären; welche Sünde geloben und Unterdrückung ausführen; welche schwanger sind und gebären verderbliche Worte; welche ihre Zungen verkehren und Eitelkeit reden; welche leer sind von Gütigkeit und von Lüge angeschwellt; es sind in ihnen keine essbaren Früchte, denn sie sind entnommen von dem Gift der Schlange. Denn was nützt der Streit, und was hilft der Hass dem, der ihn hegt? Kain trennte er von seinem geliebten Abel; denn der Streit verfluchte Kain, und er verkaufte Jo-

1) 2. Cor. 5, 18. — 2) Wörtlich: er machte sie ohne die Füsse.

seph, und er vernichtete Pharao, und vertrieb Jakob, und er verschlang Korah und vernichtete seine Genossen, und er tödtete Zimri, und steinigte Akar, und brachte Elemo¹⁾ zum Untergang, und vernichtete Sisera und schlug Jabin (Nabin), und verwirrte Saul, und warf Goliad nieder, und trat Amalek zu Boden, und vergrub den Absalom, und verwirrte Adonia, und verführte Jerobeam und theilte das Volk, und vernichtete Gibeä und schlug seine Bewohner, und verwirrte Sauberib und schlug sein Heer, und brachte Haman in Schuld, und verspottete die Verleumder, und vernichtete Israel und zerstreute es unter alles Volk: Diese alle hat der Hass und Streit zu Grunde gerichtet.

§ 10. Wir wollen uns zu unserem Erlöser wenden, der zu uns spricht²⁾: Das ist mein Gebot, dass ihr euch unter einander liebet: und der Apostel sagt³⁾: Seid Niemandem etwas schuldig, denn dass ihr euch unter einander liebet. Und er preiset die Liebe über die Massen hoch und spricht⁴⁾: Wenn ich alles Gute und Schöne thäte, und es wäre keine Liebe in mir, so wäre ich nichts. Die Liebe bedeckt das Abscheuliche; die Liebe vernichtet die Sünden, die Liebe ist fern von Uebermuth, die Liebe ist zu gross für den Hochmuth, die Liebe ist frei von Streit, die Liebe ist erhaben über Hass, die Liebe ist erhaben über Zwietracht, die Liebe ist fremd dem Geize, die Liebe ist fremd dem Spott, die Liebe ist frei von Bösem. Denn die Früchte der Liebe sind beliebt und angenehm und lieblich und schön. Die Liebe befreite Noah von der Sintfluth, und befreite Rahab von dem Schwerte des Josua, und erhöhet David und vernichtete seine Sünden, und erlöste Hiskia aus den Händen seiner Feinde, und machte Assa gerecht, und entsühnte Josia. Die Liebe löschte das Feuer des Ofens aus vor Hanania und seinen Brüdern im Lande Babylon, und führte Daniel aus der Grube, und Esther und Murdokai befreite sie aus den Händen Hamans. Die Liebe überwindet den Hass, und vernichtet die Sünden, und entternet die Uebelthat, und vertreibt den Neid, und vernichtet den Streit, und vertreibt die Feindschaft, und besänftigt die Erzürnten, und zerreisst die Netze des Bösen. Die Liebe hat viele Freunde, und ihre Güte ist reich. Die Liebe findet Gnade. Die Liebe lässt sich schmähen. Die Liebe ist geduldig. Die Liebe versöhnt

1) Jos. 10, 33. hebr.: אֶלְמוֹ; LXX: Ἐλέμο.

2) Joh. 15, 12. — 3) Rom. 13, 8. — 4) 1. Cor. 13, 2.

die Hassenden und bringt Frieden unter die Getrennten. Die Liebe leidet Unrecht. Die Liebe liebt das Schweigen, liebt die Demüthigen, liebt die Frommen, liebt die Weisen, liebt das Fasten, liebt das Gebet, liebt die Almosen, liebt die Einfachen, liebt die Rechtschaffenen, liebt die Schamhaften, liebt die Bussfertigen, liebt die Kinder des Friedens: sie ist mitleidig und barmherzig, sie sammelt und vereinigt, sie tröstet und erfreut; die Liebe, wenn sie geschmäht wird, bändigt ihren Zorn; und ist geduldig und ruhig und schweigsam und erduldet Unrecht. Die Liebe hat kein Wohlgefallen am Zorn und freut sich nicht der Zwietracht; Hass ist ihr nicht angenehm; sie sorgt nicht für die Tage und ängstigt sich nicht um das, was die Jahre bringen. Denn die Liebe ist langmüthig und geduldig; ihr Sinn ist sicher und ruhig, und ihre Gedanken frei, und ihr Sinnen ruhig. Die Liebe ¹⁾ verspottet nicht und tadelt nicht, sie verhöhnt nicht, sie blähet sich nicht auf, rühmet sich nicht, sie überhebt sich nicht, sie erhöht sich nicht. Die Liebe sieht sich selbst und kennt ihre Gestalt, sie ist ruhig, schweigsam und beständig. Sie liebt Jedermann und wird von Jedermann geliebt. Die Liebe ist schwanger von Frieden und gebiert Frieden, sie gehet mit Gutem um und sinnet Treffliches. Denn die Liebe wird von dem Bösen nicht besiegt. Die Liebe ist ein Licht, die Liebe ist das Salz, die Liebe ist die Quelle des Guten, die Liebe ist ein schönes Siegel, eine köstliche Perle und ein Schatz, das Siegel von Allem ist die Liebe: sie sinnet auf Weisheit, und ihre Handlungen ²⁾ sind begehrenswerth. Die Liebe ist gesunde Erkenntniß, erhabener Gedanke, Bedenken der Hoffnung, vollkommenes Ueberlegen, ein gläubiges Gewissen. Selig ist der, der Liebe besitzt, auf welchem reifen liebliche Früchte. Denn die Liebe ist fern von Spott ³⁾, der da ist der Störer des Friedens.

§ 11. O König der Welten, wir beten dich an, der du geduldig bist mit aller deiner Creatur, und vor dir sind offenbar alle Werke der Finsterniß. Du kennst die Gedanken aller Menschenkinder. Es sind viele, die dich verleugnen und (doch) deine Nahrung empfan-

1) Nach Arm. und dem Zusammenhang ist statt **مستعجب**, „wird verspottet“, **مستعجب**, „verspottet“, zu lesen.

2) Oder auch „ihr Umgang, ihr Verkehr“.

3) **مخالفة**; Smith bemerkt hierzu: vox incerta; forte irrisio; arm. contentio.

gen, und dich verleugnen durch ihre Werke. Und du, wie gut bist du, der du langmüthig bist über die Menschen und vor deinem Gericht uns nicht richtest, uns nicht anklagst, uns nicht verurtheilst und deine Güte den Bösen nicht verweigerst. Du lässt deine Sonne scheinen, und du lässt regnen, und du lässt deinen Wind wehen, und du speisest, und du sättigst. Du lässt in die Höhe und in die Breite wachsen. Und die Bösen werden mit den Guten in der Welt gelassen, und das Unkraut mit dem Weizen, und die Sünder mit den Gerechten, und die Schuldigen mit den Unschuldigen. Wegen des Weizens wird das Unkraut erhalten bis zur Ernte. Und wegen der Guten werden die Bösen gelassen bis zuletzt; und wegen der Gerechten werden die Sünder erhalten bis ans Ende. Wegen der Gerechten werden die Abtrünnigen nicht gerichtet bis zum Gericht. Denn wenn zehn Gerechte gefunden worden wären, wären die fünf Städte errettet worden wegen derselben. Um des Loth willen wurde Zoar nicht zerstört. Und wenn in den Tagen Jeremias sich jemand gefunden hätte, der in den Riss getreten wäre und einen Zaun aufgeführt hätte, so wäre wohl Jerusalem nicht zerstört worden; wie Mose in den Riss seines Volkes trat, und Josua, der Sohn Nuns, einen Zaun aufrichtete, und Hiskia Gebet darbrachte, und Assa Flehen opferte, und Josia das Land reinigte, und Daniel die Gefangenschaft wendete, und Murdokai Sieg zeigte, und ein jeder von den Gerechten zu seiner Zeit in den Riss seines Volkes trat und Flehen darbrachte und die Barmherzigkeit des Höchsten erlangte.

§ 12. Und wer ist zu dieser Zeit ein weiser Arzt, der in den Riss trete und einen Zaun aufrichte, damit nicht auch über uns sich erfülle das Wort des Propheten, da er schild die Lügenpropheten seines Volks und zu ihnen spricht ¹⁾: Wie Füchse in der Wüste sind deine Propheten. o Israel, die ihr nicht in den Riss heraufsteiget und keinen Zaun errichtet vor den Kindern Israel. Wohl dem weisen Arzte, welcher Arzneien nimmt und sich Mühe gibt um die Kranken; ein vorzüglicher Wächter soll das Volk warnen vor dem gezückten Schwert; und ein tüchtiger Athlet soll siegen im Kampf und nicht unterliegen im Kampf. Und ein weiser Baumeister soll sein Fundament tief legen, damit sein Bau nicht falle von den Wellen. Und ein tüchtiger Landmann soll seine Frucht sammeln im Sommer,

1) Ezech. 13, 4. 5.

damit kein Mangel sei im Winter. Und der Thürwächter soll wachen, damit er nicht vom Schlaf übermannt werde, damit, wenn sein Herr klopft, er sofort ihm öffne. Und ein erleuchteter Kaufmann soll seinen Besitz verkaufen und sich die Perle kaufen, dass er reich werde. Und der wachsame Steuermann soll sein Schiff¹⁾ recht hüten, damit sein Schiff nicht versinke, und er seinen Gewinn verliere; und der weise Fuhrmann binde seinen Wagen, damit er nicht falle und verspottet werde. Und der berühmte Athlet soll im Stadion kämpfen, damit er nicht seine Krone verliere und zum Spott seiner Genossen werde. Und ein guter Haushalter soll seine Mitknechte regieren und nicht in seinem Herzen sprechen: Mein Herr verziehet zu kommen. Und die gemietheten Arbeiter sollen im Weinberg arbeiten, damit sie mehr fordern können mit freiem Angesicht. Und die Jünglinge des Bräutigams sollen ihre Kleider bereit machen, damit, wenn ihr Herr kommt, sie eingehen in sein Gemach. Und die Haushalter über die Armen sollen ihre Reichthümer ausstreuen und ihre Schätze senden an den Ort, der vor ihnen liegt. Und die Kinder des Friedens sollen den Streit auslöschen, damit sie würdig sein möchten, Kinder zu sein des himmlischen Vaters. Und die, welche die Hörner blasen, sollen das Volk warnen, damit nicht eine Seele, die gefangen wird, von ihren Händen gefordert werde. Die Gefangenen der Gemeinde sollen im Thurm²⁾ sitzen und warten in Schweigen, dass Vergeltung geschehe. Und die die Schlüssel bewahren, sollen den Eintretenden öffnen, damit die Thür des Reiches nicht vor ihnen verschlossen werde. Und die der Welt abgestorben sind und ihren Begierden entsagt haben, sollen sich enthalten von der Welt mit allen ihren Stürmen. Und die aus dem Wasser geboren und durch das theure Blut erlöst sind, sollen sich bewahren vor dem Feuer und der äussersten Finsterniss. Und die mit dem Panzer bekleidet sind, sollen sich fest umgürten³⁾, damit sie nicht zum Spott werden für alle ihre Genossen. Und die auf den Ruf warten, sollen ihre Lampen bereit halten, damit sie nicht hilflos sind, wie die thörichten Jungfrauen. Und die einen Thurm bauen, sollen seine Kosten berechnen, damit sie

1) **ⲗⲁⲩⲁⲩⲁ**, ein ins Syrische aufgenommenes griechisches Fremdwort *σχεδία*, ein leicht gebautes Schiff, Floss.

2) **ⲗⲓⲙⲙⲁ** arx, castellum. — 3) A: sollen sich tapfer auszeichnen.

nicht zum Spott werden für die, welche des Weges gehen. Und die tüchtigen Hirten sollen ihre Heerde versorgen, damit sie Lohn empfangen von dem obersten Hirten. Und die Geld empfangen haben, sollen Gewinn bringen, damit sie nicht mit den bösen Knechten ¹⁾ in die Finsterniss kommen. Und die da gesunden Sinnes sind, sollen die Krankheit ausziehen und sich nicht fürchten vor den Stürmen und den sich thürmenden Wellen. Die Gäste des Mahles sollen ihre Geschenke ²⁾ bereit halten und ihre Kleider anziehen, die da würdig sind des Gemaches. Und die das Joch tragen, sollen Schmähungen ertragen mit Geduld. Und die klugen Jungfrauen sollen ihre Lampen bereit halten.

§ 13. Lasset uns, unsere Geliebten, treten in Arbeit und Mühe und in Wachen und Beten und in Fasten ³⁾ und in Gebet und in seufzendes Flehen, damit wir nicht plötzlich aus dieser Welt geführt und verurtheilt werden in dem gerechten Gerichte Gottes. Denn lasset uns nicht verachten den Dienst des Heiligen, damit wir nicht von ihm verworfen werden, wie er im Propheten sagt ⁴⁾: Weil du das Gesetz Gottes verworfen hast, habe ich dich verworfen von dem Priesterthum. Und wiederum steht geschrieben ⁵⁾: Die mich ehren, will ich ehren, und meine Verächter sollen zu Schanden werden. Sehet aber, welche Vergeltung die Priester empfangen, die seinen Dienst verachteten. Nadab und Abihu, die heiligen Priester, waren mit dem Priesterkleid angethan, und mit dem Mantel bekleidet und mit Leinwand umhüllt und mit Purpur geschmückt und hatten Kronen und Turbane und Kopfschmuck ⁶⁾ auf; sie brachten Opfer dar und entsühten Israel, sie lehrten das Volk und heiligten die Gemeinde. Und da kurze Zeit Blindheit über sie kam, und sie den Dienst des Heiligen verachteten und fremdes Feuer zur Unzeit hereinbrachten, da entbrannte das Feuer in ihren Rauchpfannen und verbrannte sie; und man brachte sie hinaus und warf sie hinaus aus dem Lager. Und nicht allein Nadab und Abihu (traf dies Gericht), sondern auch Hophni und Pinehas, die Söhne des Priesters Eli, darum, dass sie sich selbst mehr ehrten als den Dienst, der ihnen befohlen war, und Geschenke nahmen von dem Volk in

1) B: mit den bösen Männern. — 2) ܩܕܫܐܢܐ, strena nuptialis, Michaelis, lex. Syr. — 3) „und in Fasten“ fehlt in B. — 4) Hosea 4, 6. — 5) 1. Sam. 2, 30. — 6) ܩܕܫܐܢܐ ist hebräisch קדשן, bedeutet auch den Turban des Hohenpriesters.

ihrem Geiz, und die Weiber schändeten, welche in der Stiftshütte beteten, und (darum, dass) Eli, ihr Vater, sie nicht hart und streng strafte, sondern sie leicht und nachlässig tadelte. Da er von dem ganzen Volk hörte, welches schrie, dass sie als Priester und Lehrer¹⁾ sich übel betrogen, da rief er sie und sprach zu ihnen²⁾: Meine Söhne, was ist das für ein Gerücht, das ich über euch höre von dem ganzen Volk, dass ihr schändet das Volk Gottes? Nicht also, meine Söhne! Das ist kein schön Gerücht, das ich höre. Wenn nämlich ein Mann sich an einem Anderen versündigt, so bittet er es bei dem Herrn ab; wenn jemand sich an dem Herrn versündigt, bei wem will er es abbitten? Das war der leichte Tadel, den Eli seinen Söhnen gab und dann schwieg, und durch seinen Tadel liessen sie sich nicht zurechtweisen. O Eli, oberster Priester des Volkes, da deine Söhne, die frevelhaften Männer, dich nicht hörten, so ziemte es nicht dem Priesteramte, das du führtest, dass es theilnahm an den Sünden, die deine Söhne thaten. Denn es war bekannt, dass er sie vor den Augen des Volkes tadelte und nicht aus ganzem Herzen. Darum ermahnet uns unser Erlöser³⁾: Wenn dich dein Auge ärgert, so reisse es aus und wirf es von dir; oder deine Hand oder dein Fuss; denn das sind die vornehmsten Glieder am Leibe: das Auge, das da sieht, die Hand, die da arbeitet, und der Fuss, der da geht; wenn nämlich diese Glieder dich ärgern, so haue sie ab und wirf sie von dir, und du allein wirst von dem Leben nicht ausgeschlossen sein. Auch Mose mahnet wie unser Erlöser⁴⁾. Wenn dein Sohn, oder deine Tochter, oder dein Eheweib, oder dein Freund, der dir ist wie deine eigene Seele, wenn einer von diesen dich auffordert und zu dir spricht: Verlass den Herrn und komme, wir wollen anderen Göttern dienen, so höre ihn nicht und lass dich nicht überreden und schone und verbirg sie nicht, sondern mit Steinen sollen sie gesteinigt werden und sterben. Der Sohn und die Tochter und das Weib der Jugend sind die geliebtesten Glieder, sind das Auge, die Hand, der Fuss, die vornehmsten und liebsten (Glieder) am ganzen Körper. Und unser Erlöser lehrt weiter: Wer mich nicht mehr liebt als seinen Vater und seine Mutter

1) „und Lehrer“ fehlt bei A. — 2) 1. Sam. 2, 23—25. — 3) Mt. 5, 29. — 4) Deut. 13, 6. S. 10.

und mehr als sich selbst ¹⁾, der kann nicht mein Jünger sein. Und Mose spricht ²⁾: Liebe den Herrn, deinen Gott, aus deiner ganzen Seele, aus deiner ganzen Kraft und aus deinem ganzen Vermögen.

Das lehren uns die heiligen Schriften, dass wir fleissig darin seien, damit uns Gott liebe und einführe zu seinem herrlichen Reich. Denn wegen ihrer Sünden wurden die Söhne Aharons, welche mit Heiligkeit gekleidet waren, aus dem Lager geworfen, ohne Schonung, an einen unreinen Ort. Und wegen der Sünde der Söhne Elis fiel das Volk Israel durch das Schwert der Philister, und die Bundeslade ward hinweggeführt, und sie brachten sie nach Asdod, in das Haus Dagon's, ein unreines Haus ³⁾. Und wiederum an dem Priester Uzza that der Herr darum, dass er den Dienst der Lade Gottes verachtete, einen Riss, und er starb. Und was war, unsere Lieben, die Verachtung des Uzza anders, als dass er die Lade auf einen Wagen lud und übertrat das Gesetz und that, was ihm von Mose nicht geboten war. Denn da die Fürsten Israels ihre Opfer brachten bei der Einweihung der Stiftshütte, Stiere und Wagen, gebot der Heilige seinem Knechte Mose und sprach zu ihm ⁴⁾: Nimm sie von ihnen und gib sie den Leviten, dass sie mit diesen Wagen den Dienst der Stiftshütte thun und laden auf die Wagen den ganzen Dienst der Stiftshütte. Er sprach nämlich zu ihm: Gib sie den Söhnen Gersons, entsprechend ihrem Dienste, und den Söhnen Qohats sollst du sie nicht geben, weil sie den Dienst des Heiligthums ⁵⁾, der ihnen übergeben war, auf ihren Schultern tragen sollten, mit Ehrfurcht und Vorsicht und Ehrenerweisungen. Ihr wisset, unsere Brüder, dass die Bundeslade niemals auf einen Wagen geladen wurde, bis zu der Zeit, da sie die Fürsten der Philister schickten und sie auf einen Wagen luden, da sie zwei Kühe zogen, deren entwöhnte Jungen hinter ihnen zurückgelassen waren. Und da die Kinder Israel die Lade empfangen, holten sie die Leviten von dem Wagen, da die Philister sie gesandt hatten, und setzten sie in

1) Aphr. und Ephräm Com. 98 geben nach Mt. 10, 37 (cf. Luc. 14, 26), der eine abkürzend, der andere vollständiger, als Ausspruch Jesu: Wer mich nicht mehr liebt als seine Seele (sich selbst) etc.; Peschito hat:

عنه: Syr. Cur.: عنه ونسلا له اعنا منم عنه ونسلا له احدًا
ونسلا له من احد منم عنه ونسلا له احدًا منم

2) Deut. 6, 5. — 3) Vgl. 1. Chron. 14, 11. — 4) Num. 7, 5—9. — 5) d. i. der Bundeslade.

das Haus Abinadabs, der in Gibeon war. Nach dieser Gewohnheit wollten die thun, die sie trugen, und wollten sie nicht auf ihre Schultern laden, wie der Heilige Mose geboten hatte, und Mose den Priestern geboten hatte. Und wusste Uzza nicht, dass Gott auch Josua, dem Sohne Nuns, da er den Jordan überschritt, also geboten hatte, die Priester sollen die Lade tragen und vor dem Volk hergehen, und der Jordan solle sich theilen, und dass das ganze Volk hindurch zog? Daher wusste es Uzza, darum empfing er mit Recht das Gericht des Zorns. Und da David sah, dass der Herr den Riss an Uzza gethan hatte, fürchtete er sich, die Lade Gottes zu sich bringen zu lassen. Da brachten sie dieselbe in das Haus Obar-Edoms von Gath, weil Obar-Edom von Gath im Philisterland war, aus dem unreinen Volk und nicht aus Israel. Und er wusste, dass wer die Lade Gottes nicht ehrte, mit bitteren Schmerzen und bösen Plagen geschlagen wurde; wie die Philister geschlagen wurden auf ihren Hintern, und die Ekroniter heulten und sprachen ¹⁾: Die Lade soll nach Gath kommen. Seitdem wusste Obar-Edom, dass die Philister, da sie die Lade fortführten, Opfer darbrachten. Und die Söhne Elis, die Priester Hophni und Pinehas, welche den Dienst schändeten, wurden getödtet. Und die Philister fürchteten sich und ehrten die Lade Gottes; und auch da sie dieselbe schickten, schickten sie sie mit Opfer, und wie ein grosser Gott war sie in ihren Augen gehalten. Denn früher, da sie dieselbe sahen, dass sie ins Lager kam, sprachen sie ²⁾: Wehe uns, denn siehe, es kommt ein Gott ins Lager der Hebräer. Ermannet euch, ihr Philister, denn das ist der Gott, der die Aegypter ³⁾ vernichtete durch allerlei Plagen. Und sehet, unsere Lieben, dass Obar-Edom von Gath, darum dass die Lade Gottes in sein Haus gekommen war, gesegnet wurde. Und da David sie hinaufführte aus dem Hause Obar-Edoms in die Stadt Zion, gebot er den Priestern, und sie trugen sie auf ihren Schultern. Und es geschah, da er wandelte auf seinen Füßen und freute sich und spielte vor der Lade, dass Melchol (Michal), die Tochter Sauls, seiner spottete.

Das ist es, unsere Lieben, was uns drängte euch zu schreiben, dass wir uns und euch erinnern, dass darum, dass wir den Dienst des Heiligen verachten, uns dieses Alles zu dieser Zeit trifft. Weil wir ihn nicht ehren, macht er uns zum Spott vor

1) 1. Sam. 5, 8, 11. — 2) 1. Sam. 4, 7—9. — 3) A: der die Aegypter geschlagen hat.

unseren Feinden, und macht uns verächtlich, wie er gesagt hat ¹⁾: Meine Verächter sollen zu Schanden werden.

§ 14. Denn unsere Erkenntniß ist verfinstert durch den Hochmuth, und es hat uns überwunden die Begierde und hat verstopft die Quellen der Weisheit, und die Grundwahrheiten sind verfinstert durch die Begierde und durch den Hochmuth. Die Sünde ist in die Welt gekommen dadurch, dass der Begierde geschmeichelt wurde, da Adam durch das Essen von dem Baume sündigte und aus dem Paradiese ging. Denn der Heilige hatte vor Adam alle Bäume des Paradieses frei gelassen, da sie gesegnete Früchte trugen, und zu ihm gesprochen ²⁾: Von ihnen allen sollst du essen, aber von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen sollst du nicht essen, damit du nicht sterbest. Und seiner Begierde genügte nicht das ganze Paradies, das ausgebreiteter und grösser war als die ganze Erde, auf der jetzt die Kinder Adams zerstreut sind; und am Ende sollen alle Gerechten, welche auf ihr sind, Ruhe finden, zu der Zeit, da die Herrschaft der Begierde aufgehoben ist: wie unser Erlöser sagt zu dem zu seiner Rechten ³⁾: Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Garten Eden sein. Und wiederum steht geschrieben in den Propheten ⁴⁾: Die Gerechten erben die Erde und wohnen darinnen ewiglich. Und sie erben sie doch nicht für alle Geschlechter, weil sie vergeht, wie geschrieben steht ⁵⁾: Die Himmel werden vergehen wie ein Rauch, und die Erde wird wie ein Kleid veralten. Und auch unser Herr sagt ⁶⁾: Himmel und Erde werden vergehen, und meine Worte

1) 1. Sam. 2, 30. — 2) Gen. 2, 16, 17.

3) Luc. 23, 43. Ephr. Com. S. 244, 245 citirt diese Stelle 3 mal ohne hodie; aber in der Auslegung betont er gerade dieses und zieht es zu dem Satz „heute wirst du mit mir im Paradiese sein“, wie die meisten Griechen (besonders eifrig polemisiert gegen die Interpunktion hinter *σήμερον* Macar. Magn. III. 14 ed. Blondel S. 91), auch Peschito („dass du heute etc.“), He. cod. graec. D (welcher *θέρουσι* vor *σήμερον* einschiebt); dagegen hat Syr. Curet.: *أخبرك اليوم أني أكون معك في جنة عدن* „Wahrlich ich sage dir heute, dass du mit mir im Garten Eden sein wirst“.

In dieser Uebersetzung von *ἐν παραδείσῳ* stimmen Aphr. 2 mal (S. 437), Ephr. 3 mal, also ohne Frage Tat. Diatess. mit Syr. Cur.; während Pesch. und He. *παραδείσῳ* behalten haben. Vgl. Zahn, Forsch. I, S. 214.

B hat hier: Wahrlich ich sage dir: heute wirst du etc.; A dagegen: Wahrlich ich sage dir heute: du wirst mit mir etc.

4) Ps. 37, 29. — 5) Jes. 51, 6. — 6) Mt. 24, 35.

werden nicht vergehen. Dieser Himmel, der über uns ist und Veste genannt wird, vergehet, und diese Erde, die da trocken ist, veraltet, aber die Erde des Lebens und die Himmel, die über der Veste sind, die veralten nicht und vergehen nicht. Diese ganze Erde und dieses ganze Paradies genügte der Begierde nicht, die über Adam kam, also dass er begehrte auch von dem, das ihm verboten war, zu nehmen und zu essen.

Und wegen der Begierde¹⁾ verkaufte Esau sein Erstgeburtsrecht, und wurde auch des Segens für verlustig erklärt. Und wegen der Begierde Pharaos wurde das Land Aegypten verwüstet, denn es genügte seiner Begierde nicht das ganze Volk, das er regierte, sondern er wollte auch Israel in Knechtschaft beherrschen. Und auch die Söhne Aharons, die da begierig waren, wurden aus dem Priesterthum verworfen. Und auch über die Kinder Israel, welche Speise verlangten mit Begierde immer und immer wieder, kam der todbringende Zorn und kamen Schlangen und andere Plagen aller Art. Und auch Achar wurde wegen seines begierigen Verlangens mit Steinen gesteinigt, und ward ausgeföhrt aus seinem Volk. Und die frevelhaften Priester²⁾, die Söhne Elis, brachte die Begierde aus dem Leben. Und Saul, der erwählte König des Volkes, fiel, darum dass er das Verbannte der Amalekiter begehrte, von seiner Höhe, und sein Königthum ward zerrissen. Und Ahab, der Sohn Omris, König von Israel, begehrte und nahm den Weinberg Naboths und fiel im Kampf auf der Höhe von Gilead. Und den Gehasi, den Schüler Elis, bedeckte seine Begierde mit Aussatz. Die Begierde hat Viele getödtet und sie ihres Lebens beraubt. Und die Begierde des Juda Iskariot³⁾, von den Zwölfen, war nicht damit zufrieden, dass er stahl, bis er den Preis des Herrlichen nahm, und durch die Begierde ward er von den Jüngern, seinen Genossen, ausgeschlossen. Und auch Anania besiegte die Begierde, und es ward an ihm das Wunder gesehen vor den Füßen der Apostel. Der Begierde genügt die ganze Welt nicht. Denn den Königen über alle Völker und über alle Zungen, einem jeden von ihnen genügt sein Ort nicht. Sie sammeln Heere und führen Kriege, und zerstören Städte und plündern Länder, sie führen gefangen und erwerben, und nichts genügt ihnen. Sie arbeiten und mühen sich

1) od. Genusssucht.

2) B: die Söhne Aharons. — 3) A liest: **سكاريوت** = Skarioth.

ab, und lernen Kriege und zerstören Burgen und halten Jagden. Sie steigen und kommen in die Höhe und steigen nieder in die Tiefe, dass vielleicht die Begierde sich sättige, und sie wird nicht satt. Wenn der Reichthum wächst, nimmt die Begierde zu, und wenn der Besitz in Uebermass da ist, trauert das übermüthige Auge. Dem Armen genügt das tägliche Brot, und der Reiche sorgt für die Jahre, da er nicht mehr lebt. Ein Kleid von Lumpen genügt den Armen, und in einem Kleide mit allen Herrlichkeiten und aus allen Ländern steht nackt die Begierde. Das Lager des Armen ist auf der Erde, und es genügt ihm, und das Lager des Reichen sind Betten mit allen Herrlichkeiten, und Lager von allen Farben, und diese sind der Begierde (noch) zu gering. Das Getränk des Armen ist Wasser, und er ist gesättigt, und der Reiche trinkt Alten ¹⁾ und ist voll Durst. Gold und Silber besitzen die Reichen, und es wird ihnen zum Stein des Anstosses, und durch denselben werden sie getödtet. Es flieht der Schlaf alle, welche die Begierde lieben. Erquickend und ruhig ist das Bett der Armuth ²⁾. Der Arme sinnet, wie er von seinem Brot den Dürftigen breche, und der Reiche sorgt, wie er verschlinge den, der schwächer ist als er. Wohl dem, der nicht dient der Herrschaft des Bauches, und dem Mann, den die Begierde nicht besiegt. Wohl dem Menschen, der über die Erkenntniss nachdenkt, durch welche die Wurzeln der Begierde abgeschnitten werden.

§ 15. Und auch über das, was wir geschrieben haben, unsere Lieben, wisset ihr, dass um der Begierde willen hassen und neidisch sind diejenigen, welche das Gesetz lehren und die Herrschaft führen in unserem Volk. Wenn unsere Lehre mit unserem Wandel übereinstimmt, dann wandeln wir offenbarlich ³⁾ und werden offenbarlich ³⁾ erzogen. Und auch über die heilige Auflegung der Hände, welche die Menschen von uns nur zur Bestätigung der Priesterweihe empfangen, streiten sie. Und es wird nicht leicht jemand gefunden zu unserer Zeit ⁴⁾, der fragt: Wer fürchtet Gott? Sondern (man fragt): Wer ist der ältere nach der Auflegung der Hände? Und wenn sie sagen: Es ist jemand der ältere, so sprechen sie: Ihm gebühret obenan zu sitzen. Und es ist niemand, der da gedenke an die Worte des Erlösers ⁵⁾, da er sein Wehe ruft

1) Nämlich Wein. — 2) A: „das Bett des Armen“. — 3) *جسيمًا*, manifeste, liquido. Michael. Lex. syr. S. 524. — 4) A: „unter unserem Volk“. — 5) A: „unsers Erlösers“.

über die Schriftgelehrten und Pharisäer und zu ihnen spricht ¹⁾: Wehe euch, die ihr die Sitze in den Versammlungen liebt und die Plätze bei den Gastmählern, und die ihr gerne habt, dass ihr Rabbi. Rabbi genannt werdet. O unsere Brüder, die Namen führen nicht zum Leben ²⁾ ein und befreien nicht vom Tode, wie sie nicht Nadab und Abihu befreit haben und nicht den Hophni und Pinehas erlöst haben, sondern mit den Namen werden auch die guten Werke gefordert, denn die Werke ohne die Namen befreien diejenigen, die sich darin abmühen, und die Namen ohne die guten Werke nützen und helfen nichts, wie wir auch oben geschrieben haben. Und es brüsten sich unsere Brüder mit den Namen, die sie erhalten, um mit ihnen zu fesseln und zu schmeicheln und sich zu rühmen: Ich bin der Fürst. Heute aber ist erfüllt, was der Prophet gesagt hat ³⁾: Der Grosse redet nach dem Wohlgefallen seines Herzens. Und er spricht: Meine Heerde ist zerstreut worden, weil sie keinen Hirten hat. Und wiederum spricht er ⁴⁾: Die Hirten weiden sich selbst, und meine Heerde weiden sie nicht. Und wiederum spricht er: O ihr Hirten, die ihr zu Grunde richtet und zerstreut die Heerde meiner Weide. Und wiederum spricht er zu den Hirten: Eine gute Weide weidet ihr, und was übrig ist, das tretet ihr nieder mit euren Füßen, und liebliches Wasser trinket ihr, und was übrig ist, das trübet ihr mit euren Füßen. Und meine Heerde weidet, was ihr mit euren Füßen niedergetreten habt, und trinkt das trübe Wasser, das ihr übrig gelassen habt. Und wiederum spricht er zu den Hirten: Die Fetten der Heerde esset ihr, und mit der Wolle kleidet ihr euch, und die Heerde weidet ihr nicht, sondern mit Strenge knechtet ihr sie. O Hirte, der nicht seine Ehre kennt: Wer bist du, dass du den Knecht richtest, der nicht dein Eigenthum ist: der, wenn er steht, seinem Herrn steht, und wenn er fällt, seinem Herrn fällt? Uebrigens aber steht er. Wenn du nicht gerechtfertigt werden kannst, warum sündigst du? Wenn du dich aber erhebst in deinem Geiste ⁵⁾ über mich und sprichst: Ich bin Lehrer und König über dich, und falls ich dich nicht annehme, mich fesselst, wie kannst du mich Demuth lehren, da du stolz, hochmüthig und hoffärtig bist? Wie kannst du mich lehren: Liebet einander ⁶⁾,

1) Mt. 23, 6. 7; Luc. 20, 46. — 2) B: „zur Ruhe, zum Frieden“. — 3) Mich. 7, 3. — 4) Ezech. 34, 5. S. 15. 19. 3. 4. — 5) „In deinem Geist“ fehlt bei A. — 6) Joh. 15, 12.

da du voll Hass und Zorn bist? Wie kannst du mich lehren: Wenn dir jemand das Deinige nimmt, so fordere es nicht zurück ¹⁾, da du doch das Deinige forderst und Zinsen nimmst? Und wie kannst du mich lehren: Du sollst bescheiden sein, da du anmassend und geschwätzig und ruhmsüchtig bist? Und wie kannst du mich lehren: Verlasse diese Welt, da du mitten hinein gefallen und darin erstickt bist? Und wie kannst du mich lehren: Erquicke die Armen, da du deine armen Mitmenschen verfolgst? Wie kannst du mich lehren: Verlasse, was in deinem Herzen ist, da der alte Sauerteig in dir aufgesammelt ist? Wie kannst du mich lehren ²⁾: Halte Frieden mit deinem Bruder, da du alle ³⁾ Welt aufhetzest? Denn wenn ich an dir Früchte, welche nicht schön sind, sehe, so sprichst du zu mir, wenn du böse und gottlos bist, so wandle nach meinen Worten. Wer da lehrt und es thut, wird gross genannt werden, und wer es übertritt und lehret, wird klein genannt werden. Du hast Geld empfangen, und du verschliesst es. Und der Schlüssel ist dir übergeben, und du hütetest die Thür; du kommst nicht hinein, und die da kommen, hineinzugehen, lässtest du nicht. Du bist das Auge des Leibes, du bist blind geworden, und der Leib ist dunkel ohne das Auge. Du bist blind geworden, und der Leib ist erblindet. Es ist zu besorgen ⁴⁾, dass du als Blinder einen Blinden führst, und suchst, deinen ganzen Leib in die Grube zu stürzen. Wenn das Salz schmacklos wird, wird es hinausgeworfen. Und der Knecht, der sein Geld verschliesst, geht in die Finsterniss. Und an dem Knechte, der seine Mitknechte schlägt, wird sein Herr Rache nehmen. Und des unnützen Hirten Auge wird geblendet, und sein Arm vertrocknet. Die Priester sprechen nicht: Wo ist der Herr? Und die Gesetzeslehrer kennen ihn nicht, und die Hirten lügen über ihn, und von den Propheten in Jerusalem ist Gottlosigkeit ausgegangen in das ganze Land. Die Fürsten meines Volkes zerstören es, und Weiber üben Gewalt aus wider dasselbe. Vor dem Herrn haben wir uns nicht schon jetzt gefürchtet, was wird der König uns thun? Wehe uns, was ist uns geschehen, dass das Gesetz verlassen ist, und etliche von uns sich der Sünde rühmen? Uns gebühret, dass wir sitzen und schweigen und staunen. Du sprichst zu mir: Komm, sei ein Genosse mit uns bei allem, was ich thue. Nun, o Lehrer, wird über dich erfüllt das

1) Luc. 6, 30. — 2) Mt. 5, 24. — 3) Wörtlich: viele Welt. — 4) Statt לֹא , haben wir לְבַיְתָא , cura, sollicitudo. gelesen.

Wort, das unser Herr spricht ¹⁾: Ihr umsegelt Meer und Land, dass ihr einen Proselyten macht, und wenn er es geworden ist, macht ihr aus ihm einen Sohn der Hölle. Ein Prophet hat den anderen verführt und belogen, und weil er auf seine Worte gehört, ist er in die Hände des Löwen gegeben worden, und dieser hat ihn zerrissen. Und da die Priester und viele Propheten in den Tagen Ahabs irrten, wurden von Gott 7000 übrig gelassen, solche, die ihre Knie nicht gebeugt und Baal nicht angebetet hatten — unter welchen selbst Elia nicht bemerkt wurde —, und nicht den bösen und blinden Priestern, die zum Untergange führen, nachgefolgt sind. Wenn Rehabeam das Reich theilt, soll ich ihm da nachfolgen? Das sei ferne von mir. Wenn Jerobeam seinen Gott verlässt, soll ich da auf seinen Spuren wandeln? Mein Gott bewahre mich davor.

§ 16. Du sprichst zu mir: Ich bin schön und prächtig, und Gott hat mich auserwählt und mich gesalbt, dass ich herrsche über die Kinder meines Volkes. Lass dich belehren, o Menschenkind, dass Gott Pinehas, dem Sohne Eleasars, geschworen und verheissen hat, dass der Bund des Priesterthums auf ihm und seinen Kindern bleiben solle ewiglich. Und Pinehas (Linie) diente im Priesteramt die ganze Zeit der Richter, bei dreihundertfünfundsechzig Jahren. Und darnach trat Eli auf nach ihm. Und da Eli und seine Söhne das Gesetz übertraten, verleugnete der Heilige seine Verheissung, und er sprach zu Eli durch den Propheten ²⁾: Ich habe gesagt: Du und das Haus deines Vaters sollt vor mir dienen ewiglich: nun sei dies ferne von mir, spricht der Herr. Die mich ehren, die ehre ich, und meine Verächter sollen zu Schanden werden. Und auch unser Vater Isaak wollte Esau, seinen Erstgeborenen, segnen, und Jakob war von seiner Mutter Leib an erwählt und empfing seinen Segen, wie Er zu Rebekka gesagt hatte ³⁾: Der Grosse soll dem Kleinen dienstbar sein. Und es erwählte der Heilige Saul, dass er König sei; und weil er nicht seinen Willen that, erwählte Er David und verwarf Saul. Nun beschönigen sie es und bringen alberne Gegenreden, die nicht hierher gehören. Zur bösen Zeit, sagen sie, hat uns Gott an die Spitze des Volkes gestellt, gleichwie Jehu, der in der Kammer gesalbt wurde. Wenn dich aber jemand fragt: O weiser Schriftgelehrter, wann ist die Verheissung gegeben, dass Jehu gesalbt werden solle, und wann ist die Salbung zu ihm gekommen, was willst du ihm da ant-

1) Mt. 23, 15. — 2) 1. Sam. 2, 30. — 3) Gen. 25, 23.

worten? Es wurde Elia auf dem Berge Horeb der Befehl gegeben und Er sprach zu ihm ¹⁾: Gehe und salbe Jehu, dass er König sei über Israel und das Haus Ahabs vernichte. Elia erhielt den Befehl und diente dann viele Jahre, bis er in den Himmel erhoben wurde, und nach ihm kam Elisa. Und da die Zeit Jehus kam, und das Mass der Sünden des Hauses Ahabs überfloss, da sandte Elisa einen von den Prophetensöhnen, und der ging und salbte ihn, wie ihm geboten war. Und wenn wir aber also mit Jehu die Lage vergleichen würden, so wäre also dem Priester geboten, dass er im Volke auftreten solle, dass er, wenn er auftrete, alle seine Brüder vernichte und sie fessele und verführe, wie Jehu das Haus Ahabs niederwarf und vernichtete. Diese Vertheidigung ist derjenigen der Isebel ähnlich, die, als sie Jehu sah, der König war und kam, sich schmückte und aus dem Fenster auf ihn nieder sah und zu ihm sprach ²⁾: Sei willkommen Simri, Mörder seines (deines) Herrn! Und diese Entschuldigung verurtheilte sie, und Jehu tödtete auch sie und zertheilte sie und warf sie den Hunden hin.

Und ob er von seiner Mutter Leib an erwählt ist, wie Jakob, das soll man uns sagen, und ob er von seiner Mutter Leib an geheiligt ist wie Jeremia, und ob er zum Königthum bestimmt ist und ein Sohn Gottes genannt wird wie Salomo, und ob er vor seiner Empfängniss erwählt ist wie Josia, und ob er den Tempel gebaut hat wie Koresch. Und lass dich belehren, o Mensch, dass Aharon nicht sich selbst empfahl, dass er oberster Priester werde. Und auch Mose, da ihn sein Herr zu einem Gott für Pharao und zum Fürsten der Kinder seines Volkes machen wollte, weigerte sich oftmals, bevor Er ihn mit vielem Drängen nach Aegypten sandte und durch seine Hand Zeichen und Wunder that. Lasst uns nicht sehen auf Leibeslänge wie bei Saul, noch auf Gestalt, die schön ist, wie die des Eliab, noch auf Vollkommenheit der Schönheit, wie die des Absalom. Der Herr hat nicht Wohlgefallen an der Gestalt und auch nicht an den Stolzen und Uebermüthigen. Samuel sprach ³⁾: Der Herr prüfet das Herz, und der Mensch siehet mit seinen Augen. Und der Apostel sagt ⁴⁾: Gott erwählt die Thörichten der Welt, damit er durch sie die Weisen beschäme, und er erwählt die Schwachen, damit er durch sie die Starken beschäme, und er erwählt die Unedlen ⁵⁾

1) 1. Kön. 19, 16; 2. Kön. 9, 6. 7. — 2) 2. Kön. 9, 31. — 3) 1. Sam. 16, 7. — 4) 1. Cor. 1. 27—30. — 5) Wörtlich: „die keine edle Abstammung haben“.

und die Geringen und Verachteten und diejenigen, die nichts sind, damit er zurückweise diejenigen, die etwas sind, damit alles Fleisch sich nicht rühme vor Gott, von welchem ihr seid. Und auch Jeremia sagt ¹⁾: Der Starke rühme sich nicht seiner Stärke, und der Reiche nicht seines Reichthums, und der Kräftige nicht seiner Kraft, sondern wer sich rühmet, der rühme sich des Herrn. Denn alle Menschen sind Geschöpfe Gottes. Und vor ihm ist kein Knecht und Freier und Reicher und Armer, sondern alle die ihm dienen, sind vor ihm (gleich) werth. Und wenn der Menge der Rede und der übermässigen Weisheit die Menschenkinder sich rühmen, so können sie dadurch nicht gewinnen: Denn also steht geschrieben ²⁾: Auf die Menge der Worte antwortet er nicht, auch wird ein redegewandter Mann durch seine Worte nicht gerechtfertigt. Und wiederum steht geschrieben ³⁾: Er lässt schwinden die Rede der Selbstgewissen, und die Weisheit der Alten nimmt er weg. Nebst vielen Anderen, das geschrieben steht.

§ 17. Uebrigens aber, unsere Brüder, wandelt in Ruhe, und seid eifrig in Frieden, und rottet aus das Böse, und gebet die Feindschaft auf, und bringet die Aufrührerischen zum Frieden, denn die Wahrheit wird nicht von der Sünde besiegt, und die Gerechtigkeit nicht von der Ruchlosigkeit verurtheilt, und der Friede nicht von dem Streit zum Schweigen gebracht, und die Wahrheit nicht von der Lüge der Lüge gestraft. Und es stimmt nicht bei der Gerechten dem Sünder, noch der Rechtschaffene dem Ruchlosen, noch der Gute dem Bösen, noch das Süsse dem Bitteren, noch das Finstere dem Hellen, noch das Licht der Finsterniss, noch das Geschmacklose dem Salzigen, noch der alte Sauerteig dem neuen Teig, (es stimmt nicht überein) das Feuer mit dem Wasser, noch die Kinder des Friedens mit den Aufrührerischen, noch die Gläubigen mit den Spöttern, noch die die Krone tragen, mit den Gefesselten, noch die Kinder der Rechten mit den Kindern der Linken, noch die Kinder des Reiches mit den Kindern der Hölle, noch diejenigen, welche Gott fürchten, mit denen, die seine Heerde aufwiegeln; noch die Gemeinde des Heiligen mit den Lehren des Bösen. Die Sünde bleibt nicht geheim, noch die Lüge verborgen. Denn wer da will wandeln und eifrig sein in der Ruhe und dem Frieden, dem gilt die Seligpreisung, die unser Erlöser gibt mit den Worten ⁴⁾:

1) Jerem. 9. 23. 24. — 2) Job 11, 2. — 3) Job 12, 20. — 4) Mt. 5, 9.

Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heissen. Wer sehnete sich nicht, ein Kind des himmlischen Vaters zu sein und ein Bruder des Königs Christus! Sehet ¹⁾ aber, unsere Brüder, wie eines guten Gedächtnisses werth sind, die sich abmühen um die Ruhe und den Frieden des Volks. Denn wie war unser Erlöser des Todes schuldig, und was hatte er von der Hölle geliehen, der, da er das Leben hatte, starb für die Abtrünnigen und sie mit seinem Vater versöhnte; und in die Hölle ging und ihre Gefangenen herausführte, und mit dem Bösen kämpfte und ihn besiegte und ihn niedertrat und seine Spuren zerstörte und seinen Besitz raubte und seine Thüren zerbrach und seine Riegel zerstörte? Und seine Dornen nahm er und setzte sie auf sein Haupt. Er siegelte unsere Seelen mit seinem eigenen Blut. Er brachte die Gefangenen aus der Höhle des Gefängnisses; er zerbrach den Zaun und die Schneide des Schwerts. Er nahm den Fluch und heftete ihn an sein Kreuz; er sammelte die Zerstreuten und brachte zum Frieden die Aufrührerischen. Er speiste die Hungrigen und tränkte die Durstigen; er öffnete den Blinden die Augen und heilte die Kranken; er richtete die Gekrümmten auf und machte die Lahmen gehen. Er trug unsere Schmerzen, und milderte unsere Plagen, und heilte unsere Krankheit, und brachte wieder nahe unser Entferntsein, und brachte zusammen unser Zerstreutsein, und machte uns zu Genossen seiner Wohnung. Er machte uns reich durch seine Armuth, und durch seine Krankheit machte er uns gesund, und durch seinen Kreuzestod heilte er uns, und durch seine Qualen schaffte er uns Erquickung. Und ²⁾ weil er das Alles für uns erduldet, gab ihm sein Vater einen Namen, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle Kniee, nicht allein derer, die auf Erden sind, sondern auch derer, die im Himmel sind, und indem sie die Kniee beugen und anbeten, sprechen: Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes, seines Vaters. Und er ist der Richter und der Herr über die Todten und die Lebendigen geworden, wie er sagt in seinem Evangelium ³⁾: Der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben. Denn das ist der Lohn der Arbeit unseres Erlösers, der grosse und herrliche Name, dafür dass er den ab-

1) B: Wir sehen. — 2) Phil. 2, 9—11. — 3) Joh. 5, 22.

trümmigen Ort wieder zum Frieden brachte. Und diejenigen, welche in der Gemeinschaft stehen mit ihm und Ruhe und Friede üben, sind seine Brüder und Kinder Gottes und erben das Reich und dienen und werden bedient von den Engeln des Himmels, die nicht hassen¹⁾ und nicht neiden, nicht müde werden und schlafen, und sich freuen über die Sünder, die sich bekehren von den Sünden. Unsere Lieben, die Schriften Gottes sind nicht gegeben, dass wir sie lernen und lesen, sondern auch dass wir sie thun. Denn also sehen wir es, dass, wenn jemand in Schelten und Streit lebt, sein Gebet nicht angenommen wird, und sein Bitten nicht erhört wird, und sein Opfer von der Erde nicht aufsteigt, und seine Almosen nicht zur Vergebung der Sünden dienen. Denn so oft keine Ruhe und kein Frieden da ist, ist die Thür den Bösen²⁾ geöffnet, dem Schelten und dem Aufruhr; und ist kein Gericht und keine Prüfung da. Der Weizen ist vermischt, das Unkraut mischt sich darunter, es wachsen die Dornen, die Aufrührer nehmen zu, die Spötter werden stark und die Verächter vermehren sich. Da gibt es keine Zurechtweisung, kein Strafen, keinen Geschmack: das Salz ist geschmacklos, das Auge dunkel, der Leib finster; aller Handel ist aufgehoben, keinen Frieden hat der, der ein- und ausgeht. Solche Früchte bringt der Streit. Denn nun werden erkannt die Vortrefflichen und ausgesondert die Nützlichen und alle Tapferen erprobt, so viele ihrer in Ruhe wandeln und am Frieden arbeiten. Der Lohn ist ausgesetzt und die Vergeltung ist gross. Das sind diejenigen, die in den Riss treten, die den Zaun ziehen und begeben sich selbst in die Arbeit und für ihr Volk eintreten, und sind gezeichnet durch ein gutes Gedächtniss mit den vortrefflichen und nützlichen Arbeitern.

§ 18. Für alle Geschlechter, unsere Lieben, und alle Zeiten macht unser guter Schöpfer, wie es ihm gefällt, die Kleinen gross und verachtet die Stolzen, und erhöht die Demüthigen und erniedrigt die Hoffärtigen, und macht die Reichen arm und erhebet die Armen, und fället die Starken und stärkt die Ohnmächtigen, er vernichtet die Mächtigen und stärket die Schwachen. Er erhöhte den jüngeren Seth statt des erstgeborenen Kain, und Noah statt Adams zum Vater der zweiten Welt; und Isaak statt Ismaels, und Jakob statt Esaus, und Joseph statt Rubens, und Ephrem

1) Dieses spielt vielleicht auf die bekannte Legende vom Neid des Teufels gegen Adam an, vor dem der Teufel niederfallen sollte. — 2) A: dem Bösen.

statt Manasses, und Elieser und Ithamar statt Nadabs und Abihus, und Josua und Kaleb statt ihrer zehn Mitkundschafter, und Samuel statt Elis, und David statt Sauls, und Salomo statt Adonias, und Jerobeam statt Rehabeams, und Jehu statt Ahabs, und Mardokai (Mardochai) statt Hamans, und Daniel und seine Genossen statt der Weisen von Babel, und die „Völker“ statt des Volkes. Ebenso auch die Frauen. Er erhöhte Sarah statt der Hagar, die den erstgeborenen geboren hatte: und Rahel statt der Lea, und Hanna statt der Peninna, und Esther statt der Vasthi. Und auch das Propheten- und Richteramt ward Frauen übergeben zu manchen Zeiten, da es der, welcher die Demüthigen erhöht, wollte. Miriam war eine Prophetin, und Hanna war eine Prophetin. Choldai (Hulda) war eine Prophetin, und Elisabeth war eine Prophetin, und Maria, die Prophetin, gebar den grossen Propheten: und Deborah, die Prophetin, richtete Israel in den Tagen des Königs Barak, des Sohnes Abinaams. Und niemand klagt den Willen unseres guten Gottes an, denn niemand erforschet seine Gerichte, und seine Wege sind unerforschlich, und nicht zu umfassen sind seine Gerichte und unermesslich seine Gedanken.

§ 19. Denn gross sind die Werke Gottes und tief und wunderbar seine Gedanken. er hängt auf den Himmel ohne Stützen und gründet die Erde ohne Säulen. er sammelt die Wasser in Seen, und schliesst die Winde und Stürme in die Kammern seines Willens. Er spannt die Veste aus in der Mitte zur Scheidung zwischen den Wasseru und Wassern: er scheidet das Trockne von dem Meer und heftet die Lichter an der Veste an: er lässt die Berge aufsteigen über die Erde: er scheidet den Tag von der Nacht, und das Licht von der Finsterniss und den Sommer vom Winter: er schliesst den Sand zusammen zur Grenze des Meeres, und schliesst die Meere ein durch den Ocean, und die sich thürmenden Wellen überschreiten die Grenze nicht. Die Sonne wandelt ohne Füsse, und es läuft der Mond im Wechsel: es eilen die Wolken ohne Fittiche, und es weht der Wind ohne Flügel, und es fliesen die Wasser ohne Seele. Es schwebt die Erde auf den Wassern, und die Wasser sind versammelt in den Fundamenten. Der Wind ist unsichtbar, und die Luft unfühlbar, und der Himmel hat keine Gestalt, und die Wolken werden nicht erkannt. Stark sind (zwar) die Thiere des Meeres und wunderbar die grossen Seethiere, die darinnen sind. Aber ausgebreitet sind die Flügel des

Geistes und ausgespannt die Fittiche der Gedanken. Es forschen die Sinne des Geistes, und schauen die Augen des Gewissens, und horehen mit den Ohren¹⁾, um zu sehen und zu erkennen die Erforschung, und es werden nicht erreicht alle Begriffe.

§ 20. Wer lernt den Ort der Erkenntniss kennen, und wer erreicht die Wurzeln der Weisheit, und wer erkennt den Ort der Klugkeit? Dies ist verborgen vor allen Lebendigen und vor den Gedanken alles Fleisches und wird nicht für Gold gekauft von den Thoren. Ihr Schatz ist geöffnet und überlassen denen, die ihn suchen. Ihr Licht ist heller als die Sonne, und ihr Glanz schöner und herrlicher als der Mond. Es erforschen ihn die Tiefen des Geistes, und es besitzen sie die Sinne der Gedanken, und erwerben sie die Gedanken des Herzens. Der, dessen Herzenthür geöffnet ist, findet sie, und der die Flügel seines Geistes ausbreitet, ererbt sie, und sie wohnt in einem tüchtigen Menschen, und ist gepflanzt in das Herz des Weisen. Und ihre Wurzeln sind an ihren Quellen befestigt, und man besitzt in denselben einen verborgenen Schatz. Und ihre Gedanken fliegen in alle Höhen, und ihre Sinne steigen in alle Tiefen. Sie²⁾ bildet in seinem Herzen Wunderbares. Und die Augen seiner Sinne sehen über die Meere: in seinen Gedanken sind alle Geschöpfe eingeschlossen. Und seine Seele steht offen, dass sie es aufnehme. Er ist ein grosser Tempel seines Schöpfers. Es kommt und wohnt in ihm der König der Höhe, und führet seine Vernunft in die Höhe, und lässt seine Gedanken zum Hause seines Heiligthums fliegen, und er zeigt ihm Schätze aller Art. Und es schweift umher sein Geist in dem Schauen, und sein Verstand wird allen seinen Wahrnehmungen unterworfen. Und er zeigt ihm, was er nicht gewusst hat. Er schaut an diesem Ort und beobachtet, und sein Geist staunet über alles, was er sieht. Alle Engel eilen zu seinem Dienst, und die Seraphe singen das Heilig zu seiner Ehre. Sie fliegen mit ihren schnellen Flügeln, und weiss und herrlich sind ihre Gewänder, sie verbergen ihr Antlitz vor seiner Herrlichkeit. Und schneller ist ihr Lauf als der Wind. Dasselbst ist der Königs-
thron³⁾ aufgerichtet und der Richter bereit auf seinem Richterstuhl; es sind aufgerichtet die Stühle für die Gerechten, welche die

1) Wörtlich: den Häusern des Gehörs. — 2) nämlich die Weisheit und Erkenntniss. — 3) A: „Thron der Majestät“.

Sünder richten am Tage des Gerichts. Wenn der Weise in seinem Geiste den Ort seiner vielen Schätze gesehen hat, alsdann wird sein Gedanke erhoben, und sein Herz empfängt und gebiert alles Gute, und er sinnt auf Alles, das ihm geboten ist. Seine Gestalt und sein Anblick sind auf Erden, und die Sinne seines Geistes sind in der Höhe und in der Tiefe. Sein Gedanke ist schneller als die Sonne, und die Strahlen desselben fliegen schneller als der Wind, wie eine schnelle Schwinge nach allen Seiten. Der Weise ist fest in seinen Gedanken; er ist klein und unscheinbar nach seinem Aussehen, und reich angefüllt mit mächtigen Schätzen. In dunkler Nacht ist er erleuchtet, und er schickt seine Gedanken nach allen Seiten; sein Geist durchforschet alle Gründe und bringt ihm herbei¹⁾ den Schatz der Erkenntniss. Was seine Ohren nicht hören, sieht er, und was seine Augen nicht sehen, nimmt er wahr: seine Gedanken fahren über alle Meere. Für ihn gibt es keine starken Wellen, sein Geist ist ohne Schiff und Matrosen. Gross und reich ist der Schatz seines Handels; wenn er von dem Seinigen gibt, verliert er nichts, und von seinem Schatz werden die Armen reich. Sein Geist hat keine Grenze, denn in ihm ist eingeschlossen und wohnt sein Schöpfer²⁾. Wo ein König wohnt und bedient wird, wer kann dir dieses Ortes Schätze aufzählen? Viel sind seine Einkünfte und seine Ausgaben, wie die eines Königs, der kein Bedürfniss fühlt.

§ 21. Höret aber, unsere Lieben, woran wir uns selbst und euch erinnern, wie alle Geschöpfe Gottes seinen Willen thun und nicht seinem Gebot widerstehen. Ein jedes von ihnen, wie es ihm geboten ist, thut es schnell seinen Willen. Und die Menschen widerstreben zu allen Zeiten und thun seinen Willen nicht, und sehen nicht und hören nicht und verstehen nicht. Denn es schilt der Heilige durch Jeremia die Kinder Israel und spricht zu ihnen³⁾: Vor mir fürchtet ihr euch nicht, spricht der Herr, und vor mir ist euch nicht bange, der ich den Saud dem Meere zur Grenze gesetzt habe als ein ewiges Gesetz, und es überschreitet dasselbe nicht, es kämpft dagegen und es vermag nichts, und seine Wellen erheben sich und überschreiten

1) Statt *عنه* haben wir *له* gelesen. Ersteres gibt keinen Sinn.

2) B: sein Geist hat keine Grenze, der da ist eingeschlossen und wohnt in seinem Busen. — 3) Jerem. 5. 22. 33.

es nicht. Und dies Volk hat ein abtrünniges, verbittertes Herz, und sie wollen meine Gebote nicht hören. Sehet aber die erstaunlichen Wunder, dass das Meer eingeschlossen ist in Sand, und die Wellen gefangen sind durch das Gebot, und alle Stürme zurückgehalten durch das Wort. Erheben sie sich und richten sich auf bis zum Himmel, so zerstäuben sie und fallen hernieder bis in die Tiefe, und die Grenze, die ihnen geboten ist, überschreiten sie nicht, und wenn jemand sagen wollte, dass sie durch ihre Natur gefesselt sind, der lasse sich nur aus dem, was in den Tagen Noahs geschehen ist, belehren, da er seinen Zorn durch die Wasser der Sintfluth kommen liess. Er nahm das Wort weg von der Fluth und hob sein Gebot weg von dem einschliessenden Sand. Und es wurden die Wasser entfesselt und überschritten die Grenze, und die Kanäle des Himmels wurden geöffnet, und die Veste wurde gespalten, die Grenze zwischen den (oberen und unteren) Wassern, und es wurde Gericht gehalten über die Sünder. Denn die Veste wurde als Grenze gesetzt zwischen den Wassern über der Veste und den unteren Wassern. Wie geschrieben steht ¹⁾: Gott machte die Veste in der Mitte der Wasser, damit sie scheidet zwischen Wassern und Wassern, und er heftete an ihr die Lichter an und nannte sie Himmel, und sammelte die Wasser von dem Trocknen an einen Ort. Die Sammlung der Wasser nannte er Meer, und das Trockne nannte er Land. Und da er Gericht gehalten hatte über die Gottlosen, und das Ende gekommen war über das verderbte Geschlecht, das das Gebot übertreten hatte, da wandten sich die untern Wasser zur Tiefe, und der Sand stand, das Gebot aufrecht zu erhalten, und die Schleusen des Himmels wurden verschlossen, und es schloss ab die Veste die oberen Wasser nach dem Gebote; und die Welt lag zwischen den Wassern über der Veste und den Wassern unter der Erde. Und der Wasser waren viel, welche eingeschlossen waren in den Wolken, und alle waren gehalten und ruheten auf dem ²⁾ Fundamente seines Willens. Und nicht die Wasser allein thaten seinen Willen, sondern auch alle seine Geschöpfe erfüllten allezeit schnell sein Gebot: Das Wasser in den Tagen Noahs, und das Wasser und das Feuer und die Finsterniss und das Ungeziefer und die Heuschrecken und der Hagel und alle Plagen, die in Aegypten geschahen durch Mose. Und es gehorchte die Sonne und der Mond und die Hagelsteine

1) Gen. 1, 6. — 2) A hat Plural und bietet: standen.

Hagelsteine dem Gebote Josuas, des Sohnes Nuns, da er sprach ¹⁾: Sonne, bleibe stehen in Gibeon, und Mond, in der Ebene von Ajalon. Und warum anders blieb die Sonne in Gibeon stehen, als weil die Gibeoniter ihre Zuflucht genommen hatten zu dem Gott Israels und über sie kamen die Könige der Amoriter, bis Josua sie vernichtete, während die Sonne stand und der Mond stehen blieb? Und es thaten seinen Willen die Sterne des Himmels und stritten von ihren Plätzen aus und führten Krieg mit Sisera und Midian in den Tagen Deboras und Baraks, des Sohnes Abinoams. Und es thaten seinen Willen auch die reissenden Thiere. Der Bär zerriss die Knaben, die Kinder der Gottlosen, und die Löwen bewahrten Daniel auf das Gebot. Und es that wiederum seinen Willen der Fisch im Meer, da er ihm gebot, und er Jona verschlang; und da er es ihm sagte, gab er ihn frei auf das Trockne. Und es that wiederum seinen Willen der Wurm in der Kürbistaude der Hütte Jonas; da er ihm gebot, biss er sie ab, und ein heisser Wind machte sie verdorren auf das Gebot. Und es thaten wiederum seinen Willen die Raben, das geflügelte Gevögel, und nährten Elia am Bache Krit. Und es thaten wiederum seinen Willen die vielen Fische, da sie durch ein Wunder von den Aposteln unsers Erlösers gefangen wurden; und ein anderer Fisch gab die Steuer für unsern Erlöser und für Simeon, seinen Jünger. Und Himmel und Erde und alle Geschöpfe thuen seinen Willen zu jeder Zeit, und keines von ihnen hat seinem Willen widerstanden.

§ 22. Aber Uebertretung des Gesetzes wurde bei Adam gefunden von dem ersten Tage an, und auch bis in Ewigkeit übertritt er das Gesetz. Welches Aergerniss, unsere Lieben, ist grösser denn dieses? Durch die Aufreizung zur Verwirrung und zum Streit sind unter unserem Volk hervorgegangen Unverschämte und Böse und Nachäffer und Verächter, Verleumder und Flucher und Eifersüchtige und Neider und Aufrührer und Schwelger, die sich freuen am Zusammenreissen und Wohlgefallen haben am Einsturz, welche die Wahrheit hassen und die Gerechtigkeit vertreiben, und Räuber und Betrüger und Lügner, und die ihre Nächsten verachten, und die in Falschheit stehen und in Ruchlosigkeit ihre Zuflucht suchen, und die über die Guten spotten, und die Besitz sam-

1) Josua 10, 12.

meln, und welche die Rechtschaffenen verachten und die Streitigkeiten lieben, welche die Friedfertigen aufreizen und die Streitigkeiten anstiften; welche schwanger sind mit Sünde und Treulosigkeit gebären: welche die Worte verdrehen und die Mahnung zurückweisen, die voll Grimms sind und unfähig zur Ueberlegung¹⁾; die hartnäckig sind in ihrem Willen und die Armen hassen, Uebermüthige, Stolze, Plünderer, Gewaltthätige, Schmeichler und Possenreisser, Schwelger und Schmutzige, die in den Untergang verführen, Trunkenbolde und Fresser, Listige und Lügner, die die Eifersucht verbergen und böses Verderben lieben, die die Eifersucht vergelten und Streit erregen, die angefüllt sind mit Falschheit und leer von Güte, die Geld ausleihen und mit Gewinn verkaufen, böse Arbeiter und faule Knechte, die im Namen unseres Herrn essen und mit seinem Namen geehrt sind und nach seinem Namen genannt sind und von seinen Worten leer sind. Das sind die listigen Arbeiter, welche das Geld zusammenscharren, ohne dass es ihnen Nutzen bringt. Das sind die bösen Knechte und die würgenden Mitknechte und das Unkraut unter dem Weizen. Das sind die Finsternen im Lichte, die Lügenpropheten, die falschen Messias. Das sind die Kinder der Linken und die Erben der Finsterniss, und welche die Gerechten um Wasser bitten²⁾. Diese sind die Dornen im Weinberg, und die da bauen auf den Sand den Bau, der da fällt. Das sind die, welche vor dem Kampfe fliehen, und deren Gott ihr Bauch ist, und deren Ruhm ihre Schande ist. Diese sind die über-tünchte Wand, und das Heer der Bösen und die Kinder des Satans. Das sind die grausenhaften Schlangen, die stummen Hunde, welche nicht bellen können. Das sind die, welche sich selbst gerecht dünken; die da weise sind zum Bösen, und in denen keine Erkenntniss ist. Das sind die, welche da Streit bringen und sich freuen über die Zwietracht und fröhlich sind über die Sünden. Das sind die, welche da schlafen für das Gute und wachen für das Böse und Streitigkeiten erzeugen. Das sind die, welche sich selbst lieben, gemästete Feinde, und die Christum hassen, diese sind der alte Sauerteig, die alten Schläuche, die zerrissenen Kleider; das sind die Samenkörner unter den Dornen, der Felsen für den Samen und der Sand für den Bau; das sind die, welche vom Reich ausgeschlossen sind, der Staub für die Schlange und das Licht unter dem Scheffel, diese sind das

1) A: bar. ledig der Ueberzeugung. — 2) Vgl. S. 37, Anmerk. 2.

dumme Salz, das hinausgeworfen wird und nicht zum Gebrauch taugt. Das sind die, welche des Guten entwöhnt sind, sie sind falsches Geld, zerbrochene Gefässe. Diese sind der Weinberg, der Herlinge bringt, und die Rebe, die bittere Trauben trägt, und die Pflanzung von Gomorrha. Diese sind das verworfene Silber, das der Herr verworfen hat, und die er unrein genannt hat; (sie sind) die verkehrte Liebe, die thörichten Jungfrauen, die schlafenden Thürhüter: das sind die, welche die Schuldigen freisprechen und die Unschuldigen verurtheilen, das sind die Kinder des Spottes¹⁾: das sind die, welche den Tadel hassen und schöne Worte als Entschuldigung zu machen wissen. Das sind die²⁾, welche täglich mit Fabeln umgehen. Das sind die, welche die Rede schmücken und im Verborgenen zischeln und hinter dem Rücken verletzen; das sind die, welche pffiffig sind in den Worten, und welche sehen auf das „Gib mir“, welche unter den Brüdern Strafen auflegen. Diese sind die Lügenzungen und das Herz, das auf Sünde und Bosheit sinnet. Das sind die, deren Worte süß sind und (doch) bitterer als Wermuth und gleich Pfeilen, das sind überwundene Athleten, Schiffer, welche die Schiffe versenken, und Leute, die in das Verderben jagen; das sind die listigen Späher, die da nach dem Untergange ausschauen, und Streit erwecken. Das sind die aufwiegelnden Boten, die einen Stein des Anstosses hinwerfen und die Königreiche aufrührerisch machen. Diese sind das Gift des Todes, die Bitterkeit der Schlange und der Zahn der Viper. Das sind die Feinde des Gekreuzigten, das Aergerniss des Kreuzes, die Christum hassen. Das sind die Menschen, welche Streit erzeugen, und das sind die Früchte der Zwietracht.

§ 23. Unsere Lieben, die Jünger des Herrn sind Kinder des Friedens. Ihr seid das Licht der Welt, das Salz der Erde, das Auge des Leibes, ihr seid die Söhne des Paradieses, der gute Samen und der Bau auf dem Felsen, ihr seid die weisen Baumeister, die das Fundament graben und die Fehler³⁾ aufdecken. Ihr seid die eifrigen Landleute, welche die Scheunen voll haben und die Früchte einsammeln. Ihr seid die weisen Kaufleute, welche Geld empfangen und Gewinn aufweisen. Ihr seid die gemietheten

1) Die Bedeutung des Wortes mla ist ungewiss.

2) Wörtlich: „welche das Brot essen mit Fabeln“.

3) Oder auch: „Schimmel, Pilz, Schwamm, Wurmfrass“.

Arbeiter, welche Lohn empfangen und mehr verlangen ¹⁾. Ihr seid die, welche die Schlüssel haben, die treuen Gesandten und die, die das Wachthorn blasen. Ihr seid die Haushalter und Verwalter und die neuen Schläuche und die Kleider der Herrlichkeit. Ihr seid die Brautwerber um die geschmückte Braut und das Licht in der Finsterniss. Ihr seid die Kinder des Friedens und die Brüder Christi und der Tempel des Geistes. Ihr seid die, welche laufen in der Rennbahn und sich abmühen im Stadion und die Kronen empfangen. Ihr seid die Reben im Weinberg, und der Same des guten Weizens, welcher hundertfältige Frucht bringt. Ihr seid die, welche das Licht leuchten lassen, welche durch die enge Pforte des Reiches eingehen. Ihr seid die Kinder der Rechten, die da wandeln auf dem schmalen und engen Weg. Ihr seid die durch das Kreuz Erlösten, die erkaufte sind durch das ²⁾ Blut und den Leib Christi. Ihr seid die Gesandten Christi, die wahren Prediger, die aus dem Wasser erzeugen. Ihr seid der angenehme Geruch, deren Geruch an allen Orten weht. Ihr seid der neue Teig, in welchem der alte Sauerteig nicht ist. Ihr seid eingeladen zu dem Bräutigam und bekleidet mit den Kleidern, die würdig sind des Gastmahls. Ihr seid die, welche das Joch tragen, die im Schweigen sitzen und die Gefangenen der Gemeinde. Ihr seid die Kinder der Gemeinde, die Ernährer ihrer Kinder, und die Sammler der Heerde.

§ 24. Ihr seid die trefflichen Hirten, die ihre Heerde auf gute Weide führen. Und unser Erlöser Jesus ist der oberste der Hirten, das Licht in der Finsterniss, das Licht auf dem Leuchter, das die Welt erleuchtet und ihre Sünden sühnet. Denn er ist die gute Perle, und wir sind die Kaufleute, die ihren Besitz verkauft und sie gekauft haben. Und er ist der Schatz im Acker, und wir, da wir ihn fanden, freuten uns darüber und erwarben ihn. Denn er ist die Quelle des Lebens, und wir, die wir dürsteten, haben aus ihr getrunken. Und er ist der Tisch, der voll ist von fetter

1) Es beruht dieses auf einer eigenthümlichen Erklärung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg, Mt. 20, 1—16, nach welcher als Grundgedanke dieses Gleichnisses angenommen wird, dass die Arbeiter, die am Morgen und um die dritte Stunde in den Weinberg gegangen sind, vor dem Herrn einen Vorzug haben, der darin besteht, dass sie getrost einen grösseren Lohn verlangen können, als ihnen der Herr gleichwie den später eingetretenen Arbeitern gewährt. Vgl. § 12 dieser Homilie.

2) A: „durch den Leib und das Blut Christi“.

Speise und Labung, und wir, die wir hungrig waren, assen davon und wurden ¹⁾ erquickt. Und er ist die Thür des Reiches, welche offen steht vor allen, die eintreten. Und er ist der Wein, welcher erfreut, und die Trauernden, die davon trinken, vergessen ihre Schmerzen. Und er ist das Kleid und Gewand der Herrlichkeit, und es sind damit bekleidet alle Edlen. Und er ist der wahre Weinberg, und sein Vater ist der Weingärtner, und wir sind die Reben, die darin gepflanzt sind. Und er ist der Thurm, auf welchen viele bauen. Lasset uns seine Kosten berechnen und (ihn) bauen und vollenden. Und er ist der Bräutigam, und die Apostel sind die Brautwerber, und wir sind die Braut, lasset uns das Hochzeitsgeschenk bereit halten ²⁾. Und er ist die Leiter, welche in die Höhe führt; lasset uns arbeiten und fleissig sein, dass wir auf ihr hinaufsteigen zu seinem Vater. Er ist der schmale und enge Weg. Lasset uns in seinen Spuren wandeln, dass wir in den Hafen kommen. Und er ist der Priester, der heilige Diener, und wir wollen arbeiten, dass wir werden die Kinder seiner Wohnung. Und er ist der König, der Sohn des grossen Geschlechts, der da auszieht, das Reich einzunehmen. Lasset uns seine Niedrigkeit ehren, damit er uns an seiner Herrlichkeit theilnehmen lasse; und er ist der Prediger und der Gesandte des Höchsten, lasset uns seine Worte hören, dass wir Kinder seien seines Mysteriums. Und er ist das Samenkorn, das viele Frucht bringt, das, da es klein ausgesät ist, zu einem starken Baume wird. Und das von Maria stammende Kind ist (zugleich) der Erstgeborne. Lasset uns seine Niedrigkeit annehmen, damit wir uns auch seiner Herrlichkeit freuen. Und er ist der, der da gelitten hat und lebendig geworden ist und in die Höhe aufgefahren. Lasset uns in Wahrheit an ihn glauben, dass wir seine Wiederkunft empfangen. Und er ist der Richter der Todten und der Lebendigen, der auf dem Throne sitzt, und der die Stämme richtet. Und er ist es, der das Reich ererben lässt, und in die Qual sendet, und nicht die Person ansieht, und keine Bestechung nimmt. Nun lasset uns durch ihn seinem Vater danken, und lasset uns durch ihn anbeten den, der ihn gesandt hat, und durch ihn heiligen seinen Sender, der Wohlgefallen an uns hat und uns durch ihn erwählt hat, und uns erfreut hat durch ihn, und uns berufen hat durch ihn, und un-

1) A: „und wurden gesättigt“.

2) ܠܠܝܩܘܨܝܢ Castell. Michael. lex. syr. S. 865. strenua nuptialis.

sere Niedrigkeit mit seiner Herrlichkeit versöhnt hat. Denn wir haben nichts, um zu vergelten diese Liebe, als Preis und Anbetung, und dass wir uns unter einander lieben. Um diese Früchte lasset uns uns bemühen, welche zum ewigen Leben führen.

§ 25. Uns gebühret, unsere Lieben, dass wir uns zu Gott wenden und ihm darbringen Bekehrung des Herzens, und dass wir keinen Theil haben an der Verstocktheit Pharaos und der Thorheit Rehabeams. und dass wir fern bleiben von Streit und Zwietracht, welche den Willen des Sataus erfüllen. Denn mit List kommt er zu den Menschen und macht sie ihrem Leben fremd¹⁾ und erregt sie durch seine vielen Begierden. Mit der Begierde nach allen möglichen Dingen kommt er zu den Kindern Adams und entleert sie wie leere Gefässe, wie er anfang bei ihrem ersten Vater, bevor er seine einzige Begierde erkennen und vor ihr fliehen konnte. Denn zahlreich sind die Künste des Listigen. Durch die Begierde nach Speise brachte er Adam aus dem Paradiese. Durch die Begierde, nach Mord trennte er Abel von seinem Bruder Kain, durch Spottlust ward Cham der niedrigste Knecht seiner beiden Brüder, und durch die Gefrässigkeit schloss er Esau von dem Segen und von dem Erstgeburtsrecht aus. Durch seine schamlose Begierde fiel Sichem, der Sohn Hamors, in das Schwert, er und sein ganzes Volk. Durch die Begierde des Hasses und Neides verkauften die Söhne Jakobs ihren Bruder Joseph den Arabern. Und durch ihre schamlose Begierde suchte das Weib seines Herrn Joseph zu verführen, und er kam aus ihrem Dienst. Und durch ihre schändliche Begierde gingen die Sodomiter unter, welche sich in das Feuer stürzten und umkamen und verbrannten im Feuerofen. Und durch die Begierde der Wuth Pharaos, des Königs von Aegypten, versank er ins Meer, er und sein Heer. Und durch die Begierde nach dem Fleischgeruch des Landes Aegypten kamen die Kinder Jakobs um in der öden Wüste. Durch die Begierde nach Besitz wurden die Kinder Rubens und Gads und Manasses zurückgehalten und kamen nicht in das Land der Verheissung mit ihren Brüdern. Und durch die Begierde ihrer Schwelgerei und ihrer Trunkenheit verbrannten Nadab und Abihu in der Stiftshütte. Und um der Begierde nach Luxus und Diebstahls willen erschreckte der Herr Achan durch Josua. Und durch

1) wörtlich: überflüssig, überzählig für ihr Leben.

die schamlose Begierde Simris, des Sohnes Salums, fielen von Israel 24000 in einer Stunde, und wegen des Streites und Frevels tödtete Abimelech, der Sohn Gideons, seine siebenzig Brüder. Und durch die Begierde nach Delila, dem Hurenweibe, wurde Simson seiner Kraft beraubt, und es entwich von ihm sein Nasiräat. Und durch die unreine Begierde der Männer von Gaba fielen von Israel und Benjamin durch das Schwert 65000. Und durch die Begierde der Gefrässigkeit der Söhne Elis wurden sie verworfen und schieden aus dem Priesterthum des Heiligen. Und durch die Begierde der Barmherzigkeit, des Erbarmens über Amalek, brach er das Königthum Sauls. Und durch die Begierde nach Tamar, der Schwester Absaloms, ward Chamnon¹⁾, der älteste Sohn Davids, getödtet. Und durch die Begierde seines Hochmuths gelangte Adonia, der Sohn Chagits²⁾, nicht zum Königthum des Hauses Davids. Und durch die Begierde nach vielen Weibern wich das Herz Salomos von seinem Gott. Und durch die thörichte Begierde Rehabeams theilte der Herr und brach sein Reich. Und durch die Streitsucht Jerobeams, des Sohnes Nebats, fielen von Israel durch die Hand Abias, des Sohnes Rehabeams, fünfhunderttausend an einem Tag. Und durch die Begierde nach dem Weinberg Nabots, den Ahab begehrte, zog dieser hinauf und fiel im Krieg zu Ramoth Gilead. Und durch die Begierde nach dem Gelde Naemans, das Gehasi nahm, ward dieser mit Aussatz bedeckt, er und sein Same ewiglich. Und durch die Begierde nach seiner Schatzkammer rühmte sich Hiskia, und es wurden gefangen geführt sein Besitz, auch seine Kinder nach Babel³⁾. Und durch die Begierde der Lüsterung Sanheribs fiel sein Heer durch das Schwert des Höchsten. Und durch die Begierde seines Herzens wurde Nebukadnezar von den Menschenkindern vertrieben zu den Thieren des Feldes. Und in der Begierde nach seinem Besitz wollte Haman den Samen der Juden vernichten. Und in der Begierde des frevelhaften Bundes verleumdeten die Chaldäer Daniel. Und durch seine Diebsgelüste wurde Juda der Verräther des Königs Christus. Und durch die Begierde der Erbitterung Israels verwarfen sie Christum und wiesen sein Reich von sich. Und es ist vieles Aehnliche, das geschrieben ist von Geschlecht zu Ge-

1) Amnon. -- 2) Luther: Haggiths.

2) B statt , „nach Babel“, , ewiglich.

schlecht. Die Schlingen des Listigen sind gelegt, und er spannt seine Netze aus wie ein weiser Jäger. Er fängt und leitet und führt ins Verderben nach seinem Wohlgefallen und seine Lüste sind süß. Und er führt nicht mit Gewalt, sondern mit Schmeichelei, er scheint süß, da er doch bitterer ist denn Wermuth. Wenn jemand, der erzürnt war, sich mit seinem Genossen versöhnt, klagt und weint er, dass er aus seinem Dienste entwischt ist. Frieden kränkt ihn, und er liebt den Aufruhr, und bei allen Gelegenheiten wirft er seine Lockspeise aus zum Fang und verbirgt seine Schlingen wie ein Jäger, ein weiser Künstler, und er wirft (seine Netze aus) und sammelt zu sich alle seine Hausgenossen. Seine Wege sind weit und seine Stege breit, und es eilen zu ihm alle Kinder des Aufruhrs. Und es schauen auf ihn die Weisen und hüten sich¹⁾ vor ihm, und thun seinen Willen nicht, da sie wissen, dass er listig ist; und seine verborgenen Schlingen sehen die Weisen und sein ausgespanntes Netz ist vor ihnen offenbar. Sie glauben nicht seinen Schmeicheleien und entgehen allen seinen Speisen, welche bitter sind.

§ 26. Das haben wir euch geschrieben, unsere Lieben, und auch uns selbst daran erinnert, nicht als ob ihr nöthig hättet von uns zu lernen, sondern wie Berather und Gehilfen (haben wir geschrieben): wie geschrieben steht²⁾: Wenn einem Bruder von seinem Bruder geholfen wird, ist er wie eine Stadt, die unterstützt wird von ihrer Burg. Und der Apostel sagt³⁾: Wir sind Gehilfen eurer Freude: und wiederum sagt er⁴⁾: Diese sind unsere Gehilfen im Reiche Gottes. Und wiederum steht geschrieben in einem anderen Brief⁵⁾: So ist unter euch auch nicht ein Weiser, der da könne Frieden stiften zwischen einem Bruder und seinem Bruder? Denn die Weisen und die, welche Gott fürchten, nehmen ein Wort, auch wenn es von einem Unwissenden ausgeht, doch auf und schämen sich nicht. Mose, der Prophet, das Oberhaupt des ganzen Volkes Israel, nahm einen guten Rath an von Jethron⁶⁾, dem Priester Midiaus, und es ward geschrieben der Name Jethrons in seinem heiligen Buche⁷⁾, und es besteht⁸⁾ das Gebot Israels ewiglich. Und wenn aber jemand gegen diesen unseren Rath streitet und nicht dem Frieden nacheilt, der möge bedenken, was

1) \leftarrow \rightarrow ein unsicheres Wort. — 2) Prov. 18, 19. — 3) 2. Cor. 1, 24. — 4) Col. 4. 11. — 5) 1. Cor. 6, 5. — 6) Luther: Jetro. — 7) A: im Buche des Heiligen. — 8) A: sein Rath in Israel.

von solchen Dingen geschehen ist von Anfang an. Denn in allen Geschlechtern wurden thörichte Menschen gefunden, welche einen guten Rath nicht hörten, und diese blieben im Unglück bis ans Ende. Da Adam gesündigt hatte, rief ihm sein Herr, dass er Busse thue, aber er nahm es nicht an, und er suchte sich zu decken durch das Wort: Eva hat mich verführt; und er bereuete es nicht und that nicht Busse. Und da Kain seinen Bruder getödtet hatte, sprach Er mit ihm, dass er es bereuete und Busse thäte, und er nahm seine Zuflucht zu der Lüge: Ich habe ihn nicht gesehen. Und die Sodomiter versuchte Er durch die Engel, ob sie sich vielleicht bekehrten, und diese blieben in ihrer Frechheit und gingen unter und kamen um und verbrannten in Feuer und Schwefel. Und dem Könige Pharao riethen seine Fürsten ¹⁾: Du hast Aegypten zu Grunde gerichtet durch deinen Widerstand, und er hörte nicht den Rath der Weisen. Und Rehabeam riethen die Aeltesten, die mit seinem Vater das Reich geleitet hatten, und er verwarf den Rath der Weisen und berieth sich mit den Jungen, und sein Reich wurde getheilt, und er gerieth in Schanden. Uebrigens aber ihr, unsere Brüder, seid weise und von Gott gelehrt. Wir wollen uns nicht schämen und uns nicht bedenken, um Frieden zu bitten und im Frieden zu wandeln.

§ 27. [Denn Eifersucht und Streit ²⁾ trennt Brüder von ihren Freunden und treibt sie von Stadt zu Stadt und macht sie zu Fremdlingen und Leuten, die aus ihrer Heimath vertrieben sind. So lange sie leben und wandeln auf Erden, werden sie für Todte gehalten von den Kindern ihres Geschlechts.] Denn Eifersucht und Streit verwirrt die Königreiche und zerstört die Städte und vernichtet die Völker und zerstört die Burgen und ruft viele Morde hervor, und der Verwüstung ist viel durch ihn. Es trennt die Eifersucht die Weiber von ihren Gatten, und die Kinder stehen durch dieselbe auf gegen ihre Eltern. Und Liebende trennt sie von denen, welche sie lieben, und Freunde macht sie zu Feinden gegen die, welche ihnen theuer sind. Sie reizet und wiegelt einen gegen den andern auf und spaltet zwei gegen drei und drei gegen zwei. Einer tödtet den andern durch seine Zunge und vernichtet ihn durch seinen Mund und verschont nicht. Es erzeugt die

1) Exod. 10, 7. — 2) Das Eingeklammerte fehlt bei A. Dieser hat dafür nach: „der Verwüstung ist viel durch ihn“ den Satz: „Eifersucht und Neid trennen Brüder von ihren Freunden“.

Eifersucht in dem Menschen Seufzer Tag für Tag, und böse Gedanken schlummern in denen, welche die Streitigkeiten lieben, und der alte Sauerteig gährt und wird alt in ihnen; ein solcher geht schwanger mit Verderben und bringet bittere Früchte; ihn flieht der Schlaf in langer Nacht, und der Freund wird umgewandelt, dass er seinen Freund schmäht. Und wenn es sich trifft, und ein trefflicher Gedanke in sein Herz kommt, vertreibt ihn der Böse aus seinem Herzen und pflanzt seine Wurzeln in die Winkel seines Innern, und schlägt seine Nägel in die Gedanken seines Herzens. Er sammelt und bringt über ihn viele Gedanken, und sie gehen hinein und nisten sich fest in seinem Innern. Es tritt herein und wird in ihn gesät, was vom Bösen geboren ist, und es sind ihm fremd die Gedanken der Weisen; es wird in ihm der gute Same unterdrückt, wie der Weizen von den Dornen erdrückt wird. Es fehlen in seiner Seele die guten Früchte, und er rottet aus und wirft heraus den guten Samen aus seinem Herzen. Es stellt der Böse seine Wächter an die Thüren seiner Gedanken, und diese verwirren seine Seele durch viele Schmeicheleien, sie gehen sanft in ihn ein wie Wasser und tränken ihn. Sein Herz¹⁾ ist wie der harte Felsen, der, wenn guter Samen auf ihn fällt, ihn rasch aufnimmt, aber seine Zweige werden dürr und er bringt keine Früchte. Er steht und betet nach der täglichen Gewohnheit; er beginnt und beendigt und vollendet sein Gebet, und sein Herz merkt nichts von dem, was seine Lippen sprechen. Er übt seinen Mund im Hersagen der gewöhnlichen Lehre, und sein Herz ist leer vom Guten. Er lässt verschwinden aus seinem Herzen die Lehre des Geistes, und seine Seele vergisst, was er gestern gelernt hat. Während er daran denkt, seufzt sein Geist einmal über das andere, und es stärkt ihn der Böse und füllt ihm das Herz aus, und es haften in ihm fest die Gedanken des Listigen²⁾. Und sein Herz schwimmt wie auf einem See mit tiefen Wassern. Sein Herz ist finster, und sein Geist ist dunkel, und seine Erkenntniß ist blind und tastet und stösst sich. Der Böse hält ihn bei der Hand und treibt ihn zur Eile, und führet ihn auf seinen Pfaden in Irrthum, da kein Weg ist. Er entfernt und nimmt von ihm alle guten Gedanken und lässt ihn sinnieren über seine eigenen Schlechtigkeiten. Er

1) Die Lesart A, die Wright in den Text aufgenommen hat, gibt keinen Sinn. Wir haben Lesart B übersetzt. — 2) B: Gedanken der List.

hetzt ihn auf: Du sollst nicht Ermahnung hören und sollst nicht die Erniedrigung auf dich nehmen und dich versöhnen. Der Böse lacht über ihn, wenn er ihm schmeichelt, denn er macht ihn zu seinem Knechte, der seinen Willen thut. Und jener merkt es nicht, dass er erkauft ist ohne Kaufpreis, und er sieht nicht, dass seine Erkenntniss blind ist. Er ist listig und schmeichelt ihm mit allen Künsten. Und die Lockspeise legt er ihm wie den Vögeln. Der junge (unerfahrene) Vogel freut sich in seinem Herzen, wenn er die Lockspeise sieht, die verborgen ist in der Oeffnung der Schlinge. Er kommt in seiner Unerfahrenheit herbei, sie aufzupicken, und die Schlinge geht zu. Und er will entfliehen, da er doch gefangen ist. Es freut sich der kluge Jäger über sein Loos, dass er nicht vergeblich gewartet hatte. Also auch den Menschen, der Streit und Eifersucht liebt, bläst der Böse auf und füllt ihn mit bitteren Früchten und schmeichelt ihm und verlockt ihn wie den Vogel; er legt ihm Lockspeise, und die Schlinge geht über ihm zusammen. Und wenn er ihn durch die Süßigkeit seiner Schmeicheleien gefangen hat, lehrt er ihn Lehren, die er nicht gehört hatte; er erfährt ein Gericht und wird durch Worte geplagt, und er verschliesst in seinem Innern verderbliche Lehren. Das Gute, das er vielleicht gelernt hat, vergisst er, und es weicht aus seinem Herzen. Und sein Eigenes ist in seinem Innern bewahrt wie ein gehüteter Schatz. Und die bösen Sehnen sitzen fest in seinem Innern. Kaum werden mit vieler Mühe seine Klauen¹⁾ ausgerissen wie die des Löwen über seiner Herde; und ein weiser Arzt rottet nur mit vielen Arzneien die Klauen aus seinem Herzen aus. Denn wenn die Tage lang währen, da böse Gedanken in dem Menschen sind, bringt sein Herz böse Früchte, und seine Zunge redet viel aufrührerische Reden. Süß ist die Begierde des Bösen und verlockt seine Seele, und ihr Ende ist bitterer denn das Gift der Schlange. Und für jeden, der Zorn in seinem Herzen hat, gibt es keine andere Arznei zur Heilung, als den Frieden; und man unterwerfe sich seinem Bruder und erdulde Unrecht von seinem Freunde. Und solange die Früchte des Friedens nahe sind, werden die Gedanken der Eifersucht vergehen, und man wird ihrer nicht gedenken, und sie werden nicht im Herzen aufsteigen.

§ 28. Unsere Lieben, unserer eigenen Sünden sind genug.

1) B: „seine Geheimnisse“ (geheime Schätze) statt „seine Klauen“.

Werden nicht durch die Aergernisse, die wir geben, viele wankend gemacht? Denn es begegnet ein Bruder seinem Freunde, und neiget sein Angesicht und verweigert ihm den Gruss, und wenn ihm vielleicht ein frevelhafter Heide begegnet, grüsst er ihn zuerst mit seinem Gruss. O Blindheit, die die Seele verfinstert, o sicherer Schlaf, o Todesschlummer! Welche Entschuldigung werden wir haben? Denn wenn ein frevelhafter Mann, ein Uebelthäter und Reicher, uns begegnet, dann bezeugen wir ihm unsere Verehrung und grüssen ihn mit seinem Gruss, und den Gruss der Brüder und Freunde hält der Böse mit seinem Neid von uns ferne. Unser Herr gebietet ¹⁾: Liebet einander; und der selige Apostel mahnt zur Liebe, und Mose, das Fundament der Propheten, spricht ²⁾: Du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen, damit du nicht sündigst. Und Etliche von uns hassen in ihrem Herzen und belfern mit den Lippen. Unser Herr hat geöffnet vor uns seine grosse Schatzkammer, die voll ist von allen Gütern. In ihr ist Liebe, in ihr ist Friede, in ihr ist Barmherzigkeit, in ihr ist Heil, in ihr ist Reinheit und in ihr sind alle Arten gut und schön und vorzüglich. Und er hat Haushalter über sein ganzes Schatzhaus gesetzt und hat wiederum in die Hand der Haushalter auch Ketten und Gefängnisse und Gefangene gegeben, und hat ihnen die Macht gegeben zu binden und zu lösen. Und die Haushalter verlassen die Liebe und den Frieden und das Erbarmen und die ganze Schatzkammer mit ihrem Inhalt, und erwählen sich und nehmen Ketten und Banden, und sind Gefängnisverwalter und Scharfrichter und Quästoren statt Haushalter der Schatzkammer aller Güter. Wer eingeht, ist gefesselt, und wer herauskommt, ist gebunden. Da ist einer, der sündigt und Uebel thut vor Gott, und den Gefängnisverwaltern schön thut, und die entbinden ihn von seinen Ketten und sprechen zu ihm: „Gott ist gnädig und vergibt die Sünden; Sünder, komme zum Gebet ³⁾“. Zu dem, der ihnen übel thut, auch in einer geringen Sache, sprechen sie: „Du bist ⁴⁾ gebunden und verflucht im Himmel und auf der Erde. Wehe auch dem, der mit ihm redet“. Wir meinen, unsere Brüder, dass der König, wenn er von seinen Haushaltern sieht, dass sie das Gesetz übertreten und verändern das Gebot, das er ihnen gegeben hat, und ihren eigenen

1) Joh. 15, 12. — 2) Levit. 19, 17. — 3) Es ist dies wohl die Formel der Aufhebung der Excommunication. — 4) Formel der Excommunication.

Willen dafür setzen, sie mit den Fesseln, die sie gern anwendeten, fesselt und das Blut seiner Knechte an ihnen rücht und denen seinen Schatz entzieht, die nicht seine Freunde sind. Unser Herr lehrt 1): Wenn an dir dein Bruder übel thut, so stelle ihn zur Rede zwischen dir und ihm, und wenn er sich bekehrt, so vergib ihm, und wenn er dich nicht hören wird, so bringe einen oder zwei, damit auf zweier oder dreier Zeugen Augen alle Sache bestehe. Und wenn er auf diese nicht hören wird, so sage es der Gemeinde, und wenn er die Gemeinde nicht hören wird, alsdann werde er von dir wie ein Heide gehalten und wie ein Zöllner, weil er die Ermahnung nicht angenommen hat. Und wir stellen ihn nicht zwischen uns zur Rede und auch nicht vor Zweien oder Dreien und auch nicht in der Gemeinde, da ist kein Gericht und keine Anklage, sondern: Er sei gebunden und verflucht, spricht man. Und wiederum sagt unser Herr 2): Wenn siebzig mal sieben mal ein Uebelthäter an dir sündigt, so vergib ihm an einem Tag. Wer wäre der Mensch, dessen Uebelthaten so viele wären, dass er an einem Tage 490 mal Unrecht thäte an seinem Nächsten? Und auch wenn er alles dieses Unrecht thäte, gebietet unser Herr doch zu vergeben. Und wir vergeben nicht einmal in 490 Tagen ein Unrecht. Und wir sind todt in unsern Sünden, die im Festhalten des Zorns bestehen, ganz abgesehen von unsern anderen Sünden.

§ 29. Unsere Brüder, diese wenigen Worte der Ruhe und des Friedens haben wir euch wegen der Unruhe, die zu dieser Zeit unter uns ist, geschrieben, damit wir theilhaftig würden eures Friedens, und auch an die Brüder an allen Orten, wohin dieser Streit und diese Zwietracht gekommen sind. Und wenn jemand diese Worte nicht annimmt, so werden nicht wir verschmäht und auch nicht beraubt. Denn auch gegenüber Allen, deren die Welt nicht werth war, wurden zu allen Zeiten bei ihrem Lehren böse Menschen gefunden, die gegen sie aufstanden und sie

1) Luc. 17, 3; Mt. 18, 15 ff. Es ist diese Stelle eine Verschmelzung von Luc. 17, 3 (abgekürzt) und Mt. 18, 15. In Mt. 18, 15 haben Pesch. und Syr. Curet. das hier fehlende ܡܝܢܗܘܢ, „allein“. Von dieser Textmischung ist sonst keine Spur zu finden. Es ist eben Tat. Diatess. (cf. Cod. Fuldensis p. 91, 9—12), welchem Aphr. folgt. Vgl. Ephraem. Com. S. 165 (Zahn, Forschungen I).

2) Mt. 18, 22.

schmähten und gegen ihre Worte kämpften. Und sie schmähten Mose, und es stand gegen ihn auf die Gemeinde der Gottlosen. Und auch seine eigenen Brüder hassten Jeremia und warfen ihn in die Grube. Da er die Kinder seines Volkes für ihre Sünden strafte, sprachen sie gegen ihn ¹⁾: Dieser Mann hat kein Wohlgefallen an dem Frieden dieses Volkes und macht die Hände der kämpfenden Männer schlaff. Und auch von Babel sandten die falschen Propheten zu den Priestern Jerusalems mit der Botschaft ²⁾: Hindert Jeremia an seiner Weissagung. Und da er die Widerspenstigkeit sah, dass sie seine Strafreden nicht annahmen, sprach er ³⁾: Ich sprach, ich will nicht im Namen des Herrn reden und nicht seines Wortes gedenken; und es ward in meinem Munde wie Feuer, das brannte, und wie Gluth in meinen Gebeinen. Und ich suchte es zu ertragen und konnte es nicht. Und zu der Zeit gebot sein Herr auch Hesekiel und sprach zu ihm ⁴⁾: Siehe, über dich sind Ketten geworfen, und sie fesseln dich damit, und wenn sie dir also thun werden, sollst du verstummen und ihnen nicht Strafredner sein, denn ich klebe deine Zunge an deinen Gaumen. Und zu anderer Zeit sprach er ⁵⁾: Mein Mund ist geöffnet, und er soll nicht wieder geschlossen werden. Und auch zu Amos sprachen sie ⁶⁾: Du sollst nicht weissagen im Namen des Herrn, und sollst nicht belehren die vom Hause Isaaks, und er liess sich in seinen Weissagungen nicht hindern. Und als Baruch, der Sohn Nerias, die heiligen Worte aus dem Munde Jeremias niedergeschrieben hatte, und da der König Zedekia sie hörte, verbrannte er dieselben mit Feuer, weil Strafrede in ihnen war. Und Jeremia schrieb sie wieder und fügte noch andere zu ihnen hinzu. Und diese nahmen die Belehrung nicht an und bekehrten sich nicht von ihren Sünden. Und die Strafe, die da gebührt den Uebertretern des Gesetzes, empfangen sie von der Hand des Königs von Babel. Und wiederum sprach Gott über alle Propheten ⁷⁾: Ich schlug meine Propheten und tödtete sie durch das Wort meines Mundes; und es bekehrten sich die Kinder Israels nicht von ihren Sünden. Und unsern Erlöser nannten die Kinder seines Volkes auch Samariter und schimpften ihn Beelsebub, und als ob der Teufel in ihm wäre. Und Paulus, da er lehrte, nannten sie einen leeren Schwätzer. Und nicht allein ihre Worte nahmen sie nicht an,

1) Jerem. 38, 4. — 2) Jerem. 29, 27. — 3) Jerem. 20, 9. — 4) Ezech. 3, 25. 26. — 5) Ezech. 33, 22. — 6) Amos 7, 16. — 7) Hosea 6, 5.

sondern sie wurden auch mit Schlägen und Geißelhieben unter ihnen gepeinigt und auch bis zum Tode. Gegen Mose stand sein Volk auf, ihn zu steinigen. Micha sandte Ahab ins Gefängniß. Jeremia warfen sie in die schlammige Cisterne. Ueber Hesekiel warfen sie Ketten. Und unsern Erlöser ergriffen und höhnten sie und sprachen ihn der Sünde schuldig und hängten ihn ans Holz. Und Paulus fesselten sie bald, bald steinigten sie ihn, bald liessen sie ihn im Korbe von der Mauer herunter. Alle diese Schmähungen erduldeten sie von den Händen der Kinder ihres Volks. Und sie sind nicht betrübt über ihre Anfechtungen gewesen, weil ihr Bau auf das feste Fundament gegründet ist. Wenige verwarfen sie, und Viele nahmen sie auf, und erhielten das Leben durch ihre Worte, und ihr guter Name besteht für ewige Geschlechter. Unser Herr ist der Säemann, und wir sind das Land, das den Samen aufnimmt. Und es füllt der Säemann seine Hand und wirft auf sein Land. Etliches fällt unter die Dornen und etliches auf den Felsen, und davon lesen es die Vögel auf. Und was davon auf gutes, gepflügetes Land fällt, das bringt, wenn es gross wird und aufsteigt, Früchte hundertfältig und sechzigfältig und dreissigfältig. Und sehet, dass nur einer von vier Theilen als Samen gerettet wird und Früchte bringt. Ein Theil fällt unter die erstickenden Dornen, und ein Theil fällt auf den Felsen, welchen die Sonne mit ihren Strahlen austrocknet, und einen Theil liest der Vogel auf, welcher ist der böse räuberische Vogel, und ein Theil fällt auf gepflügetes Land, und es empfängt Wasser und bringt Früchte. Und wir, unsere Lieben, wenn wir auch Sünder und schwach sind, wir sind doch auf dieses Fundament gebaut, und wir haben von dem Sauerteig empfangen, und in unser Land ist der Same unseres Herrn gefallen, und von dem reichen Kaufmann haben wir Geld empfangen, und über alles Fleisch ist sein Geist ausgegossen, und seine Güte wird niemand versagt. Wenn vielleicht jemand uns verachtet und, was wir geschrieben haben, nicht annimmt, so schadet er uns nicht, und er findet keine Hilfe; und unsre Worte bringen Gewinn denen, die sie hören. Denn wir haben euch nichts ausser dem Gesetz geschrieben, auch einen gestohlenen Schatz haben wir euch nicht gesandt, sondern von dem Samen und von dem Teig der heiligen Schriften. Falsches Geld wird allerorten, wo es hinkommt, nicht angenommen, und alter Sauerteig wird nicht unter gutes Weizenmehl gemengt. Denn alte Schläuche nehmen die Kraft

des Weines nicht auf, und ein neuer Lappen, der auf ein altes Kleid kommt, zerreißt es, und die Rebe, welche Pflege findet, bringt Früchte und keine Herlinge, und ein Herz, das hart ist wie Felsen, läßt den Samen vertrocknen. Und den Bau, der auf Sand gebaut ist, schwenmt der Regen weg, und er fällt vom Winde. Und das Salz, das schmacklos wird, isst die Schlange. Und die schlechten Fische wirft der Fischer hinaus. Denn das Unkraut wird zu seiner Zeit ausgejätet; und die Spreu wird am Ende von dem Weizen geschieden. Und die schlechten Arbeiter werden zur Zeit des Lohnes beschämt. Und die thörichten Jungfrauen, die kein Oel haben, können, wenn der Bräutigam kommt, solches nicht kaufen; und der Haushalter, der seine Mitknechte schlägt, — wenn sein Herr kommt, welches Gericht wird er mit ihm halten? Und der böse Knecht, der das Geld seines Herrn verbirgt — es kommt, der es ihm gegeben hat, und der Haushalter rechnet mit ihm. Und der Thürhüter, der den Schlaf liebt, wird zur Zeit des Erwachens seines Lebens beraubt werden. Ein weiser König schickt, so lange der Krieg noch fern ist, Boten und bittet um Frieden.

Diese wenigen Erinnerungen haben wir euch geschrieben, unsere Lieben, und wenn jemand uns verlacht und verachtet, klagen wir ihn nicht an, denn von dem Ueberfluss seines Herzens bringt jeder hervor, und womit seine Gedanken schwanger sind, das kreisst¹⁾ und gebiert er. Und jeder Mensch gibt, bringt hervor und redet aus seinem Besitz heraus. Wer kein Gold hat, was soll der dir geben von seinem Schatze? Ein reicher Mann, der allerlei Schätze besitzt, bringt von ihnen hervor und gibt den Bittenden. Und ein armer Mann bringt von seinem Gute Zink und Blei hervor, das mit falschen Mineralien gemischt ist. Jeder Obstbaum treibt zur Zeit des Sommers. Und derjenige, der Herlinge bringt, wird aus dem Weinberg ausgerottet und ist Speise und Brand für das Feuer, und die Rebe, welche gute Früchte bringt, reinigt ihr Herr und pflegt sie noch mehr. Und die Rebe, die Herlinge bringt, ist aus dem Weinberg Sodoms, und ihre Trauben sind bitter. Man²⁾ liest nicht von den Dornen Trauben, und nicht

1) Wir haben nicht, wie Wright im syr. Text, den Punkt vor, sondern hinter  gesetzt.

2) Mt. 7, 16—18; Luc. 6, 43—45.  „man liest nicht“;

Feigen von den Disteln, denn ein guter Baum gibt gute Früchte¹⁾, und ein böser Baum gibt böse Früchte; ein guter Baum kann nicht böse Früchte geben, und ein böser Baum kann nicht gute Früchte geben. Ein guter Mann bringt von den guten Schätzen, die in seinem Herzen sind, hervor und redet Gutes, und ein böser Mann bringt von dem Ueberfluss seines Herzens hervor und redet Böses, denn von dem Ueberfluss des Herzens reden die Lippen (wie unser Erlöser lehrt und spricht)²⁾. Denn jeder-mann bringt von dem, was er hat, hervor, und von dem, was er besitzt, gibt er Kunde. Der Mensch, der voll Unruhe ist, meint bei sich, dass es einen Schatz, der grösser ist als der seinige, nicht gibt; und wenn der Frieden kommt, der dem Streit ein Ende macht, hört die Unruhe auf, und der Böse ist seines Schatzes beraubt.

§ 30. Unsere Brüder, in der Welt fehlt nichts, und sie ist voll aller Arten: Guter und Böser, und Reicher und Armer, und Süsser und Bitterer, und Heller und Dunkeler, und Schändlicher und Sünder, und Frevler und Uebelthäter. Und Alles steht gegen einander, und es ist in dieser Welt keine Vollkommenheit. Denn³⁾ der Richter kommt und scheidet die Spreu aus und rottet das Unkraut aus. Jetzt aber ist das Unkraut unter den Weizen gemischt, und die Guten sind mit den Bösen vermischt; und die Gerechten sind nicht von den Sündern getrennt, und nicht die Rechtschaffenen von den Uebelthätern, und nicht die Thörichten von den Weisen. Zu jener Zeit aber gibt der Herr der Ernte Be-

eben so hat Syr. Cur. Mt. 7, 16, während Peschito ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܝܢܐ und griech. Text *Μήτι σπυλλέγονται* haben. Luc. 6, 44 hat griech. Text auch wie Aphr. *οὐ γὰρ ἐξ ἀκαθῶν πτλ.*, Pesch. dagegen ebenfalls ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܝܢܐ. Syr. Cur. fehlt.

ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ in Stellung und Ausdruck ganz wie Syr. Cur., wo nur für ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܝܢܐ steht. Pesch. dagegen hat: ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ. Griech. Text: *ἀπὸ ἀκαθῶν σαφύλιας ἢ ἀπὸ τριβόλων σῶνα*.

Für ܩܘܪܝܢܐ und ܩܘܪܝܢܐ, „gibt“ und „geben“, haben Pesch. u. Syr. Cur. ܩܘܪܝܢܐ und ܩܘܪܝܢܐ, „macht“ und „machen“, und griech. Text *ποιεῖ* und *ἐνεργεῖν*.

1) Vgl. S. 154 Anm. 1. — 2) () fehlt in B. — 3) A: „bis der Richter kommt“.

fehl. und sie sammeln den Weizen und rotten das Unkraut aus, und scheiden die Gerechten aus zum Leben, und die Sünder gehen zur Finsterniss. Und mit dem Bräutigam gehen ein die klugen (Jungfrauen), und die Thörichten werden ausgeschlossen. Und das Geld wird genommen von den bösen Knechten, und es ererben die guten Knechte ihre Pfunde. Und alle, die bitten, finden, was sie gebeten haben. Und alle die gesät haben, ernten ihre Arbeit. Uebrigens aber vertrauen wir auf euch, unsere Brüder, dass ihr dem Frieden nacheilt, und dass ihr vermeidet die Unruhe und den Streit und den Neid und die Eifersucht und die Zwietracht. Weil niemand alsbald sich selbst sieht, wenn er im Bösen steht, wie man auch nicht sein eigenes Gesicht sehen kann, also schien es uns gut, so gut wir können, zu dieser Zeit euch zu erinnern an den Wandel der Früheren, wie gut die Vollkommenen und Trefflichen waren und wie schlecht die Thoren, die Verwirrung anstiften. Ihr seid Kinder des Friedens, liebet den Frieden, damit ihr erlangt den Lohn von dem Herrn des Friedens; damit ihr theilhaftig werdet der Seligkeit, die unser Erlöser schenkt, wenn er die Seligkeit den Vielen schenkt. Denn er sagt¹⁾: Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heissen.

Dieser Brief ist geschrieben im Monat Schebat des Jahres 655²⁾ des Reiches Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien, und im Jahre 35 Schaburs, des Königs von Persien. Ein gutes Andenken sei mit dem, der sich abgemüht und dies geschrieben hat, und auch mit dem, der es hört und die guten Rathschläge annimmt und im Frieden wandelt und keinen Streit erweckt. Denn die Kinder des Streites werden Kainskinder genannt, und die Kinder des Friedens sind die Brüder Christi, Kinder des himmlischen Vaters, die das Reich ererben.

Zu Ende ist das Ermahnungsschreiben.

1) Mt. 5, 9.

2) d. i. im Februar 344. Nöldeke (Tabari S. 409 ff.) benützt dieses Datum zur Berechnung des Anfangs der Dynastie der Sasaniden.

Gedanken, die im Herzen sind, verunreinigen den Menschen, und nicht die Speisen. Denn die Speisen gehen in den Bauch, und von da werden sie in den Abtritt¹⁾ hinausgeworfen, es wird aber durch sie der Mensch nicht verunreinigt. Denn wenn von allen Speisen, welche rein und angenehm sind für den Gaumen und für den Geruch und für das Gesicht und den Geschmack — wenn von diesen allen jemand isset, so merket allein sein Gaumen ihren angenehmen Geschmack, und von da empfängt sie sein Magen, und dessen Kraft vertheilt sie in alle Arterien und Glieder des Leibes. Und wenn die Speise nach unten abgeht, so ist ihr angenehmer Geruch verwandelt und ist zum Gestank geworden, und statt des guten Geschmacks und des lieblichen Ansehens hat sie ein böses Ansehen bekommen und wird hinaus in den Abtritt geworfen. Und wenn jemand einfaches Brot isset, das kein liebliches Ansehen hat und keinen angenehmen Geschmack und keinen lieblichen Geruch, so geht es auf demselben Weg in den Menschen hinein und bringt Kraft in alle seine Arterien und Glieder, und von da wird es in den Abtritt hinausgeworfen. Und es trifft sich, dass die angenehme Speise mehr in Gestank verwandelt wird, als die, welche nicht rein und angenehm ist. Hierin ist keine Sünde und auch keine Gerechtigkeit.

§ 3. Und auch der berühmte²⁾ Apostel widerlegt diejenigen, welche sich der Speisen rühmen. Denn er spricht zu denen, die stolz sind in diesem Gedanken, dass Speisen verworfen und unterschiedlich seien³⁾: Die Speisen richten uns nicht auf vor Gott; denn wenn wir essen, werden wir nicht besser, und auch, wenn wir nicht essen, nicht schlechter. Denn wenn ein Mensch alle Speisen und Nahrungsmittel isst und in rechtschaffener Gerechtigkeit und ohne Gefrässigkeit die Creatur Gottes gebraucht und im Glauben seine Gabe annimmt, so ist es ihm keine Sünde und Unrecht. Und wenn er aber Staub ässe, wie die Schlange, und dabei von dem Gift der Schlange durchtränkt wäre, so wäre es ihm kein Nutzen und Gewinn. Denn alle Geschöpfe Gottes sind vortrefflich, und unter ihnen ist nichts verworfen. Und sie werden geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet. Und dieses, welches der Apostel sagt⁴⁾, mein Lieber, das sagt er gegen seine Volksgenossen, da er sah, dass sie die Speisen der Völker für unrein er-

1) ἄβυσσος bezeichnet per euphemismum purgationem corporis per excrementa. — 2) A: „der selige Apostel“. — 3) 1. Cor. 8, 8. — 4) 1. Tim. 4, 4, 5.

klären. Denn die Kinder Israel gebrauchen nicht ohne Unterschied allerlei Speisen, welche die Heiden bereiten, und allen Wein, den die Völker keltern, trinken sie nicht, weil die heidnischen Völker über allen ihren Keltern und über allen ihren Tennen opfern und der Namen ihrer Götzen gedenken¹⁾. Darum gebrauchen die Kinder Israel nicht ihre Speise. Und das ist das ungesunde Gewissen. Und der Apostel widerlegt diejenigen, welche in diesem Gedanken stehen, und spricht²⁾: Alle Speisen werden durch das Wort Gottes und durch das Gebet geheiligt. Denn wenn ein Mensch, welcher der Geschöpfe Gottes gebraucht, bevor er Speise nimmt, des Namens des Schöpfers der Geschöpfe gedenkt, und ihn preist und segnet und heiligt und betet, dann werden sie geheiligt, und es flieht von ihnen die Kraft des Bösen. Und wiederum sagt der Apostel³⁾: Wenn jemand von den Heiden euch zum Gastmahl ladet, und ihr hingehen wollt, so esset, was das Gewissen anlangt, alles, was er euch vorsetzt.

§ 4. Darüber, mein Lieber, will ich, so gut ich kann, dich belehren. Dass unser heiliger Gott den Kindern Israel die Speisen unterschied, das that er nicht, damit es ihnen zur Gerechtigkeit gereichte, sondern wegen ihrer Begierde und Zuchtlosigkeit erfand er diese Art, damit sie von dem Götzendienste und den Sünden abgehalten würden, denen sie im Lande Aegypten gedient hatten. Denn von Anfang, da er den Menschen schuf, gebot Gott also Adam und seinen Nachkommen, und Noah und seinem Samen⁴⁾: Siehe, ich habe euch die Thiere und Vögel und alles Fleisch gegeben, vergiesse sein Blut auf die Erde und iss, und wie Kraut soll es von dir gehalten werden. Nur das Blut sollt ihr nicht essen, sondern es auf die Erde ausgiessen wie Wasser, denn das Blut ist die Seele. Solches gebot Gott diesen ersten Geschlechtern. Und die Speisen unterschied er ihnen nicht. Denn wenn irgend eine Sünde und Gesetzesübertretung in den Speisen wäre, so hätte er am Anfang dem Adam und dem Noah die unreinen von den reinen unterschieden, wie er sie ermahnt und spricht: Blut sollt ihr nicht essen, aber alles Fleisch schlachte und iss, und wie Kraut, so soll es von euch gehalten werden. Und Abraham und seinen Söhnen wiederum gebot er zwar, dass sie

1) Diese Bestimmungen gibt der talmud. Tractat Aboda zara.

2) 1. Tim. 4, 4. 5. — 3) 1. Cor. 10, 27. — 4) Gen. 1, 29. 30; 9, 3. 4; Levit. 17, 13. 14; Deut. 12, 16.

vom Unreinen keinen Gebrauch machen sollten, aber wir wissen, dass alle Gerechten und Rechtschaffenen die unter den ersten Geschlechtern waren bis zu Mose, der die Speisen für Israel unterschied. alle diese Geschlechter alle die Speisen gebrauchten, vor welchen die Seele nicht Ekel empfindet, ohne Sünde. Aber dass er dieses den Kindern Israel gebot und die Speisen für sie unterschied, das (that er), weil die Kinder Israel zum Götzendienste der Aegypter abfielen und den Gott ihrer Väter verliessen. Denn die Aegypter verehrten die Stiere und Kälber. Ich aber will dich hierüber belehren. Da nämlich die Brüder Josephs zu ihm kamen, und er dem Hausmeister Befehl gab, und ihnen ein Mahl bereitete, und es nun Zeit war, sich niederzulassen, da deckten sie, wie geschrieben steht ¹⁾, ihm allein, und seinen Brüdern allein, und den Aegyptern, die mit ihm assen, allein, denn die Aegypter können nicht mit den Hebräern essen, weil dieses für sie Verunreinigung ist. Denn die Kinder Israel hatten von Alters her, bis sie nach Aegypten kamen, alles Fleisch gegessen, die Aegypter aber assen das Fleisch der Schafe und der Stiere, die ihre Götter waren, nicht. Und auch da Jacob nach Aegypten herabkam, führte Joseph von seinen Brüdern fünf Männer und stellte sie Pharao vor; und er gebot ihnen ²⁾: Wenn Pharao euch fragen wird und zu euch sprechen, welches ist eure Beschäftigung, so spricht zu ihm: Deine Knechte sind Schafhirten und Herdenbesitzer, wir und auch unsere Väter; wenn ihr also zu ihm spricht, bereichert er euch — (denn sie waren Hirten dessen, was die Aegypter verehrten) — und er gibt euch als guten Weideplatz das Land Gosen, und achtet euch gering, dass er niemand von euch nehme und setze ihn über seine Arbeit, wie geschrieben steht: Alle Viehhirten sind den Aegyptern ein Greuel. Und wiederum steht geschrieben ³⁾: Da Mose vor Pharao sprach: Wir wollen gehen und dem Herrn, unserem Gott opfern in der Wüste, sprach zu ihm Pharao: Dienet dem Herrn eurem Gott im Lande Aegypten. Sprach zu ihm Mose: Wir können dieses Wort nicht thun, denn wenn wir Thiere der Aegypter opfern vor ihren Augen, steinigen sie uns. Und wiederum steht geschrieben ⁴⁾: Auch über die Götter der Aegypter hielt der Herr Gericht, da er den Besitz an Schafen

1) Gen. 43, 32. — 2) Gen. 46, 33. 34. — 3) Exod. 8, 25. 26. — 4) Num. 33, 4.

und den Besitz an Stieren durch Hagel und Pestilenz vernichtete. Denn den Besitz an Schafen und Stieren hatten die Aegypter zum Gebrauche, (aber) sie assen sie nicht, denn sie beteten sie an. Uebrigens aber ist die Speise der Aegypter auch bis heute Schweinefleisch mit Fischen, deren es viele gibt in ihrem Lande; wie denn die Kinder Israel sprachen, da sie nach Speise verlangten ¹⁾: Wir gedenken der Fische, die wir in Aegypten umsonst gegessen haben. mit dem Duft der Zwiebeln und des Knoblauchs und des Lauchs und der Gurken und der Melonen. Und die Kinder Israel hatten nach der Gewohnheit der Aegypter gelebt und ihre Speisen gegessen und ihre Götter verehrt ²⁾.

§ 5. Und damit du wissest, dass sie im Lande Aegypten heidnisches Wesen getrieben, und ihre Götter verehrt hatten (so höre folgendes): Josua, der Sohn Nuns, nämlich berief, da die Zeit seines Todes kam, die Kinder Israel und sprach zu ihnen ³⁾: Erwählet euch heute, wem ihr dienen wollt, ob den Göttern, welchen eure Väter jenseits des Flusses gedient haben, Terah, der Vater Abrahams und der Vater Nahors, oder den Göttern, denen ihr im Lande Aegypten gedient habt. Uebrigens aber ich und die Kinder meines Hauses, wir wollen den Herrn verehren. Und er fuhr fort und ermahnte sie: Erwählt euch heute, wem ihr dienen wollt. Und sie sprachen: Wir wollen den Herrn anbeten und ihm dienen, denn er ist unser Gott. Und er sprach zu ihnen: Sehet, ob es für euch nicht unmöglich ist dem Herrn zu dienen. Und sie sprachen: Wir können. Und er sprach: Bezeuget bei euch selbst, dass ihr euch erwählet habt, dem Herrn zu dienen, und sie sprachen: Wir bezeugen. — Und damit du weiter gewiss bist, dass sie Schafe und Stiere verehrt haben in Aegypten: Siehe da Moses verzog auf den Berg, und sie von dem Herrn wichen und Götzen anbeteten, machten sie sich nicht ein beliebiges Bild zur Verehrung, sondern das Bild eines Kalbes, das sie gewohnt

1) Num. 11, 5.

2) Auch nach Euseb. Caes. hat Mose das Gesetz gegeben mit dem doppelten Zweck, das Volk zur Tugend der Vorväter zu leiten und sie zugleich von dem ägyptischen Leben, besonders von der Neigung zum Götzendienste zurückzubringen *ἢ παρ' Αἰγυπτίους ὁμοιωτοποίητα*. Das Gesetz ist demnach *νηπίων καὶ ἀτελῶν ἐπίτροπος καὶ οἰζορόμος*, ist ein Arzt für die Aegyptische Krankheit (Euseb. demonstr. evang. p. 16, 22), aber auch *συνώδης καὶ τυπικός* (Com. in Psalm. p. 9).

3) Josua 24, 14—22.

waren anzubeten im Lande Aegypten. Und sie kämpften und feierten Feste vor dem Kalb, das sie gemacht hatten. Und auch Jerobeam, der Sohn Nebats, da er sie verführte, machte ihnen ein Kalb zur Verehrung, das sie in Aegypten angebetet hatten. Und da der Heilige sah, dass sie von dem Sauerteig Aegyptens noch nicht gereinigt waren und noch in heidnischer Gesinnung verharrten, da gebot er Mose, dass er ihnen die Speisen unterscheide. Und er machte für sie unrein das, was für sie rein war zum essen im Lande Aegypten. Und er gestattete ihnen zu essen das, was sie im Lande Aegypten verehrt. und wovon sie nicht gegessen hatten. Und weil ihr Wille böse war, gebot er auch für das Opfer, das sie vor ihm darbrachten, von dem, was sie verehrt hatten, darzubringen, damit wenn sie auch nicht essen wollten, um ihrer Opfer willen das Fleisch der Schafe und Stiere essen müssten. Und siehe, während er doch viele Thiere als reine ihnen bestimmte, so hat er doch von allen keine ihnen verordnet, dass sie sie als Opfer darbrächten, als allein Schafe und Stiere. Sei also überzeugt, mein Lieber, dass das Rühmen Israels über die Unterscheidung der Speisen eitel ist.

§ 6. Sage mir, o Gesetzesgelehrter, weiser Lehrer des Volkes, wenn es eine Verunreinigung war für Israel, wenn sie berührten und gebrauchten, was das Gesetz für unrein erklärt hatte, warum hat Simson, der starke Nasiraeer Israels, von einem unreinen Thier, von dem Gerippe des Löwen, Honig genommen und gegessen, so dass er über seine Hände lief? Und er hatte keine Sünde und Schuld wegen dieser That, und es steht nicht geschrieben, dass er unrein wurde. Und auch da er den Sieg davon trug durch den Eselskinnbacken und einen Haufen von Philistern aufhäufte, durstete er und betete vor seinem Gott und sprach ¹⁾: Herr Gott, du hast durch die Hand deines Knechts diesen grossen Sieg gethan, und nun sterbe ich vor Durst. Und Gott hörte das Gebet Simsons und liess Wasser aus dem Eselskinnbacken sprudeln, und er trank und sein Durst liess nach. Denn wenn eine Verunreinigung und Sünde gewesen wäre in dem Eselskinnbacken, der doch unrein war nach dem Gesetz, warum liess er dann seinem Nasiraeer aus dem Kinnbacken

1) Judic. 15, 18. 19.

Wasser hervorsprudeln zum Trinken? Denn wenn das eine Verunreinigung war, so musste er doch für ihn (Wasser) aus dem Felsen hervorsprudeln lassen, wie er Wasser aus dem Felsen hervorbrachte für die Kinder Israel in der Wüste, oder aus der Erde, wie er für die Hagar hervorbrachte, so dass Ismael trank. — Wenn aber in der Speise eine Verunreinigung ist, so sind doch unter allen Vögeln keine unreiner und abscheulicher denn die Raben, welche Brot und Fleisch dem heiligen Propheten Elia brachten, da er am Bach Krith sass. Und von wo anders brachten die Raben die Speise des Elia, als von Jerusalem? Sein ihm gehöriges Theil hatten die Priester bei Seite gelegt und im Glauben den Raben übergeben, und diese nahmen es und brachten es dem Elia auf Befehl seines höchsten Gottes. Und die Speise des Elia war rein, die er von dem Munde der Raben empfangen hatte, von dem Vogel, den das Gesetz für unrein erklärt. Und damit du erkennest, mein Lieber, dass er, um ihnen die Gelegenheit zu nehmen zur Verehrung der Kälber, die sie in Aegypten verehrt hatten, ihnen die Speisen unterschieden hat und geboten, dass sie Opfer darbringen sollten von dem, das sie im Lande Aegypten verehrt hatten, (so wisse:) Gott hatte kein Bedürfniss nach ihren Opfern und Gaben, sondern damit sie durch ihre Opfer verhindert würden, die Götter der Völker zu verehren, wenn sie zu ihnen kämen und unter sie vermischt würden, wie sie die Götter der Aegypter verehrten, da sie zu ihnen kamen und sich mit ihnen vermischten, deshalb band er sie und hielt sie zurück dadurch, dass sie vor seinem Altar ihre Opfer darbringen und ihre Opferthiere schlachten sollten. Und trotzdem er sie so sehr ermahnt hatte, wichen sie doch von ihm ab und verehrten die Götter der Völker und dienten ihnen und verderbten ihren Weg, wie Mose zu ihnen gesagt hatte ¹⁾: Ich weiss, dass ihr nach meinem Tod verderben werdet und abweichen von dem Weg, den ich euch geboten habe, und es werden euch viel Uebel begegnen am Ende der Tage.

§ 7. Und damit du überzeugt werdest, dass Gott nichts bedarf von ihren Opfern und Gaben und ganzen Opfern und Räucheropfern, sondern damit sie zurückgehalten würden — (siehe) da sie abwichen und bei den Opfern, die er ihnen gegeben

1) Deut. 31, 29.

hatte. anfangen, ihren Götzen zu opfern, da sprach er durch den Propheten zu ihnen ¹⁾: Es nützen mir nichts die Menge eurer Opfer, spricht der Herr. Und er sprach zu ihnen: Das Opfer ist von mir verworfen, und eure Neumonde und eure Versammlungen hasst meine Seele. Und auch David spricht ²⁾: Ich esse nicht das Fleisch der Kälber, und das Blut der Böcke trinke ich nicht, sondern statt dessen opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde, und wenn du das thust, so rufe mich an am Tage der Noth, so will ich dich erretten, und du sollst mich preisen. Und wiederum steht geschrieben in dem Propheten ³⁾: Ich hasse und verwerfe eure Festfeiern und will nicht riechen eure Opfer eurer Versammlungen. Und wiederum steht geschrieben ⁴⁾: Wenn ihr mir auch Opfer darbringt in Menge, so mag ich eure feisten (Dankopfer) nicht ansehen. Und wiederum spricht er ⁵⁾: Habet ihr Kinder Israel nicht 40 Jahre in der Wüste Schlachtopfer und Speisopfer geopfert und wenn ihr asset und tranket, waret ihr es nicht, die assen und tranken? spricht der Herr. Und Jesaia sagt ⁶⁾: Wer ein Lamm schlachtet, ist wie der, der einen Hund schlachtet, und wer einen Stier opfert, ist wie der, der einen Mann tödtet; und wer Weihrauch opfert, der ist wie einer, der Schweineblut opfert. Und wer vor mir betet, ist wie einer, der Götzenbilder segnet. Und Samuel sprach zu Saul, da er die Stimme der Schafe und Rinder hörte, die von den Amalekitern kamen ⁷⁾: Was ist das für eine Stimme, die ich höre? Sprach zu ihm Saul: Das Volk verschonte das Beste der Schafe, um es dem Herrn deinem Gott zu opfern. Und Samuel sprach zu ihm: Siehe, Gehorsam ist besser, denn Opfer, und Gehorchen besser, denn das Fette der feisten Opfer. Und wiederum spricht er: Der Herr hat kein Wohlgefallen an den Opfern der Sünder. Und wiederum steht geschrieben ⁸⁾: Die Sünde des Hauses Eli wird nicht gesühnt werden durch Schlachtopfer und Speisopfer bis in Ewigkeit. Und wiederum steht geschrieben ⁹⁾: Der Herr hat kein Wohlgefallen an den Widdern und auch nicht an den 10,000 der Heerde der Rinder. Sondern statt dessen will ich dir zeigen, o Mensch, was da hilft, was der Herr von dir fordert: Dass du Gerechtigkeit übest und Glauben suchest und bereit seiest, deinem Gott nach zu wandeln. Und auch da er die

1) Jes. 1, 11. 13. — 2) Ps. 50, 13—15. — 3) Amos 5, 21. — 4) Amos 5, 22. — 5) Amos 5, 25; Sach. 7, 6. — 6) Jes. 66, 3. — 7) 1. Sam. 15, 14. 15. 22. — 8) 1. Sam. 3, 14. — 9) Micha 6, 7. 8.

Schlachtopfer und Speisopfer verwarf in den Tagen Jesaias, sprach er ¹⁾: Ich will euch zeigen, was ich fordere: Lasset vom Bösen und lernet Gutes thun, suchet Recht und thuet wohl den Unterdrückten, richtet die Waisen und richtet die Wittwen. Und wenn ihr das thut, so kommt, so wollen wir mit einander reden, spricht der Herr; und wenn eure Sünden wären wie Scharlach, sollen sie weiss werden wie Schnee, und wenn sie roth wären wie Rosinfarbe, sollen sie werden wie Wolle. Und Maleachi spricht ²⁾: Bringet nicht(s) auf meinem Altare dar, da es umsonst ist, denn ich habe kein Wohlgefallen an euch, spricht der Herr. Und Daniel spricht zu Nebukadnezar ³⁾: Sühne deine Sünden durch Almosen und deine Missethat durch Barmherzigkeit mit den Schwachen, und nicht durch Schlachtopfer und Speisopfer. Denn er hat Israel verworfen und hat seine Opfer verworfen, wie Jeremia sagt ⁴⁾: Verworfenes Silber nennet sie, denn der Herr hat sie verworfen. Und wiederum sagt er ⁵⁾: Führe sie von meinem Angesicht weg, und sie sollen hinweggehen. Und wenn sie sprechen werden: Wohin sollen wir gehen? sprich zu ihnen: Wer in das Schwert gehen will, der gehe in das Schwert, und wer in den Hunger gehen will, der gehe in den Hunger, und wer in die Gefangenschaft gehen will, der gehe in die Gefangenschaft. Und wiederum steht geschrieben ⁶⁾: Er wird sie nicht mehr ansehen. Und auch Jesaia spricht ⁷⁾: Trennet euch von ihnen und nennet sie unrein. Und auch Jeremia spricht ⁸⁾: Ich habe mein Haus verlassen, ich habe mein Erbe verlassen; ich habe die Geliebte meiner Seele in die Hand ihrer Feinde gegeben. Und wiederum steht geschrieben ⁹⁾: Ich habe der Tochter meines Volkes einen Scheidebrief gegeben. Und wiederum steht geschrieben ¹⁰⁾: Der Herr machte vergessen in Zion die Feste und den Sabbath. Und auch im Propheten Hesekiel unterwies und belehrte er sie wegen ihres Rufes, und verordnete ihnen Schlachtopfer und Speisopfer, ob sie vielleicht durch dieselben zurückgehalten würden von ihren Sünden. Er spricht oben zu ihnen ¹¹⁾: Ich habe ihnen Gebote gegeben und ihnen die Rechte kund gethan: dass, wenn jemand sie thun würde, er durch dieselben das Leben habe. Und wieder-

1) Jes. 1, 16—18. — 2) Mal. 1, 10. — 3) Dan. 4, 27. — 4) Jerem. 6, 30. — 5) Jerem. 15, 1. 2. — 6) Lament. 4, 16. — 7) Nicht Jesaia sondern Lament. 4, 15. — 8) Jerem. 12, 7. — 9) Jerem. 3, 8. — 10) Lament. 2, 6. — 11) Ezech. 20, 11.

um sagt er ¹⁾: Ich habe ihnen Gebote gegeben, die nicht schön sind, und Rechte, durch welche sie nicht das Leben haben, und ich habe sie für unrein erklärt mit ihren Gaben, wenn sie ihre Opfer darbringen.

Lass dich nun belehren, thörichter Schriftgelehrter, Lehrer des Volks; nun da der heilige Mund bezeugt, dass die Gebote und Rechte, die dir gegeben sind, nichts nützen und nicht schön sind, warum ist dein Gesicht so kühn und ereiferst dich im Disputiren? Siehe, wegen deiner Sünden hat dir Gott die Opfer gegeben und dir die Speisen geschieden. Ueber welche Gebote und Rechte sagt nun Hesekiel: Wer sie thut, hat durch sie das Leben? Und über welche sagt er: Ich habe euch Gebote gegeben, die nicht schön sind, und Rechte, durch welche sie nicht das Leben haben? Die Gebote nämlich und Rechte, die das Leben bringen, sind diejenigen, die zuerst geschrieben sind, und die gerechten und rechtschaffenen Rechte, die er vor ihnen aufgestellt hat, sind die heiligen zehn Gebote, die er mit seinen Händen geschrieben und dem Mose gegeben hat, dass er sie dieselben lehre. Und da sie sich ein Kalb machten und von ihm abwichen, da gab er ihnen Gebote und Rechte, die nicht schön sind, Opfer und Reinigung des Aussatzes und des Flusses und der monatlichen Reinigung und der Geburt, und dass niemand einen Verstorbenen, ein Grab, Gebeine und Ermordete berühre, und dass er für alle Sünden Opfer darbringe und für alle Verunreinigung des Menschen. Und über jedes von diesen spricht er: Er sei unrein bis zum Abend, auch wenn er sich mit Wasser reinigt. In Wahrheit war durch das, das geschrieben ist, für Israel auch nicht ein Tag rein von Sünden, sondern sie verbrachten alle Tage in Sünden und Unreinigkeiten. Und aus dem Gesetz konnten sie nicht gerechtfertigt werden, wie der Apostel sagt ²⁾: Aus dem Gesetz wird Niemand gerechtfertigt, sondern wer die Vorschriften thut, die darin geschrieben stehen, wird durch dieselben das Leben haben. Und es ist bekannt, dass niemand dieselben thun und halten kann. Und es sagt auch unser Herr, da er sieht, dass es so schwer ist, er ruft uns und spricht zu uns ³⁾: Kommt zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken, nehmet auf euch mein Joch, denn mein Joch ist leicht und sanft. Wir preisen die Barmherzigkeit, die das

1) Ezech. 20, 25. 26. — 2) Gal. 3, 11. 12. — 3) Mt. 11, 28—30.

harte Joch und das schwere Joch weggenommen und uns sein sauftes Joch gegeben hat.

Diese wenigen Erinnerungen habe ich dir geschrieben, mein Lieber, darüber, dass das Volk der Juden stolz und übermüthig ist und sich rühmt, dass sie für unrein erklären und unterscheiden die Speisen. Denn dieser drei Dinge rühmen sie sich: der Beschneidung und der Sabbathfeier und der Unterscheidung der Speisen nebst anderen Dingen. Ueber diese drei Dinge habe ich dir kurz, so gut ich konnte, geschrieben und dich belehrt. Ueber die anderen Dinge will ich, wie Gott es mir schenkt, je und je schreiben und dich belehren.

Zu Ende ist die Unterweisung von der Unterscheidung
der Speisen.

Die¹⁾ Unterweisung über die zwölf Stämme unter den Völkern, die an Stelle des Volkes getreten sind.

Die Völker von allen Zungen waren nämlich zuerst zum Erbe des Höchsten berufen worden, vor Israel; wie Gott zu Abraham sprach²⁾: Ich habe dich zum Vater der Menge der Völker gemacht. Und Mose verkündigte und sprach³⁾: Sie werden die Völker zum Berge rufen, und daselbst werden sie opfern Opfer der Gerechtigkeit. Und im Lobliede des Zeugnisses spricht er zum Volk⁴⁾: Ich will euch reizen durch ein Volk, das kein Volk ist, und durch ein thörichtes Volk will ich euch erzürnen. Und unser Vater Jakob bezeugte über die Völker, da er Juda segnete, und sprach zu ihm⁵⁾: Das Scepter wird nicht von Juda weichen, noch der Gesetzgeber von seinen Füßen, bis der kommen wird, dem das Reich gehört, und auf ihn werden die Völker hoffen. Und Jesaia sagt⁶⁾: Der Berg des Hauses des Herrn wird aufgerichtet sein zum Haupt der Berge und wird höher sein als die Höhen, und alle Völker werden auf ihn hoffen. Und es werden kommen die vielen Völker aus der Ferne und werden sprechen: Kommt, lasset uns auf den Berg des Herrn gehen und zum Hause des Gottes Jakobs. Er wird uns lehren von seinen Wegen, und wir wollen wandeln auf seinen Pfaden. Denn von Zion gehet das Gesetz aus, und das Wort des Herrn von Jerusalem, und er wird richten unter den Völkern, und er wird strafen alle die fernen Völker. Und wenn er sie richtet und sie straft, alsdann werden sie Zucht annehmen und werden zum Frieden gebracht und werden gedemüthigt werden aus ihrer Herzenshärte. Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Speere

1) B: Die sechszehnte Unterweisung. — 2) Gen. 17, 5. — 3) Deut. 33, 19. — 4) Deut. 32, 21. — 5) Gen. 49, 10. — 6) Jes. 2, 2—4; Micha 4, 1—3.

zu Sicheln umbiegen, und es wird nicht wieder ein Volk gegen das andere das Schwert erheben, und sie werden nicht wieder Krieg lernen. Denn von Anfang an haben die Völker, welche Gott nicht kannten, gegen Räuber und Unterdrücker mit Schwertern und Speeren und Lanzen gekämpft. Und da Christus, der Erlöser, kam, zerbrach er den Bogen des Kriegs und sprach: Friede sei mit den Völkern, und liess sie ihre Schwerter zu Pflugscharen umbiegen, und ihre Speere machten sie zu Sicheln, dass sie essen möchten ihrer Hände Arbeit und nicht von Beute. Und wiederum steht geschrieben ¹⁾: Ich will den Völkern auserwählte Lippen geben, dass sie alle den Namen des Herrn anrufen, denn früher hatten die Völker keine auserwählten Lippen und riefen nicht den Namen des Herrn an: denn mit ihren Lippen priesen sie die Götzen, die sie mit ihren Händen gemacht hatten, und riefen den Namen ihrer Götter an und nicht den Namen des Herrn. Und auch der Prophet Sacharia spricht ²⁾: Die vielen und starken Völker werden dem Herrn anhangen. Und der Prophet Jeremia predigt offen und deutlich über die Völker, da er spricht ³⁾: Die Völker werden ihre Götzenbilder verlassen und werden rufen, verkündigen und sprechen: Die Götzen der Lüge, die unsere Väter uns vererbt haben, sind nichts.

§ 2. Und seinem Volke predigt Jeremia und spricht zu ihnen ⁴⁾: Tretet auf die Wege und fraget nach den ewigen Pfaden und sehet, welcher der rechte Weg ist, und gehet darauf. Und diese antworteten in ihrer Verstocktheit und sprachen zu ihm: Wir gehen nicht darauf. Und wiederum spricht er zu ihnen: Ich habe Wächter über euch gestellt, dass ihr höret die Stimme der Posaune. Und sie sprachen wiederum zu ihm: Wir wollen sie nicht hören. Und das thaten sie deutlich und offen in den Tagen Jeremias, da er ihnen verkündigte das Wort des Herrn, und diese antworteten und zu ihm sprachen ⁵⁾: Das Wort, das du zu uns redest im Namen des Herrn, hören wir nicht, sondern wir thun unseren Willen, und alles Gelöbniss, das aus unserem Munde geht, den fremden Göttern Rauchopfer zu bringen. Und da er sah, dass sie ihn nicht hörten, wandte er sich zu den Völkern und sprach zu ihnen ⁶⁾: Höret, ihr Völker, und wisse, du Gemeinde unter

1) Zephan. 3, 9. — 2) Sachar. 2, 11. — 3) Jerem. 16, 19. — 4) Jerem. 6, 16. 17. — 5) Jerem. 44, 16. 17. — 6) Jerem. 6, 18.

ihnen, und es höre die Erde in ihrer ganzen Fülle. Und da er sah, dass sie keck sich gegen ihn stellten und frech auf das Wort antworteten, da verliess er sie, wie er gewissagt und gesprochen hatte ¹⁾: Ich verlasse mein Haus und verlasse mein Erbe; ich gebe die Geliebte meiner Seele in die Hand ihrer Feinde, und statt ihrer ist das bunte Geflügel mein Erbe, das ist die Gemeinde aus den Völkern, die aus allen Zungen versammelt ist ²⁾. Und damit du wissest, dass Er sie gewiss verlassen hat, spricht Jesaia wiederum über sie ³⁾: Du hast dein Volk aus dem Hause Jakobs verlassen. Und er nennt ihren Namen Sodomiter und Volk von Gomorrha, und führt die Völker statt ihrer herein und nennt sie „die vom Hause Jakobs“. Denn Jesaia spricht und nennt die Völker mit dem Namen des Hauses Jakobs und spricht zu ihnen ⁴⁾: Ihr vom Hause Jakobs, kommt und lasset uns wandeln im Lichte des Herrn, denn das Volk vom Hause Jakobs ist verlassen und ⁵⁾ sie sind Fürsten Sodoms und Volk von Gomorrha, und ⁶⁾ ihr Vater ist ein Amoriter und ihre Mutter eine Chetiterin, und ⁷⁾ sie haben sich umgewandt und sind ein fremder Weinberg geworden, deren Trauben bittere Trauben sind, und deren Trauben Galle sind, und sie ⁸⁾ sind abtrünnige Kinder und verworfenes Silber, und ⁹⁾ der Weinberg von Sodom und der Pflanzung von Gomorrha ¹⁰⁾, der Weinberg, der da Herlinge bringt statt Trauben ¹¹⁾, und der Weinstock, dessen Reben das Feuer verzehrt, und der zu nichts gut und nützlich ist, und zu keinem Gebrauch verwendbar ¹²⁾. Zwei nämlich nennt er Jakob: Den einen, der im Lichte des Herrn wandelt, und den anderen, der verlassen ist. Statt Jakob werden diese metaphorisch Fürsten Sodoms genannt, und mit dem Namen Jakob wird das Volk aus den Völkern genannt. Und wieder sagt der Prophet über die Völker, dass sie Opfer darbringen würden an Stelle des Volks. Er spricht nämlich ¹³⁾: Mein Name ist gross unter den Völkern und an allen

1) Jerem. 12, 7. 9.

2) In A findet sich hier am Rand: „Und ich will mir aus den Völkern Priester und Leviten und Diakonen aufstellen wie einen neuen Himmel und eine neue Erde, spricht der Herr.“

3) Jes. 2, 6. — 4) Jes. 2, 5. 6. — 5) Vgl. Jes. 1, 10. — 6) Ezech. 16, 3. — 7) Vgl. Jerem. 2, 21; Deut. 32, 32. — 8) Vgl. Jes. 33, 1. — 9) Vgl. Jerem. 6, 30. — 10) Deut. 32, 32. — 11) Jes. 5, 2. — 12) Ezech. 19, 12. — 13) Mal. 1, 11.

Orten bringen sie in meinem Namen reine Opfer dar. Und über Israel sagt der Prophet ¹⁾: An euren Opfern hat er kein Wohlgefallen. Und wiederum sagt er: Eure Schlachtopfer gefallen mir nicht. Und wiederum spricht auch Hosea über Israel ²⁾, dass sie in Lüge den Herrn bitten; und Jesaia sagt ³⁾, dass sein Herz ferne sei von seinem Gott. Er sagt nämlich: Dieses Volk ehrt mich mit seinen Lippen, und sein Herz ist ferne von mir. Und Hosea spricht ⁴⁾: Ephraim umgibt mich mit Lüge und das Haus Israels und Judas mit Falschheit, bis das Volk Gottes herabkommt. Und welches ist das Volk anders als das gerechte und gläubige Volk? Wenn Er nämlich von Israel sagt: Es umgibt mich mit Lüge und Falschheit, und über Ephraim: Siehe, ein sündiges Reich ist von Ephraim aufgestanden in Israel; wenn also der Name Judas in diesem Wort nicht genannt wird, so sagen sie entschuldigend, Juda sei das heilige und gläubige Volk, das herabkommt und dem Herrn anhängt. Aber der Prophet verkündigt offenbar und deutlich: Es umgibt mich mit Lüge Ephraim und Israel; darum dass Jerobeam, der Sohn Nebats, offenbar sie verführt hat durch das Kalb; und Juda durch Falschheit, darum dass sie in Falschheit und im Verborgenen Götzen verehrten; da er wiederum ihre Unreinigkeit dem Hesekiel zeigte, und über sie Hosea predigte, da er sie Hurenweib und Ehebrecherin nannte; denn er sagt von der Gemeinde Israel ⁵⁾, dass sie ihre Hurerei wegthun solle von ihrem Angesicht; und von der Gemeinde des Hauses Juda spricht er, dass sie die Ehebrecherei von ihren Brüsten thun solle. Und damit du wissest, dass der Prophet über beide Gemeinden redet und sie Hure und Ehebrecherin nennt, so beachte, dass er nach dem Worte so fortfährt: Wenn sie ihre Hurerei von ihrem Antlitze nicht abthut und ihren Ehebruch von ihren Brüsten, so werde ich sie nackt ausziehen und will sie lassen wie an dem Tag, da sie geboren ist, und wie an dem Tag, da sie aus Aegyptenland auszog ⁶⁾. Und es sind ihre beiden Gemeinden, die eine die Gemeinde Israels, die andere die Gemeinde Judas; die Gemeinde Israels ist das Hurenweib, die Gemeinde Judas ist die Ehebrecherin, und das Volk aus den Heiden ist das heilige und gläubige Volk, das herabkommt und dem Herrn

1) Jerem. 6, 20. — 2) Vgl. Hosea 5, 7. — 3) Jes. 29, 13. — 4) Hosea 11, 12. — 5) Hosea 2, 2. — 6) Hosea 2, 2. 15.

anhangt. Und warum anders sagt er „es kommt herab“, als weil sie von ihrem Hochmuth herabkommen. Denn Hesekiel nennt sie weiter Ohola und Oholiba. und die beiden Gemeinden nennt er die beiden Reben des Weinstocks, die das Feuer verzehrt hat¹⁾. Und David wiederum verkündigt und spricht über die Völker²⁾: Der Herr zählt in der Schrift die Völker; und über die Kinder Israel weissagt er und spricht³⁾: Sie werden von deinem Buch des Lebens ausgetilgt werden, und unter deine Gerechten werden sie nicht geschrieben werden.

Wisse aber, mein Lieber, dass die Kinder Israel geschrieben sind in dem Buch des Heiligen. Wie Mose spricht vor seinem Gott⁴⁾: Entweder vergib die Sünde diesem Volk, oder vertilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast. Und er spricht: Wer gegen mich sündigt, den werde ich von meinem Buch vertilgen. Und da sie sündigten, sprach David über sie⁵⁾: Sie werden vertilgt werden von deinem Buch des Lebens, und unter deine Gerechten werden sie nicht geschrieben werden. Und über die Völker spricht er⁶⁾: Der Herr wird zählen in der Schrift die Völker. Die Völker waren nämlich nicht gezeichnet in das Buch und die Schrift. Und siehe, mein Lieber, dass die Berufung der Völker beschlossen war vor der Berufung des Volkes. Denn immer und immer wieder sündigten sie in der Wüste. Er sprach nämlich zu Mose⁷⁾: Lass mich dieses Volk vertilgen, und ich will dich zu einem Volke machen, das grösser und erhabener ist als sie. Und weil die Zeit der Völker noch nicht gekommen war, und ein Anderer ihr Erlöser war, war Mose nicht überzeugt, dass ein Erlöser und Lehrer für das (Christen-)Volk aus den Heiden kommen würde, welches grösser und erhabener ist als das Volk Israel. Denn diese grosse und reiche Ehre gebührt es sich dem Sohn Gottes beizulegen, wie Jesaia sagt⁸⁾: Das ist viel zu gering, dass du mein Knecht seist und den Schössling Jakobs herstellst und den Stamm Israels aufrichtest, sondern ich habe dich zum Licht für die Völker gemacht, dass du seist⁹⁾ mein Heil bis an die Enden der Erde. Und wiederum verkündigt Jesaia über die Völker⁵⁾: Höret mich, ihr Völker, und merket auf mich, ihr Nationen, denn das Gesetz geht von mir aus und mein Recht ist das Licht

1) Ezech. 19. 12. — 2) Ps. 87. 6. — 3) Ps. 69. 28. — 4) Exod. 32. 33. — 5) Exod. 32. 10. — 6) Jes. 49. 6. — 7) B: dass du zeigest mein Heil. — 8) Jes. 51. 4.

für die Völker. Und David spricht¹⁾: Fremde Kinder werden mich mit ihren Ohren hören, und diese fremden Kinder werden zurückgehalten und lahm gemacht von ihren Wegen. Die Völker nämlich hörten und wurden lahm gemacht von den Wegen der Verehrung der Bilder und Götzen. Und wenn sie sagen werden, uns hat er fremde Kinder genannt, (so wisse) diese werden nicht fremde genannt, sondern Kinder und Erben. Wie Jesaia sagt²⁾: Ich habe Kinder gross gezogen und herangezogen, und sie sind von mir abgefallen. Und der Prophet spricht³⁾: Von Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen. Und zu Mose spricht der Heilige⁴⁾: Sprich zu Pharao: Lasse meinen Sohn, dass er mir diene. Und wiederum sagt er⁵⁾: Mein erstgeborener Sohn ist Israel.

§ 3. Nein, es sind die Völker, die auf Gott hören und lahm gemacht und zurückgehalten werden von den Wegen ihrer Sünden. Und wiederum sagt Jesaia⁶⁾: Du wirst die Völker rufen, die dich nicht kennen, und die Völker, die dich nicht kennen, werden zu dir kommen und sich bekehren. Und wiederum sagt Jesaia⁷⁾: Höret, ihr Völker, was ich thue, und erkennt, ihr Fernen⁸⁾, meine Kraft. Und über die Gemeinde und die Versammlung der Völker sagt David⁹⁾: Gedenke deiner Gemeinde, die du von Anfang an erworben hast. Und wiederum sagt David¹⁰⁾: Preiset den Herrn, alle Völker, und seinen Namen mögen rühmen die Nationen. Und wiederum sagt er¹¹⁾: Dem Herrn gehört das Reich, und er ist der Fürst über die Völker. Und wiederum sagt der Prophet¹²⁾: In den letzten Tagen will ich meinen Geist ausgiessen über alles Fleisch, und sie werden weissagen. Und niemand wird seinen Mitbürger lehren und auch nicht seinen Bruder, und wird sprechen, erkenne unseren Herrn, denn alle werden mich kennen von ihrer Jugend bis zu ihrem Alter. Und über die Kinder Israel sagt er¹³⁾: Ich werde einen Hunger in das Land senden, nicht einen Hunger nach Brot und nicht einen Durst nach Wasser, sondern (einen Hunger) zu hören das Wort des Herrn. Und sie werden kommen vom Abend bis zum Morgen und vom Mittag bis zur Mitternacht, zu suchen das Wort

1) Ps. 18, 45. 46. — 2) Jes. 1, 2. — 3) Hos. 11, 1. — 4) Exod. 4, 23. — 5) Exod. 4, 22. — 6) Jes. 55, 5. A: Du wirst die Völker rufen, die du nicht kennst, und Völker, die dich nicht kennen etc. — 7) Jes. 33, 13. — 8) A: und erkennt ihr Nahen. — 9) Ps. 74, 2. — 10) Ps. 117, 1. — 11) Ps. 22, 28. — 12) Joel 2, 28; Jerem. 31, 34. — 13) Amos 8, 11. 12.

des Herrn, und sie werden es nicht finden, denn es ist von ihnen gewichen. Mose schrieb zuvor über sie¹⁾: Wenn dir viel Böses begegnen wird am Ende der Tage, wirst du sprechen: Dieses Böse trifft mich, weil Gott nicht in meiner Mitte ist. Wie sie gesprochen haben in den Tagen Hesekiels²⁾: Der Herr hat das Land verlassen; und: Der Herr sieht nicht mehr nach uns. Und Jesaia sagt über sie³⁾: Eure Schulden trennen euch von eurem Gott, und eure Sünden halten das Gute von euch zurück. Und wiederum spricht er⁴⁾: Ihr werdet in meine Ohren mit lauter Stimme rufen, und ich will euch nicht erhören. Und über das Volk aus den Völkern spricht David⁵⁾: Alle ihr Völker, klatschet in die Hände und preiset Gott mit Lobgesang. Und wiederum sagt er⁶⁾: Höret dieses, alle ihr Völker, und merket auf, alle, die ihr auf Erden wohnet.

§ 4. Und auch von Alters her wurde jeder, der Gott gefiel unter den Völkern, mehr gerechtfertigt denn Israel. Jethron, der Priester aus den Völkern, wurde gesegnet, er und sein Same, und er machte seine Wohnung stark und baute sein Nest auf Felsen⁷⁾. Und den Gibeonitern aus den unreinen Völkern gab Josua die rechte Hand, und sie traten ein und wurden bekleidet mit dem Erbe des Herrn, und sie wurden Holz- und Wasserträger für die Versammlung und den Altar des Herrn⁸⁾. Und da Saul sie zu tödten suchte, wurde der Himmel für den Regen verschlossen, bis die Söhne Sauls getödtet waren, und alsdann wandte sich der Herr zu dem Lande und segnete sein Erbe. Und Rahab, das Hurenweib, das die Kundschafter aufnahm, empfing ein Erbe in Israel, sie und das Haus ihres Vaters. Und Obed Edom von Gath im Philisterland, in dessen Haus die Bundeslade des Herrn kam und bei dem sie mehr als von ganz Israel geehrt wurde, wurde von dem Herrn gesegnet mit seinem Hause. Und Ithai, der Gethiter, speiste David zur Zeit seiner Verfolgung, und sein und seines Samens Name wurde geehrt. Und Ebedmelech, der Kuschite, ein gläubiger Mann, holte Jeremia aus der Grube, da die Kinder Israels, seines Volkes, ihn gefangen hielten. Das ist der Sinn des mosaischen Wortes über sie⁹⁾: Der Fremdling, der bei dir ist, wird dich überragen, und du wirst hinabsteigen. Sie

1) Deut. 31, 17. — 2) Ezech. 8, 12. — 3) Jes. 59, 2. — 4) Ezech. 8, 18. — 5) Ps. 47, 1. — 6) Ps. 49, 1. — 7) Vgl. Num. 24, 21. — 8) Vgl. Josua 9, 27. — 9) Deut. 28, 43.

nahmen Jeremia gefangen und führten ihn in die unterste Grube, und Ebedmelech, der Fremdling aus Aethiopien, holte Jeremia aus der Grube. Und Ruth, die Moabitin aus dem vom Zorne bedrohten Volke, kam und wurde unter das Volk Israel gemischt. und von ihrem Samen erhob sich die Regierung der Könige, aus welchen der Erlöser unter den Völkern geboren wurde. Und Uria, der Chetiter, von dem unreinen Volk, war Oberster unter den Männern Davids. Und weil David ihn mit List tödtete im Krieg gegen die Kinder Ammons und sein Weib beehrte und sie nahm, empfing David den Urtheilsspruch, dass das Schwert von seinem Hause nicht weichen solle ewiglich ¹⁾.

§ 5. Und wiederum sagt Jesaia über unseren Erlöser ²⁾: Ich habe dich zum Bund für das Volk gemacht und zum Licht für die Völker. Wie anders wurde er nun zum Bund für das Volk, als dadurch, dass, seit das Licht und der Erlöser der Völker kam, seit dieser Zeit Israel von der Verehrung der Götzen zurückgehalten wurde, und Er so für sie der wahre Bund wurde. Darüber sagt Mose ³⁾: Ich will euch erzürnen durch ein Volk, das kein Volk ist, und durch ein thörichtes Volk will ich euch erregen. Sie sind eifersüchtig gegen uns und unseretwegen verehren sie die Götzen nicht, damit sie von uns nicht geschmäht werden. Denn wir haben die Götzen verlassen und haben Lüge genannt, was unsere Väter uns hinterlassen haben. Und sie zürnen, und ihr Herz ist gebrochen darüber, dass wir hereingekommen und Erben geworden sind an ihrer Stelle. Denn für sie war dies der Bund, dass sie nicht andere Götter anbeten sollten. Wenn sie ihm auch nicht angenommen haben, so hat er sie doch gegen uns eifersüchtig gemacht. Und für uns ist er das Licht und das Leben, wie er verkündigt und spricht, indem er lehrt ⁴⁾: Ich bin das Licht der Welt. Und wiederum sagt er ⁵⁾: Glaubet, so lange das Licht bei euch ist, bevor euch die Finsterniss überfällt. Und wiederum sagt er ⁶⁾: Wandelt im Licht, damit ihr Kinder des Lichts genannt werdet. Und wiederum sagt er über ihn ⁷⁾: Das Licht leuchtete in der Finsterniss. Das ist der Bund, der für die Ewigkeit ist, und das Licht, das da erleuchtet alle Völker und sie lahm macht und sie zurück hält von den verkehrten Wegen: wie geschrieben steht ⁸⁾:

1) 2. Sam. 12, 10. — 2) Jes. 42, 6. — 3) Deut. 32, 21. — 4) Joh. 8, 12. — 5) Joh. 12, 35, 36. — 6) A: Glaubet an das Licht, damit ihr Kinder des Lichtes seid. — 7) Joh. 1, 5. — 8) Jes. 40, 4, 5; Luc. 3, 5, 6.

Die Unterweisung, die von Christus zeigt, dass er Gottes Sohn ist¹⁾.

Zusammenstellung der Worte gegen die Juden, die da lästern über das (Christen)volk aus den Völkern. Denn also sprechen sie: Ihr

1) Durch diese Homilie findet eine neue Bestätigung, was Harnack in seiner Dogmengeschichte (S. 82 f. 133) über den Gebrauch des göttlichen Namens in den ersten christl. Jahrhunderten sagt. Vgl. Luthardt im Theolog. Litteraturblatt 1886 Nr. 14. Besonders ist die Bezeichnung der Könige als Götter in den morgenländischen Staaten allgemein gewesen. In einem grossem Relief unter den Königsgräbern von Naqsch-i-Rustam ist der Triumph des ersten Königs des neupersischen Reiches über Artaban und seinen Bruder Vologeses abgebildet. Ardeschir zu Pferd nimmt von Ahuramazda, der gleichfalls beritten ist, den Ring der Herrschaft entgegen. Die Inschriften auf dem Bug der Rosse sind in sogenannter West- oder Chaldäo-pahlawischer Schrift, in griechischer Sprache und in östlicher oder sasanischer Pahlawi-Schrift verfasst. Sie besagen: „Dies ist das Bild des mazdajasnischen (Ahuramazda verehrenden) Gottes Artaschato, Königs der Könige von Airan, himmlischen Sprösslings der Götter, Sohn des Gottes Papak, des Königs“; auf dem Ross des Gottes steht: „Dies ist das Bild des Gottes Ahuramazda“.

Die Bezeichnung des Königs als Gott entspricht der orientalischen Idee von der Erhabenheit des Monarchen und findet sich nicht nur in Aegypten, sondern auch stellenweise auf den Münzen der Parther (nach seleucidischem Vorgang Theos, Theopator). Den Sasaniden schwebte aber wohl die Vergöttlichung der römischen Cäsaren vor, wie einige Kunstwerke aus ihrer Zeit zeigen, auf welchen der Raub des Ganymedes durch den Adler d. h. die Erhebung des Königs zu den Unsterblichen, die Apotheose dargestellt ist. Der Adler wird auch durch einen Cherub ersetzt, auf welchem der König reitet.

Eine ähnliche Triumphscene ist in den Ruinen von Gur oder Firuzabad erhalten. Dr. Ferdinand Justi, Geschichte der orientalischen Völker im Alterthum S. 454 f. Arnet, Monumente des k. k. Münz- und Antikensabinetts in Wien 1850, Taf. 28. 32. J. Lessing, Jahrb. d. Preuss. Kunstsamml. I. 1850. 120. Flandin et Coste Pl. 44. Gesenius, Comm. zu Jesajas I, 387.

verehret und dienet einem geborenen Mann, und einem gekreuzigten Menschensohn: und ihr nennet einen Menschensohn Gott. Und während Gott keinen Sohn hat, sprecht ihr über ihm: Dieser gekreuzigte Jesus ist der Sohn Gottes. Und sie geben die Erklärung, dass Gott spreche¹⁾: Ich bin Gott und kein anderer ausser mir; und wiederum spreche er²⁾: Du sollst keinen anderen Gott anbeten. Also stellet ihr euch, (sagen sie,) gegen Gott und nennet einen Menschensohn Gott.

§ 2. Darüber aber, mein Lieber, will ich, so gut ich kann und meine Schwachheit vermag, dich belehren, dass, wenn wir ihnen auch zugeben, dass er ein Menschensohn ist, und wenn wir ihn auch ehren und nennen als Gott und Herrn, wir ihn doch nicht absonderlich benennen, und ihm keinen absonderlichen Namen beilegen, dessen diese sich nicht bedienen. Das aber steht für uns fest, dass Jesus, unser Herr, Gott ist, der Sohn Gottes, und König, der Sohn des Königs, Licht vom Licht, Sohn, Berather und Führer und Weg und Erlöser und Hirte und Sammler und Thür und Perle und Leuchte, und mit vielen Namen genannt wird. Wir wollen aber jetzt alle lassen und von ihm zeigen, dass er Gottes Sohn ist, und dass er Gott ist, der von Gott gekommen ist.

§ 3. Der ehrwürdige Name der Gottheit wird auch gerechten Menschen beigelegt, und sie sind würdig mit demselben genannt zu werden, und die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hat, nennt er meine Kinder und Freunde. Mose, seinen Freund und Geliebten, nennt er, da er ihn auserwählt und ihn zum Haupt und Lehrer und Priester seines Volkes macht, Gott. Denn er spricht zu ihm³⁾: Ich habe dich zu einem Gott gemacht für Pharao; und er gab seinen Priester ihm zum Propheten (Sprecher): Und dein Bruder Aaron soll für dich mit Pharao sprechen: und du sollst für ihn ein Gott sein, und er soll für dich der Dolmetscher sein. Und nicht allein für Pharao, der böse war, sondern auch für Aaron, den heiligen Priester, machte er Mose zum Gott. Höre weiter darüber, dass wir ihn Gottes Sohn nennen, sie aber sagen: „Während Gott doch keinen Sohn hat, macht ihr diesen gekreuzigten Jesus zum erstgeborenen Sohn Gottes“, folgendes Israel nennt Gott: „mein erstgeborner Sohn“, da er zu Pharao sandte und durch Mose zu ihm sprach⁴⁾: Israel ist mein erst-

1) Deut. 32, 39. — 2) Exod. 34, 14. — 3) Exod. 7, 1. 2; 4, 16. — 4) Exod. 4, 22. 23.

geborener Sohn. Ich sage dir: Lasse meinen Sohn, und er soll mir dienen, und wenn du ihn nicht (ziehen) lassen willst, siehe, so tödte ich deinen erstgeborenen Sohn. Und auch durch den Propheten legt er, indem er ihnen Vorwürfe macht, Zeugniß ab und spricht zu dem Volk ¹⁾: Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen. Wie ich sie gerufen hatte, so sind sie gegangen. Und sie haben Baal verehrt und den Götzen geräuchert. Und Jesaia sagt über sie ²⁾: Ich habe Kinder gross gezogen und herangezogen, und sie sind von mir abgefallen. Und wiederum steht geschrieben ³⁾: Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes; und über Salomon sagt er ⁴⁾: Er wird mein Sohn sein, und ich werde sein Vater sein. Und auch wir nennen diesen Christum den Sohn Gottes, durch den wir Gott erkennen, wie er Israel „mein erstgeborener Sohn“ genannt hat, und wie er über Salomon spricht, er soll mein Sohn sein. Und wir nennen ihn Gott, wie er Mose mit seinem eigenen Namen genannt hat. Und auch David sagt über sie: Ich habe gesagt ⁵⁾: Ihr seid Götter, und Kinder des Höchsten seid ihr alle. Und da sie sich nicht gut betrogen, sprach er noch über sie: Ihr werdet wie Menschenkinder sterben, und wie einer von den Fürsten werdet ihr fallen. Denn der Name der Gottheit wird zu grosser Ehre in der Welt gegeben, und an wem Gott sein Wohlgefallen hat, dem legt er ihn bei. Uebrigens aber sind die Namen Gottes zahlreich und ehrwürdig, wie er seine Namen Mose gegeben hat und zu ihm gesprochen ⁶⁾: Ich bin der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs: das ist mein Name ewiglich, und das ist mein Gedächtniß für alle Geschlechter. Und er nennt seinen Namen: Ehjeh Ascher Ehjeh und El Schadai und Adonai Zebaoth. Mit diesen Namen wird Gott genannt. Und wenn der Name der Gottheit auch gross und ehrwürdig ist, so verweigert er ihn doch auch nicht den Gerechten, und wenn er auch der grosse König ist, so legt er doch seinen grossen und ehrwürdigen Königsnamen ohne Neid den Menschenkindern bei, die doch seine Geschöpfe sind.

§ 4. Nebukadnezar, den gottlosen König, nämlich nennt Gott durch den Mund seines Propheten König der Könige. Jeremia sagt nämlich ⁷⁾: Jedes Volk und Reich, das seinen Nacken

1) Hos. 11, 1. 2. — 2) Jes. 1, 2. — 3) Deut. 14, 1. — 4) 2. Sam. 7, 14; 1. Chron. 22, 10. — 5) Ps. 82, 6. 7. — 6) Exod. 3, 5. — 7) Jerem. 27, 6. 8.

nicht unter das Joch Nebukadnezars, des Königs der Könige, meines Knechts, beugen will, solches Volk will ich mit Hunger und Schwert und Pestilenz heimsuchen. Und während er der oberste König ist, verweigert er den Königsnamen nicht den Menschenkindern. Und während er der grosse Gott ist, verweigert er den Gottesnamen nicht den Fleischgeborenen, und während ihm alle Vaterschaft gehört, so nennt er doch auch die Menschenkinder Väter; denn er spricht zu der Gemeinde¹⁾: Anstatt deiner Väter werden deine Söhne sein. Und während ihm die Herrschaft gehört, so gibt er doch den Menschenkindern die Herrschaft über einander: und während ihm die Prostration als Verehrung zukommt, so gibt er doch zu, dass die Menschen durch dieselbe sich in der Welt unter einander ehren. Denn wenn auch jemand sich vor Sündern und Gottlosen niederwirft und vor solchen, die gegen seine Gnade ungläubig sind, so wird er doch nicht von Gott beschuldigt. Und über die Prostration gebietet er (doch) seinem Volk²⁾: Du sollst nicht vor der Sonne niederfallen und nicht vor dem Monde und nicht vor dem Heere des Himmels. und auch vor allen Geschöpfen, die auf Erden sind, sollt ihr nicht begehren niederzufallen. Und siehe die Güte und Barmherzigkeit unseres guten Schöpfers, der den Menschen nicht verweigert den Gottesnamen, und den Namen der Prostration, und den Königsnamen, und den Herrschernamen. Denn er ist der Vater der Geschöpfe, die auf der Welt sind, und unter allen seinen Geschöpfen hat er am meisten geehrt und erhöht und herrlich gemacht die Menschen. Denn mit seinen heiligen Händen hat er sie gebildet, und von seinem Geist hat er in sie geblasen, und ihre Wohnung war er von Anfang an, und in ihnen wohnt er. und in ihnen wandelt er. Denn er sprach durch den Propheten³⁾: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln. Und wiederum spricht auch der Prophet Jeremia⁴⁾: Ihr seid der Tempel des Herrn, wenn ihr eure Wege und Werke gut machet. Und zuvor sprach David⁵⁾: Herr, du bist unsere Wohnung für und für; ehe denn die Berge empfangen wurden, und ehe die Erde kreisste⁶⁾, und ehe der Erdkreis gegründet wurde, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und wie verstehest du das? Der eine Prophet sagt: Herr, du

1) Ps. 45, 16. — 2) Deut. 4, 19. — 3) Vgl. 2. Cor. 6, 16. — 4) Jerem. 7, 4. 5. — 5) Ps. 90, 1. 2. — 6) od. in Geburtswehen lag.

bist unsere Wohnung, und der andere sagt: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln? Zuerst war er unsere Wohnung, und darnach wohnte und wandelte er in uns. Und für die Weisen ist beides gewiss und leicht (zu verstehen). Denn David sagt: Herr, du bist unsere Wohnung für und für, ehe denn die Berge empfangen wurden, und ehe die Erde kreisste, und ehe der Erdkreis gegründet wurde.

§ 5. Du weisst, mein Lieber, dass alle Geschöpfe in der Höhe und in der Tiefe zuerst geschaffen sind und zuletzt von allen der Mensch. Denn da Gott gedachte die Welt zu schaffen mit allem ihren Schmuck, empfing und bildete er in seinem Geiste zuerst den Menschen. Und nachdem der Mensch empfangen war in seinen Gedanken, alsdann empfing er die Geschöpfe. Wie er sagt: Ehe denn die Berge empfangen wurden, und die Erde in der Geburt kreisste. Denn der Mensch ist das älteste und erste von allen Geschöpfen nach der Empfängniss, aber nach der Geburt sind die Geschöpfe älter und früher, denn Adam. Adam wurde empfangen und wohnte in den Gedanken Gottes. Und während er durch die Empfängniss in seiner Seele eingeschlossen war, schuf Er durch das Wort seines Mundes alle Geschöpfe. Und da er die Welt vollendet und geschmückt hatte, dass nichts darin fehlte, da erzeugte er Adam aus seinen Gedanken und bildete ihn mit seinen Händen zu dem Menschenkinde. Und Adam sah die Welt, da sie gegründet war. Und er setzte ihn über Alles, das er gemacht hatte; wie ein Mann, der etwa einen Sohn hat und ihm Hochzeit machen will, ihm ein Weib verlobt und ihm ein Haus baut und bereitet und schmückt alles, was seinem Sohn nöthig ist; und alsdann die Hochzeit macht und seinen Sohn über sein Haus setzt. Und nach der Empfängniss Adams erzeugte er ihn und setzte ihn zum Herrn über seine ganze Schöpfung. Hierüber sagt der Prophet: Du, Herr, bist unsere Wohnung für und für: ehe denn die Berge empfangen wurden, und ehe die Erde kreisste, und ehe der Erdkreis gegründet wurde, bist du, Herr, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Damit nicht jemand glaubt, Gott sei ein anderer, der frühere und der spätere, sagt er „von Ewigkeit zu Ewigkeit“. Wie Jesaia sagt¹⁾: Ich bin der erste und bin der letzte.

1) Jesaia 41, 4.

Und nachdem Gott Adam erzeugt hatte aus seinen Gedanken, bildete er ihn und blies ihm von seinem Geist ein und gab ihm die Erkenntniß der Unterscheidung, dass er unterscheide Gutes von Bösem, und dass er erkenne, dass Gott ihn gemacht hat. Und indem er seinen Schöpfer erkannte, ward Gott gebildet und empfangen in den Gedanken des Menschen, und er ward ein Tempel für Gott, [1] seinen Schöpfer. Wie geschrieben steht 2): Ihr seid ein Tempel Gottes]; und er sprach: Ich will in ihnen wohnen und unter ihnen wandeln. Uebrigens aber wird Gott in den Menschen, die ihren Schöpfer nicht erkennen, nicht gebildet, und er wohnt nicht in ihnen, und er wird nicht empfangen in ihren Gedanken, sondern sie sind wie das Vieh gerechnet vor ihm, und wie die übrigen Geschöpfe.

Hierdurch werden die Hartnäckigen überzeugt werden, dass das nichts Absonderliches ist, wenn wir Christum den Sohn Gottes nennen. Siehe, alle Menschen hat er empfangen und erzeugt aus seinen Gedanken; und werden überführt werden, dass auch der Gottesname auf ihm ruht, da er [Gott] auch seinen Gerechten den Namen Gottes beilegt.

§ 6. Wenn wir nun vor Jesu niederfallen, durch welchen wir Gott erkannt haben, so mögen die sich schämen, die auch vor den gottlosen Gewalthabern, welche aus den unreinen Heiden sind, sich niederwerfen und niederfallen und sie verehren. Und doch gereicht dies ihnen nicht zum Tadel, weil Gott diese Ehre und Prostration den Menschen gegeben hat, damit sie sich damit unter einander ehren sollten und auch diejenigen, die mehr und ehrwürdiger sind als sie. Denn wenn sie vor den Gottlosen niederfallen und sie ehren mit dem Namen der Prostration und sogar diejenigen, die in ihrer Ruchlosigkeit auch den Namen Gottes verleugnen, verehren, vor ihnen aber nicht gleich wie vor ihrem Schöpfer sich prosternieren, und das für sie nicht Sünde ist? Wieviel mehr ziemt es uns, dass wir vor Jesu uns niederwerfen und ihn verehren, der unsere harten Seelen bekehrt hat von allen Prostrationen des eitlen Heidenthums und uns kund gethan hat, dass wir vor dem einen Gott, unserem Vater und Schöpfer, uns niederwerfen, ihm dienen und gehorchen sollen. Und sie sollen wissen, dass die Könige der Welt sich selbst Götter nennen,

1) [] fehlt in B. — 2) 2. Cor. 6, 16.

mit dem Namen des grossen Gottes¹⁾ und sie dabei Ungläubige und Gottesleugner sind; und sie fallen doch nieder und werfen sich doch nieder vor ihnen und dienen ihnen und ehren sie wie die Bilder und Götzen, ohne dass sie das Gesetz irgendwann anklagt, und ohne dass es Sünde ist. Wie auch Daniel Nebukadnezar geehrt hat, den Ungläubigen und Gottesleugner, und keine Schuld auf sich lud. Und Joseph warf sich vor Pharao nieder, und es steht nicht geschrieben, dass es ihm Sünde war. Uns aber ist es gewiss, dass Jesus Gott ist, der Sohn Gottes, und dass wir durch ihn seinen Vater erkennen, und dass er uns von allen Prostrationen zurückhält. Nun haben wir nichts, um zu vergelten dem, der dieses für uns geduldet hat; aber durch die Prostration wollen wir ihm Verehrung darbringen für seine Qual, (die er) um unsertwillen (getragen hat).

§ 7. Weiter müssen wir zeigen, dass dieser Jesus zuvor verheissen war von Alters her durch die Propheten und Sohn Gottes genannt wurde. David spricht²⁾: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Wiederum spricht er³⁾: Im Schmucke des Heiligthums von Mutterleib an habe ich dich von Alters her als Knabe gezeugt. Und Jesaia spricht⁴⁾: Uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und seine Herrschaft ist auf seiner Schulter; und sein Name wird genannt: Wunderbar und Berather, und starker Gott der Aeonen, und Friedefürst, dass seine Herrschaft gross sei und seines Friedens kein Ende. Nun sage mir, weiser Lehrer von Israel: Wer ist das, der geboren werden sollte, und dessen Name genannt wird: Kind, und Sohn, und Wunderbar, und Berather, und starker Gott der Aeonen, und Friedefürst, dass seine Herrschaft gross sei, und von dessen Frieden er sagt, dass er kein Ende habe? Wenn wir nämlich den Messias den Sohn Gottes nennen, so lehrt uns das David; und dass wir ihn Gott nennen, das haben wir von Jesaia gehört. Und dass seine Herrschaft auf seine Schulter gegeben ist, das ist, dass er trägt sein Kreuz und herausgeht aus Jerusalem. Und dass er als Kind geboren ist, sagt uns noch einmal Jesaia⁵⁾:

1) A: „Gottes des Vaters“. — 2) Ps. 2, 7. — 3) Ps. 110, 3. — 4) Jes. 9, 6, 7.

5) Jes. 7, 14. Mt. 1, 23. Apher. hat hier nicht wie der hebräische Text = נַעֲמָנָה, „junges mannbares Weib“, sondern mit Pesch. LXX (παρθένος) und Mt. 1, 23 ἡ ἁγία, „Jungfrau“.

Siehe. eine Jungfrau wird schwanger werden und gebären, und sein Name wird Immanuel genannt werden, das ist: Unser Gott ist mit uns.

§ 5. Und wenn du (Jude) sprechen wirst, der Messias sei noch nicht gekommen, so will ich dir auch dieses zu lesen geben. Denn es steht geschrieben¹⁾, dass, wenn er kommt, die Heiden auf ihn hoffen werden. Siehe, ich habe von den Heiden gehört, der Messias sei gekommen, und so hätte ich also zuvor an ihn geglaubt, ehe er gekommen wäre, und würde durch ihn den Gott Israels verehren. Er wird doch nicht, wenn er kommt, mich überführen, dass ich, bevor er gekommen war, an ihn geglaubt habe? Uebrigens aber, du Thor, lassen dich die Propheten nicht sprechen, dass der Messias noch nicht gekommen sei. Denn Daniel überführt dich und spricht²⁾: Nach zweiundsechzig Wochen wird der Messias kommen und getödtet werden. Und bei seinem Kommen wird die Stadt des Heiligthums zerstört werden, und ihr Ende wird sein in der Fluth. Und bis die festgesetzten Zeiten vollendet sind, wird sie in Verwüstung bleiben. Du (Jude) nämlich erwartest und hoffst, dass bei dem Kommen des Messias Israel aus allen Orten gesammelt werde, und Jerusalem gebaut werde und bewohnt sei. Und Daniel bezeugt, dass, wenn des Messias kommt und getödtet wird, Jerusalem zerstört werde und in der Verwüstung bleibe, bis zur Vollendung der festgesetzten Zeiten in Ewigkeit. Und über das Leiden Christi spricht David³⁾: Sie durchbohrten meine Hände und meine Füße, und alle meine Gebeine heulten; sie (aber) schauen und blicken nach mir, und sie theilen meine Kleider unter sich, und über meinen Rock werfen sie das Loos. Und Jesaia spricht⁴⁾: Siehe, mein Knecht wird erkannt und offenbart und erhöht werden, dass sich viele über ihn erstaunen werden. Seine Gestalt ist hässlicher denn die eines Mannes, und sein Angesicht denn das der Menschenkinder. Und er spricht: Er wird die vielen Völker reinigen, und Könige werden sich über ihn wundern. Und er spricht in demselben Kapitel⁵⁾: Er steigt vor ihm auf wie ein Reis, und wie eine Wurzel aus dürrer Erde. Und er sagt am Ende des Kapitels⁶⁾: Er ist um unserer Sünde willen getödtet und um unserer Missethat willen gedemüthigt. Die Strafe unseres Friedens liegt auf ihm und durch

1) Gen. 49, 10. — 2) Dan. 9, 26. 27. — 3) Ps. 22, 16—18. — 4) Jes. 52, 13—15. — 5) Jes. 53, 2. — 6) Jes. 53, 5.

seine Wunden sind wir geheilt. Durch welche Wunden sind die Menschenkinder geheilt? David wurde nicht getödtet, denn er starb in einem guten Alter, und er wurde in Bethlehem begraben. Und wenn man es auf Saul beziehen wollte — Saul ist nämlich auf den Bergen Gilboa gestorben, im Krieg der Philister — und sagte, dass sie seine Hände und Füße durchgruben, da sie seinen Leib auf die Mauer von Bethjaschan hängten. (so wisse), bei Saul ist nicht die Erfüllung: denn da die Glieder Sauls durchbohrt wurden, merkten seine Gebeine nichts von dem Leide, weil er gestorben war, und nachdem Saul gestorben war, hingen sie seinen Leib und diejenigen seiner Söhne auf die Mauer von Bethjaschan. Und wenn David gesprochen hat¹⁾: Sie durchbohren meine Hände und meine Füße, und es heulen alle meine Gebeine: so fährt er nach diesem Worte fort: Gott bleibe zu meiner Hilfe und befreie meine Seele von dem Schwert. Christus nämlich wurde von dem Schwerte befreit, und er stieg herauf aus der Unterwelt, und ward lebendig und stand nach drei Tagen auf; und Gott blieb zu seiner Hilfe. Und Saul aber rief zu dem Herrn, und dieser erhörte ihn nicht, und er fragte durch die Propheten, und es ward ihm keine Antwort gegeben. Und er verhüllte sich und fragte durch die Zauberer, und er erfuhr es, und ward von den Philistern besiegt und tödtete sich selbst mit seinem Schwert, da er sah, dass er im Krieg besiegt wurde. Und David spricht in demselben Kapitel²⁾: Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkündigen und in der Gemeinde dich preisen. Wie kann sich dieses an Saul erfüllen? Und wiederum spricht David³⁾: Du gibst nicht zu, dass dein Heiliger den Untergang sehe. Uebrigens aber hat sich dies Alles erfüllt in Christo, da er zu ihnen kam, und sie ihn nicht aufnahmen, und sie ihn richteten um Sünde willen und auf falsches Zeugniß, und er ans Holz gehängt wurde von ihren Händen, und sie seine Hände und Füße mit Nägeln durchbohrten, die sie in ihn hineinbohrten, und alle seine Gebeine heulten. Und an diesem Tag geschah das grosse Wunder, dass das Licht finster ward in der Mitte des Tags, wie Sacharia geweissagt hatte und gesprochen⁴⁾: Ein Tag wird dem Herrn bekannt sein, da weder Tag noch Nacht ist, und zur Zeit des Abends wird Licht sein. Welches ist nun der

1) Ps. 22, 16. 17. 19. 20. — 2) Ps. 22, 22. — 3) Ps. 16, 10. — 4) Sachar. 14, 7.

Tag, der ausgezeichnet ist durch das Wunder, der weder Tag noch Nacht ist, und der zur Abendzeit Licht wird, anders als der Tag, da sie ihn kreuzigten. da es Finsterniss ward um die Mitte des Tags, und um die Abendzeit Licht? Und wiederum sagt er ¹⁾: An diesem Tag wird Kälte und Eis sein; wie du weisst, dass an dem Tag, da sie ihn kreuzigten, Kälte war, und sie ein Feuer anmachten, dass sie sich wärmten, da Simon kam und sich zu ihnen stellte. Und wiederum spricht er ²⁾: Eine Lanze wird sich aufmachen gegen den Hirten und gegen die Schafe, meine Freunde, und wird den Hirten schlagen und die Schafe seiner Heerde werden zerstreut werden, und ich will meine Hand zu den Obersten ³⁾ wenden. Und David spricht wiederum über sein Leiden ⁴⁾: Sie gaben mir als meine Speise Galle, und für meinen Durst gaben sie mir Essig zu trinken. Wiederum spricht er in demselben Kapitel: Den du geschlagen hast, verfolgen sie, und sie vermehren den Schmerz des Getödteten. Denn sie fügten ihm noch vieles hinzu, was nicht über ihn geschrieben ist, Flüche und Lästereien. solche, dass auch die Schrift sie nicht mittheilen kann, denn abscheulich waren ihre Lästereien. Uebrigens aber wollte der Herr ihn erniedrigen und plagen; und er wurde getödtet wegen unserer Sünden und gedemüthigt wegen unserer Missethaten, und die Sünde wurde auf seine Seele gelegt. Wir beten diese Liebe an und beugen das Knie vor der Majestät seines Vaters, der unsere Anbetung zu ihm gekehret hat. Wir nennen ihn Gott, wie Mose, und Erstgeborenen und Sohn wie Israel, und Jesus wie Josua ⁵⁾, den Sohn Nuns, und Priester wie Aaron, und König wie David, und einen grossen Propheten wie alle Propheten, und Hirten wie die Hirten, die Israel weideten und leiteten. Und uns nannte er Kinder, wie er spricht ⁶⁾: Fremde Kinder werden mich hören. Und er macht uns zu seinen Brüdern, wie er spricht ⁷⁾: Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkündigen. Und wir sind seine Freunde, wie er zu seinen Jüngern spricht ⁸⁾: Ich habe euch meine Freunde genannt,

1) Sachar. 14, 6.

2) Sachar. 13, 7. Armenische Uebersetzung *virum amicum meum*, liest also  statt  wie der hebr. Text. Letzterer hat zugleich Imperativ statt Futurum. — 3) , decanus Michaelis Lex. syr.

4) Ps. 69, 21. 26. — 5) Im Syrischen sind beide Namen gleichlautend. — 6) Ps. 18, 44. — 7) Ps. 22, 22. — 8) Joh. 15, 15.

wie sein Vater Abraham ¹⁾ „mein Freund“ genannt hat. Und er spricht zu uns: Ich bin der gute Hirte, und die Thür, und der Weg, und der Weinstock, und der Säemann, und der Bräutigam, und die Perle, und die Leuchte, und das Licht, und König, und Gott, und Heiland, und Erlöser, und mit vielen (anderen) Namen wird er genannt. Diese kurze Belehrung habe ich dir geschrieben, mein Lieber, damit du dich vertheidigst gegen die Juden, weil sie sagen: Gott habe keinen Sohn: und weil wir ihn nennen: Gott, Sohn Gottes, und König, und den Erstgeborenen aller Creaturen.

Zu Ende ist die Unterweisung über den Sohn Gottes.

1) Jes. 41, 8.

Die Unterweisung vom jungfräulichen Leben und von der Heiligkeit, gegen die Juden.

Ich will dich auch belehren, mein Lieber, über eine Sache, die mir sehr am Herzen liegt, nämlich über diesen heiligen Bund ¹⁾ und über das jungfräuliche Leben und über die Heiligkeit, in der wir stehen, an welcher das Volk der Juden wegen seiner Sinnlichkeit und fleischlichen Begierde Anstoss nimmt, und abwendig und schwach macht die Gedanken thörichter, einfältiger Menschen, die sich von der Ueberredung ihrer Verkehrtheit verführen und gefangen nehmen lassen. Sie sagen nämlich: Da Gott den Menschen geschaffen hatte, segnete er ihn also und sprach zu ihm ²⁾: Wachset und mehret euch, seid fruchtbar und füllet die Erde. Und auch zu Noah sprach er auf gleiche Weise ³⁾: Mehret euch auf Erden und seid fruchtbar darauf. Und Abraham segnete er und sprach zu ihm ⁴⁾: Siehe den Himmel an und zähle die Sterne; kannst du sie zählen? Und er sprach zu ihm: Also wird dein Same auch sein. Und zu Israel sprach er im Segen ⁵⁾: Unter dir soll kein Unfruchtbarer und keine Unfruchtbare sein. Und wiederum spricht er ⁶⁾: In eurem Lande soll keine Kinderlose und keine Unfruchtbare sein. Und dem Abraham wurde im Segen Isaak geschenkt. Und Isaak betete über Rebekka, dass sie gebären möge. Und Er segnete Jakob, dass sein Same sich mehren solle, und Hanna erflehet sich mit Seufzen Samuel, und es ward zahlreich die Nachkommenschaft der Unfruchtbaren durch die Verheissung, und alle Gerechten empfangen Nachkommenschaft und Segen. Und ihr thut, was von Gott nicht geboten ist. Ihr nehmt den Fluch auf euch, und befördert die

1) Vgl. hom. VI. — 2) Gen. 1, 28. — 3) Gen. 9, 7. — 4) Gen. 15, 5. — 5) Deut. 7, 14. — 6) Exod. 23, 26.

Unfruchtbarkeit, ihr verhindert die Nachkommenschaft, den Segen der Gerechten. Ihr nehmet keine Weiber, und die Weiber heirathen nicht. Ihr hasset die Nachkommenschaft, den Segen, der von Gott verliehen ist. Ueber diese Worte will ich dich, mein Lieber, so gut ich kann, belehren.

§ 2. Zu Adam nämlich, den er segnete, sprach Gott: Seid fruchtbar und mehret euch auf Erden. Denn er segnete sie ja, damit von ihnen die Welt gefüllt würde. Denn von ihren Kindern aus wurden sie fruchtbar. Und da sie sich gemehrt hatten, verfielen sie in Verderben und Gottlosigkeit, bis sie durch ihre Sünden den Geist ihres Schöpfers kränkten und betrübten, und er sprach ¹⁾: Es reut mich, dass ich sie gemacht habe; und sie mit ausgegossenem Zorn und scharfem Gericht im Wasser der Sintfluth vertilgte. Nun sage mir, o Anwalt Israels, was hat der Segen Adams denen geholfen, die ihre Wege verderbten und in den Wassern der Sintfluth vertilgt wurden, und welche im Zustand der Ehe verderbt und schuldig wurden, so dass durch die Sünden der Frevler der Segen ausgelöscht wurde? Und Noah baute mit einer kleinen und geringen Zahl den Altar und besänftigte die Barmherzigkeit des Heiligen. Und Noah galt mehr mit seiner geringen Zahl als das ganze verderbte Geschlecht, und von ihm wurde die zweite Welt hergestellt. Und wiederum war es Noah, der gesegnet wurde, dass er sich mehren sollte durch die Nachkommenschaft, damit die Welt gefüllt würde und die Menschen sich mehrten. Und da sie sich mehrten und stark und zahlreich wurden durch die Nachkommenschaft, vergassen sie Gott und beteten Götzen an. Alle Völker und Zungen, die von seinem Samen waren, galten vor Gott wie nichts ²⁾, wie der Tropfen am Eimer und wie ein Stäubchen an der Wagschale. Allein der Same der Gerechten hatte das Leben und ward vor Gott errettet. Denn was hatte der Segen den zehn Geschlechtern geholfen, die vor der Sintfluth lebten, und was half er den Sodomitern, deren Leben von Feuer und Schwefel getödtet wurde, und da der Segen durch die Sünden der Frevler ausgelöscht wurde? Oder welchen Nutzen und Gewinn brachte der Segen den Sechshunderttausend, die von Aegypten ausgezogen waren, und die in der Wüste durchs Schwert

1) Gen. 6, 7. — 2) Jes. 40, 15.

umkamen, und die den Heiligen erzürnt hatten? Und welcher Nutzen und Gewinn war in dem Segen der Nachkommenschaft für die unreinen Völker, welche Josua vertilgte? Oder was nützte Israel der Segen, dass sich sein Same vermehren sollte, wie die Sterne, da Krieg und Schwert sie vertilgte?

§ 3. Vor der Majestät Gottes aber ist ein Mensch, der seinen Willen thut, vorzüglicher und angesehener, als Tausende und Zehntausende, die gottlos sind. Noah war vorzüglicher und angesehener vor Gott, als die zehn verderbten Geschlechter, die vor ihm waren. Und Abraham galt vor Gott mehr als die zehn Geschlechter, die vor ihm waren, und auch mehr als die, welche nach ihm kamen. Isaak und Jakob, die Söhne der Verheissung, waren besser und vorzüglicher vor Gott als alle Amoriter, unter denen sie wohnten. Und Joseph galt vor Gott mehr als das ganze sündige Geschlecht des Hauses Pharaos. Und Mose, der grosse Prophet in Israel, war besser und vorzüglicher vor Gott als die Sechshunderttausend, die er aus Aegypten führte, die durch ihre Halsstarrigkeit Gott betrübten und nicht in das Land der Verheissung eingehen konnten.

§ 4. Von dem jungfräulichen Leben und der Heiligkeit will ich dir zeigen, dass sie in jenem ersten Volk weit wohlgefälliger waren vor Gott, als die Menge der Nachkommenschaft, die nichts taugte. Mose, der grosse Prophet und Führer des ganzen Volkes Israel, liebte von der Zeit an, da sein Herr mit ihm geredet hatte, die Heiligkeit, und diente dem Heiligen und hielt sich fern von der Welt und ihrer Fortpflanzung, und blieb für sich allein, um dem Herrn zu gefallen. Und wenn sich das nicht so verhält, so zeige mir, was du zum Beweis dafür anführen kannst, o weiser Anwalt des Volkes, dass von der Zeit an, da Gott mit Mose geredet hatte, dieser der Natur der Ehe dienstbar blieb. Wenn du uns aber einen falschen Beweis bringst, so unterwerfe ich mich nicht deiner Verkehrtheit, der du den Heiligen unreinigen willst um deiner Begierde willen. Denn wenn er in ehelicher Gemeinschaft gelebt hätte, so hätte er nicht der Majestät seines Herrn dienen können, wie Israel nicht die heilige Rede und die lebendigen Worte, die der Heilige mit Mose auf dem Berg redete, empfangen konnte, bis er das Volk geheiligt hatte drei Tage lang, und alsdann redete mit ihnen der Heilige.

Er sprach nämlich zu Mose¹⁾: Gehe hinab zu dem Volk und heilige sie drei Tage lang. Und also sprach Mose ausdrücklich zu ihnen²⁾: Nahet euch zu keinem Weibe. Und als sie sich geheiligt hatten diese drei Tage, alsdann offenbarte sich ihnen der Heilige am dritten Tag in starkem Glanze und in grosser Herrlichkeit und mit gewaltiger Stimme und mit furchtbarem Donner und mit starken Posaumentönen und mit schrecklichen Fackeln und strahlenden Blitzen. Und es erbeben die Berge und erzitterten die Höhen, und Sonne und Mond wichen von ihrer Bahn. Und Mose stieg auf den Berg Sinai und ging in die Wolke und empfing das Gebot. Und Mose sah den herrlichen Glanz und erschrak und erbehte, und Zittern ergriff ihn, da er die Schechina (Majestät) des Höchsten sah, die auf dem Berg lagerte, die grosse Kraft des Thrones Gottes, vor deren herrlichem Glanze, wenn ihm Myriaden und Tausende dienten, diese ihr Antlitz verhüllten, und eilten und flogen mit ihren schnellen Flügeln, und riefen und heiligten und erhoben seine Majestät, als Engel, und bereit und schnellen Flugs, herrlich und schön und anmuthig und lieblich, eilend und heiligend und sein Gebot erfüllend, auf- und niedersteigend in der Luft wie die schnellen Blitze. Dem Mose redete, und Gott antwortete ihm im Donner. Und Israel stand an diesem Tage in Zittern, Furcht und Beben, und sie fielen auf ihr Angesicht und konnten es nicht ertragen, und sie sprachen zu Mose³⁾: Gott möge nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben. O du Unverständiger, der du hierin Schwierigkeiten findest und Anstoss daran nimmst! Wenn das Volk Israel, mit dem Gott nur eine Stunde redete, bevor es drei Tage sich geheiligt hatte, die Stimme Gottes nicht hören konnte, da es doch nicht auf den Berg stieg und auch nicht in die furchtbare Wolke einging, um wie viel weniger konnte Mose, der Prophet, das helle Auge des ganzen Volkes, der allezeit vor Gott stand und von Mund zu Mund mit ihm redete, in ehelicher Gemeinschaft leben? Und wenn Gott mit Israel, das nur drei Tage sich heiligte, redete, um wie viel vorzüglicher und wohlgefälliger werden diejenigen sein, die ihr ganzes Leben lang sich heiligen und wachen und bereit sind und vor Gott stehen! Wird Gott sie nicht noch viel mehr lieben, und sein Geist in ihnen

1) Exod. 19, 10. 11. — 2) Exod. 19, 15. — 3) Exod. 20, 19.

wohnen? Wie er sagt ¹⁾: Ich will unter ihnen wohnen und in ihnen wandeln. Und Jesaia sagt ²⁾: Auf wen anders sollte ich schauen und in wem wohnen, als in dem Friedlichen und Demüthigen, der da zittert vor meinem Wort?

§ 5. Ich will dir zeigen, dass das jungfräuliche Leben viel besser und wohlgefälliger ist vor Gott. Denn der Heilige gebot den Priestern, den Söhnen Aarons, die vor ihm dienten, dass keiner von ihnen eine Wittve oder eine Verlassene oder eine solche, die sich durch Unzucht verunreinigt hatte, nehmen solle; sondern eine Jungfrau aus ihrem Volk sollte er nehmen, eine solche, die durch keinen anderen Mann verunreinigt war. Siehe, die Wittve ist unreiner denn die Jungfrau. Wenn aber das eheliche Leben besser wäre als das jungfräuliche Leben und die Heiligkeit, warum wäre es dann nöthig gewesen, dass er Israel ermahnte und sie drei Tage heiligte und dann erst mit ihnen redete? Und warum wäre es nöthig gewesen, dass ein Priester eine Jungfrau nehmen sollte und zu einer Wittve und einer Verlassenen sich nicht nahte? Und warum hatte Mose sich selbst geheiligt und vierzig Jahre sich enthalten seines Weibes, da er vielleicht noch andere Söhne gezeugt hätte ausser Gerson und Eliesar. Ich denke also in meinem Geiste: O wäre doch Simri gar nicht geboren worden wegen seiner Hurerei, da in einer Stunde 24 000 von Israel fielen. Wäre doch auch Achar in seiner Mutter Leib nicht gebildet worden, weil er über das Lager Israels den Bann brachte. Und wäre doch Eli in Heiligkeit geblieben, und wären ihm Hophni und Pinehas nicht geboren worden, die das Priesterthum schändeten und in Gier wandelten. Und warum hatte Samuel Söhne nöthig, die das Gesetz nicht hielten und nicht in seinen Wegen wandelten? Und viele giebt es gleich diesen, denen es besser gewesen wäre, wenn sie keine Kinder gezeugt hätten, und wenn sie auch nicht geboren worden wären.

Mose liebte die Heiligkeit und ward von dem Heiligen geliebt, und er zeigte ihm seine Herrlichkeit. Und Josua, der Sohn Nuns, liebte das jungfräuliche Leben und blieb in der Stiftshütte, wo man dem Heiligen diente. Und Elia zeichnete sich durch jungfräuliches Leben aus, und wohnte in der Wüste und auf den Bergen und in Höhlen, und der Heilige erhob ihn an

1) 2. Cor. 6, 16. — 2) Jes. 66, 2.

den Ort der Heiligen, wo diejenigen, welche die Begierde lieben, keinen Zutritt haben. Und Elisa blieb einsam und keusch, und Gott that wunderbare Thaten durch seine Hand. Und Jeremia wiederum spricht 1): Den Geburtstag des Menschen habe ich nicht lieb. Und auch sein Herr gebot ihm und sprach zu ihm 2): Du sollst dir kein Weib nehmen und sollst keine Söhne und Töchter haben. Hiergegen bringt der Jude die Ausrede vor: Deshalb gebietet er Jeremia: Du sollst dir kein Weib nehmen und sollst keine Söhne und Töchter haben an diesem Ort, weil der Herr also über die Söhne und Töchter, die an diesem Ort geboren waren, gesprochen hatte 3): Sie sollen des Hungertodes sterben. Deshalb sprach er zu ihm: Du sollst dir kein Weib nehmen. O, du Thor, der du in diesen Gedanken stehst. Er, der Jeremia Gnade verliehen hat in den Augen des Königs von Babel, hätte auch seine Kinder, wenn er solche gezeugt hätte, vor dem Schwert und vor dem Hunger erretten können. Auch dem Hesekiel erwies sein Herr Gnade und nahm ihm die Lust seiner Augen weg durch eine plötzliche Plage, und nahm und warf von ihm das schädliche Joch. Wenn sich das nicht so verhält, so zeige mir, o Lehrer, von Josua, dem Sohn Nuns, dass er ein Weib genommen und Kinder gezeugt hat. Und zeige mir auch von Elia und seinem Schüler Elisa, welches eigene Haus sie besaßen in dieser Welt. Siehe, in der Wüste und auf Bergen und in Höhlen haben sie gewohnt, in Bedrängniß und Verfolgung, und keiner von ihnen hatte ein Weib, und sie wurden von ihren Schülern bedient. Und siehe, da Gehasi, der Schüler Elisas, sich dieser Welt zuwandte und Besitz und Weib und Kinder beehrte, sprach zu ihm Elisa 4): Ist jetzt Zeit, dass du Besitz verlangst und Weinberge und Oelbaumgärten? Nun, da du solches gethan hast, wird der Aussatz Naemans Gehasi anhaften und seinem ganzen Geschlecht ewiglich. Wenn du nun gegen jedes von diesen mir Beweise aus der Schrift bringst, so will ich sie von dir annehmen. Und was du aus deinen Gedanken faselst und redest, das will ich nicht hören, denn du willst den Heiligen durch deine Lügenbeweise verunreinigen.

§ 6. Dass wir gegen die eheliche Gemeinschaft, die Gott selbst in der Welt eingesetzt hat, irgend einen Tadel vorbringen,

1) Jerem. 17, 16. Nach der irrigen Auffassung der Peschito. — 2) Jerem. 16, 2. — 3) Jerem. 16, 4. — 4) 2. Kön. 5, 26. 27.

das sei ferne von uns. Denn also steht geschrieben¹⁾: Gott sah an Alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Uebrigens aber gibt es Dinge, von denen das eine besser ist als das andere. Gott schuf Himmel und Erde, und sie sind sehr gut; und der Himmel ist besser denn die Erde. Und er schuf die Finsterniss und das Licht, und es ist sehr gut so, und das Licht ist besser denn die Finsterniss. Und er schuf Nacht und Tag, und es ist sehr gut so, und der Tag ist besser denn die Nacht. Und er schuf Sonne und Mond, und es ist sehr gut so, und die Sonne ist besser denn der Mond. Und er schuf die Sterne des Himmels, und es ist sehr gut so, und ein Stern zeichnet sich vor dem anderen durch sein Licht aus. Und er schuf Adam und Eva, und es ist sehr gut so; und Adam ist besser denn Eva. Und er schuf das eheliche Leben zur Bevölkering der Welt; und es ist sehr gut so, und besser als das eheliche Leben ist das jungfräuliche Leben. Solange die Erde jungfräulich war, ward sie nicht verunreinigt, und nachdem Regen auf sie gefallen war, brachte sie Dornen hervor.

§ 7. Und Adam war in seiner Jungfräulichkeit (vor Gott) angenehm und recht; und nachdem er Eva hervorgebracht hatte, verirrte er sich und übertrat das Gebot. Und die Söhne Seths waren in ihrer Jungfräulichkeit schön, und da sie sich mit den Töchtern Kains vermischten, wurden sie in den Wassern der Sintfluth vertilgt. Simson war vortrefflich in seiner nasiräischen Enthaltbarkeit und in seiner Jungfräulichkeit, und durch seine Hurerei vernichtete er seine Nasiräerwürde. David war lieblich in seiner Jugend, und durch seine Begierde nach Bathseba übertrat er das Gesetz und verletzte drei von den zehn Geboten: Du sollst nicht begehren, und du sollst nicht tödten, und du sollst nicht ehebrechen. Und Amnon war vortrefflich in seiner Jungfräulichkeit, und wegen seiner wollüstigen Begierde nach seiner Schwester tödtete ihn Absalom. Schön und lieblich war Salomo in seiner Jungfräulichkeit; und in seinem Alter wich sein Herz durch die Begierde nach den Weibern von seinem Gott.

§ 8. Wir haben aus dem Gesetz gehört²⁾: Ein Mann wird seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden ein Fleisch sein. Und in der That ist

1) Gen. 1, 31. — Gen. 2, 24.

dies eine grosse und herrliche Weissagung. Warum verlässt Vater und Mutter, wer ein Weib nimmt? Das ist die Erklärung: Solange ein Mensch noch kein Weib genommen hat, liebt und ehrt er Gott, seinen Vater, und den heiligen Geist, seine Mutter; und er hat keine andere Liebe. Und wenn jemand ein Weib genommen hat, verlässt er Vater und Mutter, die oben genannt sind, und sein Sinn wird von dieser Welt ergriffen, und sein Sinn und sein Herz und seine Gedanken werden von Gott weg zu der Welt hingezogen, und er liebt sie, wie ein Mann das Weib seiner Jugend liebt, und wie dann die Liebe zu ihr grösser ist als die zu Vater und Mutter. Und er sagt: Die Beiden werden ein Fleisch sein, und das ist wahr. Wie ein Mann mit seinem Weib ein Fleisch und ein Geist wird, und sein Sinn und seine Gedanken sich von seinem Vater und seiner Mutter lostrennen, also ist auch der Mann, der noch kein Weib genommen hat und allein steht, eines Geistes und eines Sinnes mit seinem Vater.

§ 9. Das habe ich dir geschrieben, mein Lieber, über das jungfräuliche Leben und über die Heiligkeit, weil ich von einem jüdischen Mann gehört habe, der einen von unseren Brüdern, Mitglied unserer Gemeinde, geschmäht und zu ihm gesagt hat: Ihr seid unrein, weil ihr keine Weiber nehmt, wir sind heilig und besser, weil wir für Nachkommenschaft sorgen und den Samen vermehren in der Welt. Darüber habe ich dir diese Belehrung geschrieben. Uebrigens aber habe ich dir über das jungfräuliche Leben und die Heiligkeit schon oben geschrieben und dich belehrt in der Abhandlung von den Bundesbrüdern (den Mönchen), wie herrlich und lieblich das jungfräuliche Leben ist, selbst wenn es Jemand aus Zwang übt; wie unser Herr sagt ¹⁾: Es kann es nicht jedermann begreifen, sondern wem es gegeben ist. Und der Apostel sagt ²⁾: Um der Noth in der Welt willen ist es besser für den Menschen, dass er also bleibe. Diesem Loos ist ein grosser Lohn bestimmt, weil wir in Freiheit es üben und nicht aus Unterwerfung und unter dem Zwang des Gebots, und weil wir dabei nicht unter dem Gesetze gebunden sind. Sein Bild und Gleichniss haben wir in der Schrift gefunden. Und wir haben gesehen, dass bei den Vortrefflichen die Aehnlichkeit mit den Engeln im

1) Mt. 19, 11. — 2) 1. Cor. 7, 26.

Himmel gefunden wird. Und auf Erden wird sie durch Gnadengabe erworben. Das ist ein Besitz, den man nicht wiederfindet, wenn man ihn verloren hat; und für Geld kann ihn niemand erwerben. Und niemand, der ihn besessen und verloren hat, wird ihn wiederfinden. Und niemand, dem er fehlt, kann ihn im Laufe erjagen. Liebe, mein Lieber, diese Gnadengabe, deren Gleichen es in der ganzen Welt nicht gibt. Mit dem, was ich dir geschrieben habe, vertheidige dich gegen die Juden, die in ihrer Sinnlichkeit die Kraft des jungfräulichen Lebens und der Heiligkeit nicht begreifen.

Zu Ende ist die Unterweisung von dem jungfräulichen Leben
und von der Heiligkeit.

Die Unterweisung gegen die Juden darüber, dass sie sagen, dass es bestimmt sei für sie, versammelt zu werden.

Die Stimme des Heiligen geschah zu Mose, und Er sandte ihn, dass er das Volk aus Aegypten führe, aus dem Hause Pharaos, aus der Knechtschaft der Aegypter; und er sprach zu ihm ¹⁾: Sage zu Pharao: Israel ist mein erstgeborener Sohn. Ich sage dir, lasse meinen Sohn ziehen, dass er mir diene. Und da er sie aus Aegypten geführt hatte durch Zeichen und Wunder und durch seine starke Hand und durch seinen erhobenen Arm und durch grosse Gesichte, und da er sie durch die Wüste geführt und sie daselbst 40 Jahre geleitet hatte, führte er sie in das Land der Verheissung und führte sie über den Jordan, und gab es ihnen zu eigen, nachdem er seine Bewohner vor ihnen vertilgt hatte. Und sie wohnten daselbst 440 Jahre, bis Salomo den heiligen Tempel baute, und 400 Jahre, bis der König von Babel die Herrschaft über sie bekam. Und wegen ihrer Sünden, die da viel waren, rottete er sie aus und zerstreute sie unter alles Volk, weil sie seine Propheten nicht gehört hatten, die er zu ihnen gesandt hatte. Und da sie in Babel 70 Jahre gewesen, gedachte er wieder des Bundes ihrer Väter und verkündigte ihnen durch seinen Propheten, dass sie aus Babel heraufkommen ²⁾ sollten nach 70 Jahren. Und da 70 Jahre voll waren, wie Jeremia geweissagt hatte, betete Daniel und bat flehentlich, dass er ihre Gefangenschaft wenden und sich ihrer erbarmen wolle. Und es erweckte der Herr den Geist des Koresch. Und er liess ein Gebot ausgehen in seinem ganzen Reich, und er verkündigte ihnen und sprach ³⁾: Wer übrig ist von allem

1) Exod. 4, 22. 23. — 2) A: „dass sie zurückkehren und von Babel heraufkommen sollten“. — 3) Esra 1, 3.

Volk des Herrn, mit dem sei sein Gott; er kehre um und ziehe nach Jerusalem in Juda. Und weil diese sich mit den Völkern vermischt und am Ort ihrer Gefangenschaft gebaut und gepflanzt und erworben hatten, so wollten sie nicht hinaufziehen, alle ohne Ausnahme. Aber es zog ein Theil von ihnen hinauf, und ein Theil von ihnen blieb. Und weil Gott ihre böse Neigung kannte, drängte er sie nicht, von Babel hinaufzuziehen, sondern ohne Drängen verkündigte es ihnen Koresch, der König von Persien. Denn auch da er sie aus Aegypten führte durch Mose, hätten sie, wenn die Knechtschaft Pharaos nicht hart gewesen wäre über ihnen, aus Aegypten nicht hinaufziehen wollen. Wie sie zu Mose sprachen, da sie murrten in der Wüste ¹⁾: Das ist das Wort, das wir zu dir in Aegypten gesprochen haben: Lasse uns den Aegyptern dienen, denn wir hatten es gut in Aegypten. Siehe, obgleich sie durch die Knechtschaft gedrückt waren, wollten sie doch nicht hinaufziehen aus Aegypten, bis die Aegypter sie drängten, dass sie aus ihrem Lande ziehen sollten, da sie sahen, dass ihre Erstgeborenen starben, und sprachen ²⁾: Wir alle sind des Todes. Und es steht geschrieben: Die Aegypter drängten das Volk, dass sie aus ihrem Lande zögen. Und auch aus Babel wären sie, wenn sich Bedränger über ihnen ³⁾ versammelt hätten, alle heraufgezogen.

Das habe ich dir geschrieben, weil sie noch heute die leere Hoffnung hegen und sprechen: Es ist für Israel noch bestimmt, dass es versammelt wird. Denn der Prophet spricht also: Ich will von ihnen niemand übrig lassen unter den Heiden. Wenn nun unser ganzes Volk schon versammelt wäre ⁴⁾, warum wären wir heute noch unter allem Volk zerstreut? Hierüber will ich, mein Lieber, so gut ich kann, dich belehren, dass es für Israel nicht noch einmal (bestimmt) ist, versammelt zu werden, bis in Ewigkeit, denn sie vertrauen darauf, dass alle Propheten Israel diese Hoffnung gegeben haben. Höre nun, du Anwalt Israels: Für Gott ist kein Gesetz gegeben, oder ist jemand über ihm, der ihn tadle in dem, das er thut? Denn er spricht ⁵⁾: Wenn ich zu einem Volke und zu einem Reiche spreche, dass ich es bauen und pflanzen wolle, und darnach thut es Böses vor mir, so werde

1) Exod. 14, 12. — 2) Exod. 12, 33. — 3) A: „gefunden hätten“ statt „versammelt hatten“. — 4) Wenn also diese Verheissung schon erfüllt wäre. — 5) Jerem. 18, 7—10.

ich auch mein Wort Lügen strafen, und werde das Gute, das ich ihm verheissen habe, von ihm wenden und in seinem Frevel und in seinen Sünden werde ich es verderben. Und wenn ich wiederum über ein Volk und ein Reich sagen werde ¹⁾, (dass ich es bauen und pflanzen wolle und darnach), dass ich es ausrotten und zerstören und niederwerfen und verderben wolle, und wenn es dann thun wird, was vor mir recht ist, so werde auch ich das Böse von ihm wenden, das ich ihm angedroht habe. Auch Jesaia spricht ²⁾: Wehe dem, der da raubt; ihr sollt nicht rauben und ein Lügner soll nicht unter euch lügen. Wenn ihr rauben wollt, werdet ihr beraubt werden, und wenn ihr lügen wollt, werdet ihr belogen werden. Und hier ist niemand, der den Willen Gottes tadelt! Ich will dir schreiben und zeigen, dass Gott niemals sein Wohlgefallen an ihnen gehabt hat, Mose nicht und alle Propheten auch nicht. Denn Mose sprach zu ihnen ³⁾: Ihr seid halsstarrig gewesen vor dem Herrn, seit dem Tage, von dem an ich euch kenne. Und wiederum spricht er ⁴⁾: Es ist ein Volk, dessen Verstand zerstört ist, und in dem keine Weisheit ist. Und wiederum spricht er ⁵⁾: Sie haben mich durch ihre Bilder erzürnt und mit ihren Götzen haben sie mich gereizt. Auch ich will sie reizen durch ein Volk, das kein Volk ist, und durch ein thörichtes Volk will ich sie erzürnen. Und Mose wiederum spricht zu ihnen ⁶⁾: Ich weiss, dass ihr nach meinem Tod verderblich handeln werdet und weichen von dem Weg, den ich euch geboten habe, und es wird euch viel Böses begegnen am Ende der Tage. Siehe solange ich unter euch lebte, seid ihr halsstarrig gewesen gegen den Herrn. Und Hosea spricht ⁷⁾: Ich habe die Propheten abgethan und sie getödtet durch das Wort meines Mundes, und ihr Kinder Israel habt euch nicht von euren Sünden bekehrt seit den Tagen eurer Väter. Und wiederum sagt er ⁸⁾: Eure Güte ist wie die Wolke am Morgen und wie der Thau, der frühe da ist und vergeht. Und wiederum sagt er ⁹⁾: Wehe denen, die vor mir Abscheu haben, Böses werde ich über sie bringen. Und wiederum sagt er ¹⁰⁾: Sie gehen zu Baalpeor ¹¹⁾

1) () fehlt in A. — 2) Jes. 33, 1. — 3) Deut. 9, 24. — 4) Deut. 32, 28. — 5) Deut. 32, 21. — 6) Deut. 31, 29. 27.

7) Hos. 6, 5; Maleach. 3, 7. Hebr. Text: „על־כן הַנְּבִיאִים בְּנִי־אִיִּים „deshalb habe ich (sie) getödtet durch die Propheten“. — 8) Hos. 6, 4. — 9) Hos. 7, 13. — 10) Hos. 9, 10. 11. 12. 16. — 11) B: „Beelsebub“.

und weihen sich den Götzen. Und wiederum sagt er: Wie ein Vogel fliegt ihre Ehre von ihnen. Wenn sie auch Kinder erziehen, will ich sie nicht volkreich werden lassen und will die Lust ihrer Eingeweide vernichten¹⁾. Und wiederum sagt Jeremia²⁾: Nennet sie verworfenes Silber, weil sie der Herr verworfen hat. Und Hosea spricht³⁾: Aus meinem Haus will ich sie führen und will mich nicht mehr über sie erbarmen⁴⁾. (Nun, da er spricht: Ich will mich nicht mehr über sie erbarmen, was haben sie da noch zu sagen?) Und wiederum sagt er⁵⁾: Der Herr hat sie verworfen, weil sie ihn nicht gehört haben. Und wiederum spricht er: Sie werden herumirren unter den Völkern. Und wiederum spricht er über sie: Wie das Gut (viel) ist in ihrem Land, so machen sie ihre Altäre zahlreich und bauen Heiligthümer. Und wiederum sagt er: Schande wird Ephraim empfangen, und Israel wird sich schämen in seinen Gedanken. Und wiederum spricht er: Ephraim umgiebt mich mit Lüge und Juda und das Haus Israel mit Falschheit. Und wiederum spricht er⁶⁾: (Ich habe dich, Israel, verderbet, wer wird dir helfen? Und wiederum spricht er): Ich habe dir einen König im Zorn gegeben und im Grimm ihn genommen. Und Micha spricht: Ihr sollt nicht euren Nacken aufrichten, und nicht mit aufgerichteter Gestalt einhergehen. Und wiederum spricht er: Stehet auf und gehet, denn das ist meine Ruhe nicht. Und wiederum spricht er: Es werden zu Schanden werden, die da Gesichte sehen, und werden zu Schanden werden die Wahrsager, und sie sollen Alle ihre Lippen verhüllen: denn Gott antwortet ihnen nicht. Und warum spricht er über die Wahrsager und über die, welche Gesichte sehen: sie werden zu Schanden werden und ihre Lippen verhüllen? — Das ist nämlich die Wunde, für die es keine Heilung giebt.

§ 3. Dem es steht im Gesetz geschrieben⁷⁾: Wenn ein Aussätziger in Israel ist, soll er seine Lippen verhüllen, und seine Kleider sollen zerrissen sein, und sein Haupt soll bloss sein, und ausserhalb des Lagers soll seine Wohnung sein, und unrein soll er sich nennen alle Tage, solange er den Aussatz hat. Deshalb empfängt der Prophet, der mit Lügenlippen

1) Hos. 9, 11. — 2) Jerem. 6, 20. — 3) Hos. 9, 15. — 4) () fehlt in A. — 5) Hos. 9, 17; 10, 1. 6; 11, 12; 13, 9. 11. — 6) () fehlt in A. — 7) Mich. 2, 3. 10; 3, 7.

predigt, die Plage des Aussatzes und muss seine Lippen verhüllen alle Tage und sitzt in Schande wie Usia, der König vom Hause Juda, der, weil er das Priesterthum rauben wollte, aussätzig aus dem Tempel des Heiligen herausging; und er traf ihn zwischen den Augen. Und er wohnte in einem Hause verborgen in Schande alle Tage (seines Lebens). Und es ward eine grosse Bewegung im ganzen Volk. Wie Sacharia sagt¹⁾: Ihr werdet fliehen, wie ihr geflohen seid in der Bewegung, die da war in den Tagen Usias, des Königs vom Hause Juda. Und siehe, dass sie sich noch nicht gebessert haben seit ihren Tagen. Denn er spricht²⁾: Ich habe euch mit Hitze und Hagel geschlagen, und die Menge eurer Gärten hat die Raupe gefressen, und ihr habt euch nicht zu mir bekehret, spricht der Herr. Und wiederum spricht er: Ich habe euch umgewandt, wie Gott Sodom und Gomorrhä umgewandt hat, und thut ihnen kund, dass sie keine Hoffnung mehr haben, dass gefallen ist die Jungfrau Israel, und dass sie nicht wieder aufstehen werde. Und wiederum spricht er: Sie ist verlassen auf Erden, und es ist niemand, der sie wieder aufrichte. Und wiederum spricht er³⁾: In allen Strassen ist Klage, und in allen Gassen sprechen sie: Wehe, wehe. Und er verwirft und verstösst sie von sich. Er spricht⁴⁾: Ich hasse und verwerfe eure Feiertage und mag eure Opfer nicht riechen. Und wiederum spricht er: An euren Opfern habe ich kein Wohlgefallen, und nach der Schönheit eurer fetten Opfer sehe ich nicht. Und wiederum spricht er zu ihnen: Habt ihr mir die 40 Jahre in der Wüste Schlachtopfer und Speisopfer dargebracht, ihr Kinder Israel? Und darüber, dass er sie verlassen hat, spricht⁴⁾ (Jeremia: Ich habe mein Haus verlassen und mein Erbe verlassen. Und wiederum spricht) er⁶⁾: Ich habe der Tochter meines Volkes den Scheidebrief gegeben. Weil sie sich rühmen: Wir sind das Volk Gottes, ruft der Prophet und spricht zu ihnen⁷⁾: Siehe, wie die Kinder Aethiopiens seid ihr mir, Kinder Israels. Siehe, die Kinder Israel habe ich aus dem Lande Aegypten geführt, und die Philister von Kappadokia und Aram aus Kir. Und die Augen des Herrn der Herren sind auf ein sündliches Reich gerichtet, und

1) Sach. 14, 5. — 2) Amos 4, 9. 11. — 3) Amos 5, 16. — 4) Amos 5, 21. 22. 25. — 5) () fehlt in B. Jerem. 12, 7. — 6) Jerem. 3, 8. — 7) Amos 9, 7. 8.

ich will es von dem Angesicht der Erde vertilgen. Und wisse, dass er sie wie die Philister hält. Und Jeremia sagt über die Gemeinde von Israel ¹⁾: Ich habe dich gepflanzt als eine Rebe, die ganz Same der Wahrheit ist, und du hast dich gewandt und bist von mir abgefallen, wie ein fremder Weinstock. Und Mose spricht ²⁾: Ihre Weinrebe ist von der Weinrebe Sodoms und von der Pflanzung Gomorrhass, und ihre Trauben sind bittere Trauben und ihre Früchte sind Galle. Und David spricht ³⁾: Du hast die Rebe aus Aegypten geholt und hast nach ihr gesehen und hast ihre Wurzel gepflanzt; und er spricht: Du hast die Völker vertilgt und sie gepflanzt. Und da sie sündigten, sprach er ⁴⁾: Das Schwein des Waldes hat sie gefressen und die Thiere des Feldes haben sie abgeweidet. Und Hesekiel spricht über die Weinrebe ⁵⁾: Zwei Zweige hat das Feuer verzehrt und ihr Inneres verwüstet. Denn er spricht: Als die Weinrebe ohne Fehler war, war sie zu nichts nütze, und nun, da sie das Feuer verzehrt und verwüstet hat, wie sollte sie zu etwas nütze sein? Und über den ganzen Weinberg weissagt Jesaia und spricht ⁶⁾: Mein Freund hatte einen Weinberg auf Bergesspitze an fettem Ort und er bebaute ihn und umgab ihn mit einem Zaun und pflanzte Reben darein. Und da der Weinberg Herlinge brachte, riss er seinen Zaun nieder und brach seinen Thurm ab und liess ihn ohne Bebauung, und er hinderte die Wolken, dass sie nicht auf ihn niederregneten. Und über die Lügenpropheten spricht er ⁷⁾: Wehe denen, die Zion mit Blut bauen und Jerusalem mit Sünde. Und er spricht wiederum über sie ⁸⁾: Von den Propheten Jerusalems geht das heidnische Wesen aus ins ganze Land. Und über die Berufung der Völker sagt Jesaia ⁹⁾: In den letzten Tagen wird der Berg des Herrn über alle Berge gesetzt sein, und wird höher als (alle) Höhen sein, und es werden sich zu ihm die Völker versammeln und viele Völker werden kommen und sprechen: Kommt, lasst uns auf den Berg des Herrn gehen und zu dem Hause des Gottes Jakobs und er wird uns von seinen Wegen lehren und auf seinen Pfaden wollen wir gehen; denn von Zion geht das Gesetz aus und das Wort des Herrn von Jerusalem. Und da das Ge-

1) Jerem. 2, 21. — 2) Deut. 32, 32. — 3) Ps. 80, 9. — 4) Ps. 80, 14. — 5) Ezech. 15, 4. 5. — 6) Jes. 5, 1—6. — 7) Mich. 3, 10; Habak. 2, 12. — 8) Jerem. 23, 15. — 9) Jes. 2, 2. 3.

setz von Zion ausging, wohin ging es denn? Er sagt nämlich ¹⁾: Er wird unter den Völkern richten und wird viele Völker in der Ferne strafen. Und Jesaia sagt über sie ²⁾: Trennet euch von ihnen und nennet sie unrein, denn der Herr hat sie verworfen. Und wiederum sagt der Prophet ³⁾: Sie haben ihr Gutes verachtet, wie ein Kleid, das die Motte zerfressen hat. Und wiederum sagt er: Sie werden sich erzürnen über ihre Wege, und vor dem Herrn unserem Gott werden sie erschrecken und werden sich fürchten. Und wiederum sagt er ⁴⁾: Ich werde deine Versammlungen ⁵⁾ mit Rauch verbrennen, und deine jungen Löwen wird das Schwert fressen. Und wiederum sagt er ⁶⁾: Wehe der Blutstadt, die ganz voll Lüge ist, und in der die Zerstörung nicht aufhört. Und Micha spricht ⁷⁾: Juda lügt, und es geschieht Gräuelt in Israel und Jerusalem, denn Juda hat entheiligt das Heiligthum des Herrn. Und er spricht: Ihr seid abgewichen von dem Weg und habt vielen am Gesetz Aergerniss gegeben und habt vernichtet den Bund Levis. Auch ich will euch verspottet und verachtet machen im ganzen Volk, weil ihr meine Wege nicht gehalten habt. Und über die Völker spricht er ⁸⁾: Ich will auserwählte Lippen zu ihnen wenden. Und über sie spricht Maleachi ⁹⁾: Ihr habt dem Herrn Mühe gemacht mit euren Worten. Und wiederum spricht er ¹⁰⁾: Ihr, Kinder Jakobs, habt nicht von euren Sünden gelassen seit den Tagen eurer Väter und habt nicht meine Gebote gehalten.

§ 4. Nun höre, mein Lieber, dass nur zweimal Gott Israel erlöst hat, das eine Mal aus Aegypten und das zweite Mal aus Babylon. Aus Aegypten durch Mose und aus Babel durch Esra, nach der Weissagung Haggais und Sacharias. Haggai nämlich spricht ¹¹⁾: Baut dieses Haus, und ich will mein Wohlgefallen daran haben und will mich darin verherrlichen, spricht der Herr. Und wiederum spricht er ¹²⁾: Arbeitet, denn ich bin mit euch, und mein Geist steht unter euch. Fürchtet euch nicht, denn also

1) Jes. 2, 4. — 2) Lament. 4, 15 (vgl. Jes. 52, 11) und Jerem. 6, 30. — 3) Mich. 7, 4, 17. — 4) Nah. 2, 14. Pesch.: 𐤀𐤁𐤁𐤁𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤁𐤁, werde im Rauch vernichten.

5) Der hebr. Text hat hier 𐤁𐤁𐤁, Wagen.

6) Nahum 3, 1. — 7) Nicht Micha, sondern Maleach. 2, 11. 8. 9. — 8) Zeph. 3, 9. — 9) Maleach. 2, 17. — 10) Maleach. 3, 6. 7. — 11) Haggai 1, 8. — 12) Haggai 2, 5—8. 10.

Texte und Untersuchungen III, 3. 4.

spricht der Herr der Heerschaaren¹⁾: Noch eine kleine Zeit, so will ich den Himmel und die Erde und das Meer und das Trockene bewegen, und will alle Völker bewegen, und sie werden die Kostbarkeiten aller Völker bringen und werden dieses Haus mit Herrlichkeit erfüllen, und wird die letzte Herrlichkeit des Hauses grösser sein denn die erste. Das Alles wurde in den Tagen Serubabels und in den Tagen Haggais und Sacharias geredet. Und diese waren fleissig über dem Bau des Hauses. Und Sacharia spricht²⁾: Ich habe mich in Barmherzigkeit zu Jerusalem gewandt, und mein Haus setze ich in seine Mitte. Und wiederum spricht er: Die Städte werden beraubt der Güter, und der Herr wird Zion bauen und wird Jerusalem wiederum erwählen. Und wiederum spricht er: Ich habe gegen Zion und Jerusalem geübertreibt mit einem grossen Eifer, und in einem grossen Zorn zürne ich über die übermüthigen Völker. Und wiederum spricht er³⁾: Auf weiten Fluren wird Jerusalem liegen wegen der Menge der Menschen und des Viehs, die darin sind. Und ich will in ihr sein wie eine eiserne Mauer, und zur Verherrlichung will ich darin sein, spricht der Herr. Und wiederum spricht er: Hui, hui, flüchtet aus dem Lande des Nordens, spricht der Herr, denn nach den vier Winden des Himmels habe ich euch zerstreut. O Zion, befreie dich, die du als Beisassin wohnst bei der Tochter Babels. Und wiederum spricht er: Der Herr wird Juda sein Erbtheil geben in seinem heiligen Land, und er wird wieder sein Wohlgefallen haben an Jerusalem. Und wiederum spricht er⁴⁾: Die Hände Serubabels haben die Fundamente dieses Hauses gelegt, seine Hände vollenden es auch. Dieses Alles weissagte Sacharia, und an der Gemeinde Israels aus Babel ward es erfüllt und vollendet. Und es ist nicht wie diese sagen, dass es noch bestimmt ist für Israel, versammelt zu werden.

Höre aber, mein Lieber, ich will dir zeigen, dass Israel zweimal erlöst wurde, das erste Mal aus Aegypten und das zweite Mal aus Babel. Denn Jesaia spricht⁵⁾: Der Herr wird noch einmal seine Hand ausstrecken, dass er den Rest seines Volkes, der übrig geblieben ist, sich zu eigen mache, aus dem Lande As-

1) יְהוָה צְבָאוֹת = יְהוָה צְבָאוֹת.

2) Sach. 1, 16. 17. 14. 15. — 3) Sach. 2, 4—7. 12. — 4) Sach. 4, 9. — 5) Jes. 11, 11.

syrien und aus Aegypten und aus Tyrus und aus Sidon und von Hamath und von den fernen Inseln. Denn wenn es für sie bestimmt ist, versammelt und erlöst zu werden, warum spricht dann Jesaia: Der Herr wird noch einmal seine Hand ausstrecken, dass er den Rest seines Volkes, der übrig geblieben ist, sich zu eigen mache? Denn wenn es noch eine Erlösung für sie gäbe, so hätte Jesaia sagen müssen: Der Herr wird zum dritten Mal seine Hand ausstrecken, dass er den Rest seines Volkes sich zu eigen mache, er hätte aber nicht gesagt: noch einmal.

Weiter höre, ich will dich belehren über das Gebet, das Daniel betete vor seinem Gott, und bat und flehete für die Kinder seines Volkes, dass sie umkehren möchten und zurückkehren von Babel. Denn Daniel war ein Mann des Wohlgefallens, dem die Geheimnisse offenbart wurden, und dem er das Ende kund gab. Weil er ein Prophet war, baute er auf die Worte der Propheten. Denn da sein Volk nach Babel in die Gefangenschaft geführt wurde, standen unter ihnen falsche Propheten auf und weissagten in Lüge und Betrug und sprachen ¹⁾: So spricht der Herr: Von jetzt an nach zwei Jahren werde ich das Joch Nebukadnezars, des Königs von Babel, zerbrechen von dem Hals aller Völker. Und alsdann, da Jeremia die Weissagung der Lügenpropheten hörte, schrieb er einen Brief und sandte ihn nach Babel ²⁾: Höret nicht auf die falschen Propheten, die unter euch sind, die euch verheissen und sprechen: Von jetzt an nach zwei Jahren werdet ihr aus Babel zurückkehren. Denn also spricht der Herr: Bauet Häuser und bewohnet sie, und pflanzet Gärten und esset ihre Früchte. Nehmet euren Söhnen Weiber und gebet eure Töchter Männern, denn wenn in Babel siebzig Jahre erfüllt sind, alsdann werdet ihr von dort zurückkehren.

§ 5. Und Daniel, der mit dem Geiste bekleidet war, wusste, dass die Weissagung des Jeremia gewiss war. Und da die siebzig Jahre erfüllt waren, da betete und bat und flehete er vor seinem Gott ³⁾. Im ersten Jahre des Darjawesch ⁴⁾, des Sohnes des Achschirisch, aus dem Stamme der Meder, der König war über das Reich der Chaldäer, im ersten Jahr seines Königthums, sann ich, Daniel, nach im Buch über die Zahl der Jahre, und sah,

1) Jerem. 28, 11. — 2) Jerem. 29, 8. 5. 6. 10. — 3) Dan. 9, 1—19.

4) Von Rawlinson, Lassen u. A. ist dieser Name in den Keilinschriften von Persepolis: Darjawusch (Darajawusch) gelesen worden.

welches das Wort des Herrn war, das der Prophet Jeremia gesprochen hatte. Da über der Verwüstung Jerusalems siebenzig Jahre hingegangen waren, erhob ich mein Angesicht vor Gott dem Herrn (im Gebet und Bitten und Flehen und im Sack und in der Asche, und betete vor dem Herrn, meinem Gott¹⁾), und pries und sprach mit Flehen: Herr Gott, gross und schrecklich, der da Bund und Gnade hält seinen Freunden, denen, die seine Gebote halten: Wir haben gesündigt und Unrecht gethan, wir haben übel gethan und sind abgefallen, wir sind von deinen Geboten und Rechten gewichen und haben nicht auf deine Knechte, die Propheten, gehört, die in deinem Namen geredet haben über unsere Könige und unsere Fürsten und über unsere Väter und über das ganze Volk des Landes. Dein, Herr, ist der Sieg²⁾, und unser ist die Schande, wie es jetzt ist, der Männer von Juda und der Bewohner von Jerusalem und des ganzen Israel, nahe und fern, in allen Landen, wohin du sie zerstreut hast, um der Missethat willen, die sie an dir, Herr, begangen haben. Unser ist die Schande, unserer Könige und unserer Fürsten und unserer Väter, weil wir an dir gesündigt haben. Bei Gott dem Herrn ist Gnade und Vergebung der Sünden, von welchem wir abgefallen sind, und haben nicht gehört auf die Stimme des Herrn, unseres Gottes, dass wir wandelten in seinem Gesetze, das er vor uns gestellt hat durch seine Knechte, die Propheten. Und ganz Israel hat dein Gesetz übertreten und ist abgewichen und hat nicht auf deine Stimme gehört. Und du hast über sie gebracht die Flüche und Plagen, die geschrieben sind in dem Gesetze Moses, des Knechtes Gottes, über diejenigen, die vor ihm sündigen. Und er hat seine Worte gehalten, die er über uns geredet hat und über unsere Richter, die uns richten, indem er grosses Unglück über uns gebracht hat, desgleichen nicht geschehen ist unter dem Himmel, wie es geschehen ist in Jerusalem, wie im Gesetze Moses geschrieben ist dieses ganze Unglück, das du über uns brachtest. Und wir beteten nicht vor dem Herrn, unserem Gott, dass wir uns bekehrten von unseren Sünden und deinen Glauben lernten. Und der Herr erweckte Unglück und brachte es über uns, denn der Herr, unser Gott, ist gerecht in allen seinen Werken, die er gethan hat, und wir hörten nicht auf seine Stimme.

1) () fehlt in B. — 2) oder auch die Reinheit, Unschuld.

Und doch bist du es der Herr, unser Gott, der du dein Volk aus dem Lande Aegypten geführt hast mit starker Hand und hohem Arm, und hast dir einen Namen gemacht, wie er jetzt ist. Wir haben gesündigt und übel gethan, o Herr. Nach deiner ganzen Gerechtigkeit, die du an uns gethan hast, wende deinen Grimm und deinen Zorn von deiner Stadt Jerusalem und von deinem heiligen Berge. Denn durch unsere Sünden und durch die Missethat unserer Väter wurde dein Volk an allen Orten zerstreut. Jerusalem ward zum Spott unter allen Völkern. Nun höre, Gott, auf das Gebet deines Knechts und auf unser Flehen: lasse dein Angesicht leuchten in deinem Heiligthum, das zerstört ist, um deines Namens willen, Herr. Neige, mein Gott, dein Ohr und erhöre und öffne deine Augen und siehe unsere Zerstörung und unsere Verwüstung, und die Stadt, über der dein Name genannt ist. Nicht im Vertrauen auf unsere Gerechtigkeit beten wir vor dir, sondern auf deine grosse Barmherzigkeit. Herr erhöre, Herr erbarme dich unser, Herr, merke auf, und thue es, und verziehe nicht, um deines Namens willen, mein Gott, weil dein Name über deiner Stadt und deinem Volke genannt ist.

Und alsdann, da Daniel sein Gebet vollendet hat, spricht er¹⁾: Während ich betete und meine und meines Volkes Israel Sünde bekannte und mein Flehen vor den Herrn, meinen Gott, brachte um den heiligen Berg meines Gottes, und während ich im Gebet noch redete, kam der Mann Gabriel, den ich zuvor gesehen hatte, geschwebt und geflogen, und kam vom Himmel und nahte sich zu mir zur Zeit des Abendopfers, und kam und redete mit mir und sprach zu mir: Daniel, jetzt bin ich ausgegangen, dass ich dich belehre und damit du verstehest: Am Anfang deines Gebets ging das Wort aus, und ich bin gekommen, es dir zu verkündigen, weil du angenehm bist. Merke auf das Wort und verstehe das Gesicht: Siebzig Wochen wird über dein Volk und deine heilige Stadt Ruhe sein²⁾, bis zum Völligsein der Schulden und dem Voll(kommen)sein der Sünden, bis zur Vergebung des Frevels und der Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit und bis zur Erfüllung von Gesicht und Propheten und bis zum Messias, dem hochheiligen. Wisse und verstehe, von da an, da dies Wort ausgegangen ist, dass man zurückkehren

1) Dan. 9, 20 - 27. — 2) hebr.: שבעים שבועות , sind bestimmt über dein Volk.

und Jerusalem bauen solle, bis zur Ankunft des Messias, des Königs, sind sieben Wochen und zweiundsechzig Wochen. Und er wird zurückkehren und Jerusalem bauen und ihre Strassen und Gassen in der Erfüllung¹⁾ der Zeit. Und nach zweiundsechzig Wochen wird der Messias getödtet werden, und wird nicht mehr²⁾ für sie sein. Und die Stadt des Heiligthums wird zerstört werden sammt dem Könige, der kommt³⁾, und am Ende⁴⁾ durch die Fluth, und bis zum Ende des Kriegs, der vorherbestimmt ist, wird sie in Verwüstung bleiben. Und er wird den Bund vielen stärken, eine Woche und die Hälfte einer Woche⁴⁾. Und das Opfer und Speisopfer wird aufhören und über den Flügeln des Gräuels wird Verwüstung sein⁵⁾.

Siehe aber, mein Lieber, und merke auf das Gebet, das Daniel betete, und auf das Gesicht, das ihm ausgelegt wurde, auf das Vollwerden von siebenzig Jahren bis zur Zerstörung von Jerusalem. Er betete und bekannte im ersten Jahre des Darjawesch, und da er seine und seines Volkes Israel Schuld bekannte, da kam Gabriel zu ihm, der die Gebete annimmt, und sprach zu ihm: Am Anfang deines Gebets ist das Wort ausgegangen. Das Wort am Anfang seines Gebets war dieses, dass die Gefangenschaft von Babel sich wenden werde. Und weiter überlegte Daniel, wie es dem Volke wohl gehen werde nach seiner Rückkehr. Da sprach Gabriel zu ihm: Weil du angenehm bist, will ich dir zeigen, was dem Volke begegnen wird am Ende der Tage: Nun merke auf das Wort und verstehe das Gesicht: Siebzig Wochen wird über dein Volk und deine heilige Stadt Ruhe sein, bis zum Völligsein der Schulden und dem Voll(kommen)sein der Sünden, bis zur Vergebung des Frevels und der Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit und bis zur Erfüllung von Gesicht und Propheten und bis zum Messias, dem hochheiligen. Wisse und verstehe, von da an, da dies Wort ausgegangen ist, dass sie

1) hebr.: **בְּצִיּוֹן הַזֶּה**, in der Bedrängniss der Zeiten.

2) A: und wird nicht mehr sein.

3) Aphr. stimmt hier mit Pesch. überein; hebr. hat: **וְהָיָה וְהָיָה יְשׁוּעָה** Und die Stadt und das Heiligthum wird zerstören das Volk eines Fürsten, der da kommt. Arm.: Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo.

4) hebr.: eine Woche. Und in der Hälfte der Woche wird das Opfer etc.

5) Pesch.: Und ihr Ende ist durch die Fluth.

zurückkehren und Jerusalem bauen sollen, bis zur Ankunft des Messias, des Königs, sind sieben Wochen und zweiundsechzig Wochen. Und es wird zurückkehren und Jerusalem bauen und ihre Strassen und Gassen in der Erfüllung der Zeit. Und nach zweiundsechzig Wochen werde der Messias getödtet werden und er werde nicht mehr ¹⁾ für sie sein. Und die heilige Stadt werde zerstört werden sammt dem Könige, der da kommt, und am Ende durch die Fluth, und bis zum Ende des Kriegs, der vorherbestimmt ist, werde sie in Verwüstung bleiben. Und er werde den Bund vielen stärken eine Woche und die Hälfte einer Woche. Und das Opfer und Speisopfer werde aufhören und über den Flügeln des Gräuels werde Verwüstung sein. Er sagt ihm nämlich: Siebzig Wochen wird über deinem Volk und deiner heiligen Stadt Ruhe sein.

§ 6. Siebzig Wochen das sind vierhundertneunzig Jahre, von der Zeit an, da Daniel betete, bis dahin, da Jerusalem zerstört wurde in der letzten Zerstörung und nicht wieder bewohnt wurde. Und er sagte: In sieben Wochen wird es Jerusalem wieder aufbauen, denn da die Gefangenen zurückkehrten unter Esra und das Haus anfangen zu bauen, seit den Tagen des Koresch und Dariawesch, da legten sie die Fundamente des Hauses. Und ihre Feinde hinderten sie in den Tagen des Dariawesch und des Artachschaschta und der anderen persischen Könige, und sie liessen sie nicht (weiter) bauen und vollenden. Und ich will dir zeigen die Bedeutung des Wortes. Also steht nämlich geschrieben in dem Propheten Sacharia ²⁾: Ich habe einen Leuchter gesehen und sieben Lampen darauf, und je sieben Oeffnungen hatten die Lampen, (zusammen) neunundvierzig, welches sind sieben Wochen. Und er spricht in der Weissagung: Das ist das Wort des Herrn über Serubabel ³⁾: Nicht durch Kraft, nicht durch Stärke, sondern allein durch Geist. Und weiter oben hat er gesagt ⁴⁾: Die Hände Serubabels haben die Fundamente dieses Hauses gelegt, und seine Hände sollen es auch vollenden. Nun sind alle Tage von dem Tag, da die Fundamente des Hauses gelegt wurden, bis dahin da der Bau des

1) Siehe S. 310 Anm. 2.

2) Sach. 4, 2. — 3) Sach. 4, 6. — 4) Sach. 4, 9, statt , weiter oben, ist also zu lesen , weiter unten.

Hauses vollendet wurde, neunundvierzig Jahre; das sind sieben Wochen von den siebzig, und das ist das Gesicht von dem Leuchter mit sieben Lampen und ihren neunundvierzig Oeffnungen: und das ist das Wort des Herrn, das geschah über Serubabel. Das sind neunundvierzig Jahre. Und nach diesen sieben Wochen des Baues des Hauses, der geschah in den Tagen Serubabels, blieb Jerusalem zweihundsechzig Wochen, vierhundertundvierunddreissig Jahre. Und warum sagte er oben: Siebzig Wochen wird Ruhe sein über deinem Volk und deiner heiligen Stadt, und unten waren es ihrer sieben und zweihundsechzig, welches sind zusammen neunundsechzig? — Aber unten sagt er (ja): eine Woche und eine halbe Woche wird er die Opfer und Speisopfer beseitigen. Siehe, das ist die eine Woche von den siebzig, da das Opfer aufhörte. So wurden über sie siebzig Jahre gezählt, die sie in Babel wohnten, da das Land in Gefangenschaft war, die ganze Zeit ihrer Verwüstung.

Nun lass dich überzeugen, dass nach diesen Wochen der Messias kam und getödtet wurde, zur Erfüllung des Gesichts und der Propheten. Auch unser Vater Jakob sprach, da er Juda segnete ¹⁾: Es wird das Scepter nicht von Juda weichen, noch der Gesetzgeber von seinen Füßen, bis der kommen wird, dem das Reich gehört. Lass dich überzeugen, mein Lieber, und überlege, dass die Wochen erfüllt sind, und die Gesichte und Propheten ihr Ende gefunden haben, und das Reich von Juda gewichen ist. Siehe, Jerusalem ist zerstört, und sein Volk unter allem Volk zerstreut. Und die Kinder Israel wohnen ohne Opfer und ohne Altar. Und bis zur Erfüllung der festgesetzten Zeiten ist Jerusalem zerstört und bleibt in Verwüstung. Der Weinberg ist verwüstet und bringt Herlinge, und die beiden Zweige der Weinrebe hat das Feuer verzehrt, der Zaun des Weinbergs ist niedrigerissen und sein Thurm zerstört und seine Kelter verwüstet. Das Silber ist verworfen und hat keinen Nutzen mehr. Für Jerusalem ist der Scheidebrief geschrieben.

Diese kleine Ermahnung habe ich dir geschrieben, damit du dich vertheidigst, wenn es nöthig ist, Antwort zu geben, und damit du stärkest die Seele dessen, der dich anhört; dass er nicht zustimme ihrer verwirrende Lehre (der Juden), denn diese lassen

1) Gen. 49, 10.

sich nicht überzeugen. Denn die Schrift hat sie verschlossen, damit sie nicht hören und überzeugt werden, dass Gott über alle Menschen sich erbarmen will. Denn er sagt über sie ¹⁾: Dieses Volk ehret mich mit seinen Lippen, und in seinem Herzen ist es ferne von mir. Und zu Jeremia sprechen sie ²⁾: Das Wort, das du uns gesagt hast im Namen des Herrn, wollen wir nicht hören.

Und über diese Gesichte des Daniel ³⁾, mein Lieber, habe ich dir, so gut ich konnte, geschrieben. Uebrigens aber wisse, dass, nachdem Gabriel ihm gedeutet hatte, was seinem Volk begegnen werde, alsdann im dritten Jahre des Koresch ein Wort Daniel geoffenbart wurde. Und er spricht ⁴⁾: Das Wort ist gewiss; und er merkte auf das Gesicht mit grosser Kraft, und er spricht: Ich sass in Trauer drei Wochen lang, und das Brot, nach dem ich verlangte, ass ich nicht, und Fleisch und Wein kamen nicht in meinen Mund. Und siehe, im dritten Jahre des Koresch sah Daniel dieses Gesicht, am vierundzwanzigsten Tag des ersten Monats, welches ist der Nisan: zwei Jahre nachdem er das Gebot in seinem Reich hatte ergehen lassen, dass die Gefangenen nach Jerusalem zurückkehren sollten. Im ersten Jahre des Dariawesch, des Sohnes des Achschirisch, hatte er vor Gott gebetet, da die siebenzig Jahre vorüber waren und sich die Worte Jeremias erfüllt hatten. Und wie es die Natur der Sache ergibt, ist dies das erste Jahr des Königthums des Dariawesch von Medien. Denn da er den Beltschazar getödtet hatte, regierte er an seiner Stelle. Und nur eine kurze Zeit waltete er in seinem Reiche, da empfing es der Perser Koresch. Und warum anders empfing zuerst Dariawesch das Reich, ausser damit uns die Sache klar werde, weil das Gesicht, das Daniel dem Beltschazar ausgelegt hatte, vollendet war, da er zu ihm sprach ⁵⁾: Das ist die Erklärung des Wortes und die Lösung der Schrift: Mene Tekel Upharsin. Mene: Gott hat gezählt dein Reich und es vollendet. Tekel: Man hat dich in einer Wage gewogen und zu leicht

1) Jes. 29, 13; Mt. 15, 8. — 2) Jerem. 44, 16.

3) Zahn (Tat. Diat. S. 89) vermuthet, dass Aphr. die wenig fruchtbare und in Bezug auf die Zahlen nicht zuverlässige überlieferte Berechnung der Daniel'schen Jahreswochen von Julius Africanus empfangen hat. Vgl. Aphr. syr. Text S. 473 Z. 7, S. 483 Z. 15 ff., S. 36 Z. 5 ff.; Routh rel. t. II, 297 ff.; Euseb. ecl. proph. ed. Gaistford p. 151—153.

4) Dan. 10, 1—3. — 5) Dan. 5, 26—28.

gefunden. Phares: Dein Reich soll getheilt und dem Meder und dem Perser gegeben werden. Deshalb kam Dariawesch zuerst an die Regierung, damit das Gesicht erfüllt würde, und nach ihm empfing es Koresch der Perser, da die siebzig Jahre erfüllt waren, zur Zeit da Daniel betete, dass die Gefangenen durch ihn zurückkehren möchten: wie Jesaia über ihn geweissagt hatte ¹⁾: Er wird meine Stadt bauen und meine Gefangenen loslassen. Und Koresch sprach ²⁾: Gott hat mir die Herrschaft des Landes gegeben und mir geboten, dass ich ihn baue das Haus in Jerusalem, im Lande Juda. Und siehe, das Fasten des Daniel geschah nach seinem Gebet. Darum fastete er, weil Jerusalem siebzig Wochen blieb und darnach zerstört wurde und in der Verwüstung blieb für ewig, bis zur Erfüllung der bestimmten Zeiten.

Zu Ende ist die Unterweisung gegen die Juden.

1) Jes. 45, 13. — 2) Ezra 1, 2.

Die Unterweisung von der Unterstützung der Armen.

Gross und herrlich ist diese Gabe, wenn bei einem Menschen die Auszeichnung gefunden wird, dass er den Dürftigen giebt von seiner Hände Arbeit, ohne Beraubung anderer. Wie Gott im Propheten spricht ¹⁾: Das ist meine Ruhe, zu erquickten die Geplagten, und das ist der Pfad dessen, der da gehorcht. Und wiederum sagt der Prophet ²⁾: Das ist das angenehme Fasten, welches Gott liebt, wenn du dein Brot dem Hungrigen brichst und den Fremdling in dein Haus führst, und so du einen Nackenden siehst, ihn kleidest und dich nicht entziehst dem Sohne deines Fleisches. Und wer solches thut, der ist wie ein fröhlicher Garten und wie ein Wasserbrunnen, dem sein Wasser nicht ausgeht, und seine Gerechtigkeit geht vor ihm her, und er wird zur Herrlichkeit des Herrn versammelt. Und Mose, der grosse Prophet Israels, ermahnt und gebietet über die Armen und Unglücklichen und Gäste und Beisassen und Fremdlinge und Waisen und Wittwen. Er spricht nämlich zu Israel ³⁾: Wenn du deine Ernte erntest, so sollst du deine Aecker nicht ganz leeren, und wenn du eine Garbe vergissest, sollst du nicht umkehren, sie zu holen, sondern sie soll den Armen und Fremdlingen und Waisen und Wittwen gehören, und gedenke daran, dass auch du also in Aegypten warest. Und er fährt fort und spricht: Wenn du deinen Weinberg gelesen hast, so sollst du nicht hinter dir Nachlese halten, und sollst auch nicht, wenn

1) Jes. 28, 12. Pesch.: הַיְהוָה לְפָנֶיךָ יִשְׂרָאֵל וְלֹא תִירָא וְלֹא תִחַד וְלֹא תִפְחָד וְלֹא תִבְזֶה וְלֹא תִשְׁתַּבֵּחַ וְלֹא תִשְׁתַּבַּח וְלֹא תִשְׁתַּבַּח וְלֹא תִשְׁתַּבַּח „das ist meine Ruhe: Erquicket die Geplagten; das ist Friede“ und sie wollen nicht hören.

2) Jes. 58, 6. 7. 11. 8. — 3) Deut. 24, 19—22; Levit. 23, 22.

du deinen Oelbaum abgeschlagen hast, hinter dir Nachsuche halten, sondern es soll den Fremdlingen und Armen unter dir gehören. Und wenn du solches thust, wird dich der Herr dein Gott segnen in allem, wonach du deine Hand ausstreckst; und ¹⁾ du wirst von dem Alten essen, und ihr werdet das Alte vor dem Neuen wegthun ²⁾. Siehe, ich führe euch in ein gutes und fettes Land, darinnen Milch und Honig fließt; in ein Land, dessen Felsen Eisen sind, und aus dessen Bergen du Erz hauen wirst, ein Land, auf dem die Augen Gottes des Herrn ruhen vom Anfang des Jahres bis zum Ende des Jahres, ein Land, in welchem du ohne Armuth dein Brot essen wirst, denn so gut und fett ist das Land. Der Arme wird nicht aufhören darinnen. Und wiederum gebietet er ihnen und spricht zu ihnen ³⁾: Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und sollst seine Früchte ernten, und im siebenten Jahre sollst du es pflügen und liegen lassen. Und es sollen von ihm die Armen essen, die unter dir sind, und den Rest sollen die Thiere des Feldes essen. Und also spricht er zu ihnen ⁴⁾: Im siebenten Jahre sollst du nicht seine Zweige abpflücken und nicht die von selbst gewachsenen Früchte sammeln, sondern sie sollen den Armen gehören. Und weil er ihren bösen Willen kannte, sprach er zu ihnen ⁵⁾: Und wenn ihr sprechen werdet: Was sollen wir im siebenten Jahre essen, da wir nicht säen und keine Früchte ernten, spricht er zu ihnen: Ich will euch im sechsten Jahre meinen Segen senden, und es soll Frucht bringen für drei Jahre, für das sechste, siebente und achte, und ihr sollt essen von den Früchten des sechsten Jahres bis zum neunten Jahre. Und er ermahnt sie ernstlich ⁶⁾: Der Lohn deines Tagelöhners soll nicht bei dir über Nacht bleiben, sondern an demselben Tage gib ihm seinen Lohn, damit er nicht über dir zu Gott rufe, und es dir zur Sünde gereiche. Denn wenn der Lohn deines Tagelöhners bei dir über Nacht bleibt, so möchte in derselben Nacht deine Seele von dir genommen werden, und der Arme möchte um seinen Lohn gebracht werden, der bei dir liegt, um deswillen er sich dir verdungen hat, oder er möchte sterben, und es findet sich dann Niemand, der seinen Lohn einfordert, dem du ihn gäbest. Und wiederum sorgte

1) Levit. 26, 10. — 2) A fügt hier ein: „Und wiederum spricht er zu ihnen“. Deut. 8, 7. 9; 11, 9. 12; 15, 11. — 3) Exod. 23, 10. 11. — 4) Levit. 25, 5. — 5) Levit. 25, 20–22. — 6) Levit. 19, 13; Deut. 24, 15.

auch David für die Armen und Unglücklichen und die Waisen und die Wittwen, und setzte Aufseher ein in ganz Israel, welche die Armen speisen und unterhalten sollten. Und da er singt und lobt vor seinem Gott, preist er selig diejenigen, welche die Armen speisen. Er spricht nämlich ¹⁾: Wohl dem, der nach den Armen sieht, den wird der Herr am bösen Tage erretten, und der Herr wird ihn bewahren und ihm das Leben erhalten und es ihm gut gehen lassen im Lande. Und er wird ihn nicht seinen Feinden überliefern. Und in Krankheit wird er ihm nahe sein ²⁾ auf seinem Schmerzenslager. Und wiederum spricht er in einem anderen Psalm ³⁾: Er streuet aus und giebt den Unglücklichen und seine Gerechtigkeit bleibet in Ewigkeit. Und wiederum steht geschrieben ⁴⁾: Wer dem Armen giebt, leiht Gott. Wiederum sagt er: Uebe Barmherzigkeit, und du sammelst dir Schätze, die besser sind, als alle Schätze. Und wiederum steht geschrieben: Gieb Gott von dem, was er dir gegeben hat. Und siehe, von dem Dürftigen empfängt auch der Almosenspender etwas, so dass seine Dürftigkeit durch die Dürftigen angefüllt (aufgehoben, beseitigt) wird, wenn sie auferstehen, so dass er nicht ganz bedürftig erscheint, sondern wenn er solches gethan hat, den Lohn (Dank) seitens der Armen besitzt, dessen er durch jenes Verhalten (Geiz) beraubt worden wäre. Der Reiche giebt dem Armen, und wenn er empfängt, preist der Arme den Herrn beider. Und da unser Herr Jesus die Unterweisung giebt über das Gericht am jüngsten Tag, da er sie theilet und stellt zu seiner Rechten und zu seiner Linken, da empfängt er den Dank der Guten und nennt sie Gesegnete seines Vaters, die ererben sein Reich, weil sie den Armen geholfen haben. Er sagt nämlich zu denen zu seiner Rechten ⁵⁾: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn. Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir zu essen gegeben; und ich bin durstig gewesen, und ihr habt mich getränkt; und ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich bekleidet, und ich bin ein Gast gewesen, und ihr habt mich beherberget; und ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht; und ich bin gefangen gewesen, und ihr seid zu mir gekommen. Alsdann verstehen diese Gerechten nicht die Bedeutung des Wortes des

1) Ps. 41, 1—3. — 2) Wörtlich: Er wird ihn stützen. — 3) Ps. 112, 9. — 4) Prov. 19, 17; 28, 27. — 5) Mt. 25, 34—36.

Herrn, antworten und sprechen zu ihm¹⁾: Herr, wann haben wir dich in dieser Dürftigkeit gesehen und haben dir also gethan? Alsdann spricht er zu ihnen²⁾: Was ihr gethan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir selbst gethan. Und er wendet sich zu denen zu seiner Linken und spricht zu ihnen³⁾: Gehet von mir, ihr Verfluchten, in das Feuer, das bereitet ist dem Bösen und seinen Engeln, weil ihr dieses mir nicht gethan habt. Alsdann antworten auch die zu seiner Linken und sprechen zu ihm: Herr, wann haben wir dich gesehen in einem von diesem und haben dir nicht gedient? Spricht er zu ihnen: Was ihr diesen Bedürftigen nicht gethan habt, das habt ihr mir auch nicht gethan; und die Gerechten, die Christo gedient haben in den Bedürftigen, gehen zum ewigen Leben; und die Gottlosen gehen zum Feuer und zur Finsterniss, weil sie Christo nicht geholfen haben in den Armen. Und wiederum spricht er in einer anderen Unterweisung über den Reichen, der auf seinen Besitz vertraute, da er von seinem Felde viele Früchte geerntet hatte und zu seiner Seele sprach⁴⁾: Siehe, du hast nun viele Güter gesammelt für viele Jahre; liebe Seele, habe Ruhe, iss und habe guten Muth. Spricht Gott zu ihm: Du Narr, siehe, heute Nacht wird man deine Seele von dir fordern, und wessen wird das sein, das du bereitet hast? Und darnach spricht er: Also geht es dem, der sich Schätze sammelt und ist nicht reich in Gott. Und wiederum giebt er andere Belehrung durch einen Reichen, der sich wohl sein liess bei seinen Reichthümern und dessen Ende war in der Unterwelt, und über den Armen, der vor seiner Thür lag und begehrte und verlangte seinen Hunger zu stillen mit dem, was von des Reichen Tische fiel. Und er sagte: Niemand gab es ihm. Und er spricht daselbst⁵⁾: Die Hunde kamen und leckten ihm seine Schwären. Der Reiche nämlich, der sich in seinen Reichthümern wohl sein lässt, das ist das Volk, das da isset und fett wird und den Herrn mit Füßen tritt und vergisst und Gott lästert, wie geschrieben steht⁶⁾: Die Kinder Israel redeten wider Gott und wider Mose nicht schöne Worte. Und Mose nennt sie reich. Er spricht zu ihnen⁷⁾: Wo ist ein Volk, dem sein Gott also nahe ist, wie

1) Mt. 25, 37. — 2) Mt. 25, 40. 41. — 3) Mt. 25, 44. 45. — 4) Luc. 12, 19—21. — 5) Luc. 16, 19 ff. — 6) Num. 21, 5. — 7) Deut. 4, 7. 8.

der Herr unser Gott, und das so gerechte Gesetze und gerade Gerichte hat? Und wiederum spricht er zu ihnen ¹⁾: Siehe, ihr geht in das Land der Kanaaniter und nehmt es als Erbe ein; ihr kommt nämlich in Häuser, die ihr nicht gebaut habt, und in Weinberge und in Oelbaulgärten, die ihr nicht gepflanzt habt, und zu gegrabenen Brunnen, die ihr nicht gegraben habt. Und ihr esset und werdet satt und ergötzet euch, und ihr vergesst den Herrn. Durch die vielen Güter, die er ihnen gegeben hat, sind sie reich gewesen. Und der Arme, der vor seiner Thür lag, ist die Gestalt unseres Erlösers. Und er verlangte und begehrte von ihnen Früchte zu nehmen, dass er sie bringe dem, der ihn gesandt hat, und niemand gab sie ihm. Und wenn er sagt: Die Hunde kamen und leckten ihm seine Schwären, so sind nämlich die Hunde, die da kommen, die Heiden, welche die Striemen unseres Erlösers lecken, d. h. seinen Leib, den sie nehmen und sich vor Augen setzen ²⁾. Jene nämlich sind die Hunde, die da gefrässig sind und nicht satt werden können und auch nicht bellen können. Aber siehe, diese Hunde, welche die Schwäre des Armen lecken, sind nicht gefrässig, denn wenn sie gefrässig wären, würden sie nach dem Tisch des Reichen begierig sein und nicht die Schwäre zu lecken. Und über sie ³⁾ sagt der Prophet ⁴⁾: Sie sind Hunde, die gefrässig sind und nicht satt werden können. Und David sagt ⁵⁾: sie heulen wie Hunde und laufen in der Stadt umher.

Und er sagt am Ende des Kapitels: Und es geschah, dass der Reiche starb und ward begraben und ward in die Qual geworfen. Und der Arme starb auch, und die Engel trugen ihn in Abrahams Schooss. Und der Reiche hob seine Augen auf aus der Unterwelt und aus der Qual und sah Abraham und Lazarus in seinem Schooss. Und er rief mit lauter Stimme und sprach: Vater Abraham, erbarme dich mein, und sende Lazarus, dass er komme und mir helfe und meine Zunge benetze vor dem Brande, denn ich leide grosse Pein. Sprach zu ihm Abraham: Gedenke, mein Sohn, dass du dein Gutes in deinem Leben empfangen hast, und Lazarus hat sein Böses empfangen, nun ⁶⁾ aber bittest du ihn

1) Deut. 6, 10. 11. — 2) das bedeutet, das Crucifix, das sie küssen und auf ihre Augen legen. — 3) Nämlich die Kinder Israel im Gegensatz zu den ebengenannten Heidenchristen.

4) Jes. 56, 11. — 5) Ps. 59, 6. 14.

6) Hier gibt Aphr. die Worte *ἄνθρωπος δὲ ὄδῃ παρακαλεῖται* Luc. 16. 15

und er hilft dir nicht, denn es ist eine grosse Kluft zwischen uns und euch, und man kann nicht von euch zu uns kommen und auch nicht von uns zu euch. Sprach er zu ihm: Wenn nicht, mein Vater, so bitte ich dich, dass du sendest in meines Vaters Haus, denn ich habe fünf Brüder, dass er hingehe und sie ermahne, dass sie nicht sündigen und auch kommen in diese Qual. Und es sprach zu ihm Abraham: Sie haben Mose und die Propheten, sie mögen dieselben hören. Sprach er zu ihm: Nein, Vater Abraham, sondern es soll jemand von den Todten zu ihnen gehen, so werden sie sich bekehren. Sprach zu ihm Abraham: Hören sie Mose und die Propheten nicht, so würden sie auch nicht glauben, wenn jemand von den Todten zu ihnen ginge. Wie ich oben gesagt habe: Der Reiche ist das Volk und der Arme ist unser Erlöser. Wie geschrieben steht¹⁾: Der Herr wollte ihn demüthigen und ihn leiden lassen. Und der Apostel sagt²⁾: Um euertwillen ist der Reiche arm geworden, damit ihr durch seine Armuth reich würdet. Und wiederum spricht er³⁾: Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz. Und wenn er sagt, der Reiche sterbe, so hat der Prophet wahrhaftig über sie gesagt⁴⁾: Gott der Herr wird dich sterben lassen und wird seine Knechte mit einem anderen Namen nennen. Seine Knechte sind nämlich das (Christen-)Volk aus den Völkern (Heiden). Und dass er sie mit einem andern Namen nennt, das ist, dass er sie Christen nennt, d. h. Messiasgläubige, und nicht Fürsten Sodoms und Volk Gomorrhhas wie jene. Wie uns die Predigt der 12 Apostel bezeugt⁵⁾, dass daselbst zu Antiochien die Jünger zuerst Christen genannt wurden. Auch der Arme starb, und die Engel trugen ihn in Abrahams Schooss. Wie Maria sprach⁶⁾: Sie haben

in der Form wieder: $\alpha\lambda\lambda\epsilon\ \lambda\alpha\lambda\epsilon\ \epsilon\upsilon\ \eta\mu\epsilon\iota\varsigma$, „heute aber bittest du von ihm“. Also auch hier ist $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\iota$ wie in Mt. 5, 4 (Aphr. 41, 11), obwohl ein anderes Verb wie Mt. 5, 4 gewählt ist, in dem an sich möglichen aber hier unpassenden, von Peschito nicht acceptirten Sinn von „bitten“ gefasst. Vgl. Aphr. 390, 4 $\tau\eta\upsilon\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\sigma\iota\upsilon\tau\ \alpha\epsilon\tau\omega\tau$ Luc. 6, 24 übersetzt mit $\epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon$, „eure Bitte“, euren Wunsch, wo Pesch. „euren Trost“ giebt. Vgl. Zahn, Forschungen 1, S. 79. Vgl. S. 37.

1) Jes. 53, 10. — 2) 2. Cor. 8, 9. — 3) Phil. 2, 8. — 4) Jes. 65, 15. — 5) Act. 11, 26.

6) Joh. 20, 2; Mt. 28, 6 (Marc. 16, 6). Es ist hier von Maria Aehn-

unseren Herrn weggenommen, und ich weiss nicht, wo sie ihn hingetragen haben. Und die Engel sprachen zu Maria: Er ist auferstanden und hingegangen zu dem, der ihm gesandt hat. Und die Engel dienten ihm, wie oben gesagt war in seinem Evangelium¹⁾: Die Engel kamen herab und dienten Jesus. Und auch da er geboren wurde, priesen die Engel und sprachen²⁾: Ehre sei Gott im Himmel und gute Botschaft den Menschenkindern. Und der Engel Gabriel verkündigte von seiner Geburt. Und Er sprach zu seinem Jünger Simon³⁾: Meinst du etwa, dass, wenn ich meinen Vater um ein Heer von Engeln des Himmels bitten würde, er es mir nicht geben würde? Und wiederum sagt er zu seinen Jüngern⁴⁾: Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes ab- und aufsteigen zu des Menschen Sohn. Das habe ich dir geschrieben, weil geschrieben steht: Da der Arme gestorben war, trugen ihn die Engel in Abrahams Schooss. Und wenn er sagt: In Abrahams Schooss trugen sie ihn, so ist das das Himmelreich. Und wenn Abraham zu dem Reichen sagt: Es ist eine grosse Kluft zwischen uns und euch, und von euch kommt man nicht zu uns, und von uns nicht zu euch, so lehrt er damit, dass es nach dem Tod und der Auferstehung keine Bekehrung gibt. Die Gottlosen bekehren sich nicht (mehr) und kommen nicht zum Reich, und die Gerechten sündigen nicht mehr und kommen nicht in die Pein. Das ist die grosse Kluft. Und

liches gesagt wie bei den Synoptikern von den Frauen überhaupt. Vielleicht war dies aber an Joh. 20, 13 nicht an Joh. 20, 2 angehängt. Nach der Lesart der Handschrift B (wo $\omega\omega\omega$ fehlt) „und die Engel dienen ihm“ statt „dienten ihm“ würden auch diese Worte noch zur Engeldrede gehören, was entschieden nicht die Meinung des Aprh. ist. Auch Ephr. Com. S. 269 (quia Maria dubitavit, quando audierat eum surrexisse) setzt eine solche Meldung an Maria voraus, wie sie Aprh. ohne Stütze in den kanonischen Evangelien den Engeln in den Mund legt. Beide, Aprh. u. Ephr., fanden also dies bei Tat. Diat. vor. Vgl. Zahn. Forschungen I, S. 218.

1) Mt. 4, 11; Marc. 1, 13.

2) Luc. 2, 14. In hom. IX § 4 finden wir dieselbe Stelle citirt in der Form: Friede im Himmel und Ehre auf Erden und eine gute Botschaft den Menschen. Aprh. citirt also bei dieser Stelle sehr ungenau nach dem Gedächtniss. Wir haben deshalb auf seine Abweichungen von Pesch. keinen Werth zu legen. Vgl. S. 149 Anm. 2.

3) Mt. 26, 53. — 4) Joh. 1, 51.

wenn er ihn bat, dass er ihm helfe, und er nicht zu seiner Hilfe gesandt ward, so lehrte er damit, dass an diesem Tag niemand seinem Nächsten hilft. Und wenn er sagte: Er mag in meines Vaters Haus gehen und ihnen verkündigen, dass sie nicht sündigen, und er zu ihm sprach: Sie haben Mose und die Propheten, lass sie dieselben hören, und dieser sprach: Jemand von den Todten soll zu ihnen gehen, so werden sie sich bekehren: so ist das bekannt, dass dieses Volk Mose und die Propheten nicht hörte, und Jesu, der von den Todten auferstand, nicht glaubte. Und wiederum steht geschrieben, dass, wer da sündigt, dessen Schuld durch Almosen gedeckt werde. Wie Daniel zu Nebukadnezar sagte ¹⁾: Deine Sünden löse durch Almosen und deine Missethat durch Barmherzigkeit mit den Schwachen.

Und der Prophet sagte zu den Kindern Israel ²⁾: Darum dass ihr den Armen geschlagen und die ausgewählten Gaben von ihm genommen habt, werdet ihr die Häuser von behauenen Steinen, die ihr gebaut habt, nicht bewohnen, und den Wein der lieblichen Weinberge, die ihr gepflanzt habt, werdet ihr nicht trinken. Und siehe, wie besorgt Gott ist für die Armen. Jesaia sagte nämlich ³⁾: Die Armen und Unglücklichen bitten um Wasser und haben es nicht, und ihre Zunge ist trocken vor Durst. Ich, der Herr, will sie erhören, der Gott Israels wird sie nicht verlassen, und darum, dass ihre Zunge trocken ist von Mangel an Wasser, will ich Bäche auf den Bergen öffnen und auf den Feldern Brunnen und will in der Wüste Cedern und Wachholderstrauch und Myrthen und Oelbaum wachsen lassen, und will in das Feld edle Cypressen zu einander setzen. Die Armen und Unglücklichen nämlich, die um Wasser bitten und keins haben, das ist das Volk aus den Völkern: und das Wasser ist die Lehre der heiligen Schriften, denn ihre Zunge war trocken für das Lob. Und wenn er sagte: ich will Wasserbäche öffnen auf den Bergen und Brunnen in den Feldern: so sind die Berge und die Felder die Menschen, die Hohen und Niedern, und von ihnen flossen Wasserbäche und Flüsse: und er sprach: Ich will in der Wüste Cedern und Wachholder und Myrthen und Oelbäume pflanzen, und edle Cypressen im Felde. Die Wüste nämlich sind die Völker, die früher wie

1) Dan. 4, 24. — 2) Amos 5, 11. — 3) Jes. 41, 17—19.

eine öde Wüste beschaffen waren. Und die Cedern und Wachholder und Myrthen und Oelbäume sind die Priester des Volkes und der heilige Bund, deren Zweige edel sind, wie diese Bäume Sommers und Winters schön und schattig sind durch ihr Laub. Und (das Wort) ich will in das Feld edle Cypressen zusammen setzen, bedeutet, dass von demüthigen Menschen die Rede und Lehre des Geistes ausging, deren Geruch angenehm ist wie derjenige der edlen Cypresse. Wie der Apostel sagte ¹⁾: An allen Orten sind wir ein angenehmer Geruch Gottes. Und auch zu Hiob sprachen seine Freunde, da sie ihn verspotteten in seiner Anfechtung ²⁾: Warum geht es dir also? Du hast doch nicht etwa die Wittwe leer fortgeschickt und den Arm der Waisen geschlagen? Und hast nicht den Müden Wasser zu trinken gegeben, und hast dem Hungrigen das Brot versagt, und hast das Pfand der Waisen weggeführt, und hast den Stier der Wittve gepfändet? Es war ein Mann, der sein Feld besäet hat, und ein harter Herr hat es ihm genommen. Weil du solches gethan hast, haben dich die Schlingen umgeben, und die Furcht hat dich aus der Ruhe geschreckt. Und da er solches von ihnen hörte, vertheidigte er sich vor sich selbst. Er sprach nämlich zu ihnen ³⁾: Ich war die Augen für die Blinden, und Füße für die Lahmen, und die Nackten wurden mit der Wolle meiner Schafe gewärmt. Und ich erhob meine Hand nicht gegen die Waisen, sondern wenn ich ihn an der Thür sah, half ich ihm. Die Wittve liess ich nicht leer gehen, und mein Brot ass ich nicht allein, sondern die Waise ass davon. Ich zerbrach die Backenzähne des Uebelthäters, und den Raub holte ich aus seinen Zähnen; und ich sprach: Das arme Volk will ich erlösen. Und wiederum sprach er ⁴⁾: Meine Thür habe ich dem Wanderer geöffnet, und ich habe nicht die Augen der Wittve verfinstert. Denn wenn ich dieses nicht gethan habe, soll meine Schulter von ihrer Höhe fallen und mein Arm aus seiner Pfanne gebrochen werden. Erbarmet euch mein, erbarmet euch mein, meine Freunde, denn die Hand des Herrn hat mich getroffen, und nicht wegen meiner Sünden hat mich dies getroffen.

Und unser Herr ermahnte sehr wegen der Armen, und er sprach zu dem Herrn des Gastmahls ⁵⁾: Wenn du ein Mittags- oder Abend-

1) 2. Cor. 2, 15. — 2) Job 22, 9. 7. 6. 8. 10; 24, 3. — 3) Job 29, 15; 31, 20, 17; 29, 17. 18. — 4) Job 31, 32, 16, 22; 19, 21. — 5) Luc. 14, 12—14

mahl machst, so lade nicht deine Freunde und Verwandten und auch nicht deine reichen Nachbarn, damit nicht diese auch dich laden, und dieses dein Lohn sei; sondern wenn du ein Mahl machst, so lade die Armen, die Idioten, die Blinden und die Lahmen und diejenigen, die nichts haben. Und wohl dir, wenn sie nichts haben dir zu vergelten, und dein Lohn wird sein bei der Auferstehung mit den Gerechten. Und wiederum sprach er ¹⁾: Machet euch Freunde mit diesem ungerechten Mamon, damit, wenn es fehlet, sie euch aufnehmen in ihre ewigen Hütten. Und wer sind die Freunde, denen die ewigen Hütten gehören, und die sich die Menschen mit dem ungerechten Mamon erwerben? Die Freunde nämlich sind Gott und sein Gesalbter, denen die ewigen Hütten gehören. Wenn jemand von dem, was er hat, den Armen gibt, so befriedigt er den Willen Gottes und Christi. Wie er sagt ²⁾: Das ist meine Ruhe, zu erquicken die Müden. Und unser Herr sagt ³⁾: Was ihr diesen gethan habt, das habt ihr mir gethan. Und er spricht: Machet euch Freunde, wie Jesaia sagt ⁴⁾: Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, der Same Abrahams ist mein Freund. Und unser Herr sagte zu seinen Jüngern ⁵⁾: Ich habe euch Freunde genannt, denn Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch mitgetheilt. Das sind die Freunde, die sich die Menschen erwerben dadurch, dass sie den Armen geben; und „in ihren ewigen Hütten“, wo die Gerechten ruhen, ist das Haus, das nicht mit Händen gemacht und das auch nicht von der Art dieser (irdischen) Geschöpfe ist, wie der Apostel sagte ⁶⁾.

Und wiederum mahnte unser Herr zur Unterstützung der Armen und Unglücklichen. Er sagte nämlich ⁷⁾: Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo die Diebe nachgraben und stehlen, und die Motte dareinkommt und zerstört; sondern sammelt euch Schätze im Himmel, einen Schatz ohne Schaden, wo die Motte nicht zerstört, und die Diebe nicht stehlen. Und wo euer Schatz ist, da ist euer Herz. Auch der Apostel sagte wiederum über die Apostel, die vor ihm waren ⁸⁾: Nur das geboten sie, dass wir der Armen gedächten, und ich bin fleissig dieses zu thun. Und unser Herr sagte ⁹⁾: Selig sind, die da arm in ihrem Geiste sind, denn

1) Luc. 16, 9. — 2) Jes. 28, 12. — 3) Mt. 25, 40. — 4) Jes. 44, 2; 41, 8, 10. — 5) Joh. 15, 15. — 6) 2. Cor. 5, 1. — 7) Mt. 6, 19—21. — 8) Galat. 2, 10. — 9) Mt. 5, 3.

das Himmelreich ist ihr. Und über die Reichen sagte er: Wehe euch Reichen, die ihr eure Bitte ¹⁾ schon empfangen habt. Und wer sind diese Reichen, die ihre Bitte empfangen haben, anders als das erste Volk, das nach allem Irdischen trachtete und nicht nach dem Himmel, wie jener Reiche, der viele Schätze sammelte und nicht reich war in Gott: und wie jener, der sich's gut gehen liess in allen Reichthümern, und hier seine Bitte empfing, und dem nicht mehr gegeben wurde, als er bat. Und von den Armen sagte er: ihnen gehört das Himmelreich. Sagen wir etwa, dass er von jedem, der arm ist an Besitz dieser Welt, redet? Denn siehe, es gibt Arme, die nichts haben, welche Diebe sind und Mörder und Lügner und solche, die Uebelthaten verrichten, die gegen das Gesetz sind: gehört etwa diesen das Himmelreich? Das sei ferne! sondern die Seligkeit wird den Armen im Geiste, welche Gott fürchten, gegeben, solchen, denen ihr Besitz nicht angerechnet wird bei ihrer Gottesfurcht, wenn sie ihn nicht in Unmässigkeit gebrauchen: Dem reichen Abraham, der geistlich arm war vor seinem Gott, und Isaak und Jakob, seinen Söhnen der Verheissung, die in seinen Fusstapfen wandelten und ihrem Gott gefielen, obgleich sie reich waren. Iob, der reichste Mann unter den Kindern des Ostens, da er heimgesucht wurde an seinen Kindern und seinem Besitz, liebte seinen Gott, der sie ihm gegeben hatte, und fluchte Gott nicht. Das sind nämlich diejenigen, über welche der Apostel sagte ²⁾: Die in Gastfreundschaft lebten, sind diejenigen, welche Engel aufnahmen. Wer sind nun die Gastfreunde anders als Abraham und Loth und Iob und die anderen Gerechten, die Jenen gleichen. Und siehe, mein Lieber, wie diese Väter Gastfreundschaft übten. Als Abraham jene Engel sah, hielt er sie für Fremde und lief ihnen entgegen und bat sie ³⁾, dass sie in seine Hütte gingen und bei ihm sich ausruheten, damit er als Fremdling um der Gastfreundschaft willen gesegnet würde. Und darum wurde er sehr bewundert, dass

1) Luc. 6, 24. Der von Aphr. benützte syrische Schrifttext übersetzt abweichend von Peschito παρακαλεῖν mit „Bitten“; so Mt. 5, 4; Aphr. 41, 11 und Luc. 16, 25; Aphr. 383, 16. Dem entsprechend wird hier Luc. 6, 24 τὴν παρακλήσιν αὐτῶν (statt ἑμῶν) mit ܩܥܘܘܬܘܬܐ „eure Bitte“, „euren Wunsch“, übersetzt. Vgl. S. 318 Anm. 5.

2) Hebr. 13, 1. — 3) wörtlich: „und betete sie an“ d. h. machte vor ihnen seine Verbeugung, warf sich nieder.

er als grosser Mann sich demüthigte und niederwarf und flehte und bat, dass die Fremdlinge zur Ruhe bei ihm einkehren sollten. Denn Abraham hatte allezeit die Gewohnheit, dass er Fremdlinge bei sich aufnahm. Und ¹⁾ da er diese Engel sah, hielt er sie für arme Fremdlinge und lief ihnen entgegen und nahm sie auf als Fremdlinge, da ihre Majestät vor seinen Augen verborgen war. Und er stand über ihnen und dienete (doch) ihnen. Und er gebot Sarah, dass sie mit ihren Händen drei Scheffel Semmel-Mehls einmache solle. offenbar einen Scheffel für den Mann, aber mit vollem Mass, damit, wenn er den Lohn empfangen, man ihm auch also messe. Und weil er Gastfreundschaft übte, empfing er den Lohn und die Verheissung, dass durch seinen Samen alle Völker gesegnet werden sollten. Und auch Loth ²⁾ nahm ebenso die Fremdlinge auf, und Er errettete ihn aus Sodom, welches die Fremdlinge hasste, wie Hesekiel sagt ³⁾: Das war die Sünde Sodoms und seiner Genossen, dass es sich der Armen und Unglücklichen nicht annahm. Und da ich solches bei ihnen sah, zerstörte ich sie. Und auch in Zachäus', des sündigen Zöllners, Haus kam unser Herr, und er sprach zu Ihm ⁴⁾: Siehe mein Herr, die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen, und alles, was ich betrogen habe, vergelte ich vierfach. Und es sprach zu ihm unser Herr: Heute ist in dieses Haus das Leben eingekehrt. Und auch zu dem Reichen, der zu unserem Herrn kam und zu ihm sprach ⁵⁾: Was soll ich thun, dass ich das ewige

1) Gen. 18, 2 ff. — 2) Gen. 19, 1 ff. — 3) Ezech. 16, 49. 50. — 4) Luc. 19, 8. 9.

5) Marc. 10, 17. 19—25. „Jedem, der die fliessende Darstellung in Aphr. liest und mit irgend einer modernen Synopsis vergleicht, muss es von vornherein wahrscheinlich sein, Aphr. schöpfe aus einer Evangelienharmonie. Es ist doch nicht selbstverständlich, dass man die nur Marc. 10, 21 u. Luc. 18, 22 erhaltenen Worte *ἔν σοι* (oder *σε*) *ἵστασθαι* oder *ἔτι ἔν σοι λείπει* als Antwort auf die nur Mt. 19, 20 erhaltene Frage *τί ἔτι ἵστασθαι* folgen lässt. Allerdings haben einige jüngere griechische Handschriften jene Frage auch Marc. 10, 20 in den Text aufgenommen. Sie findet sich auch als Randlesart in mehreren Handschriften der Heracl., aber wie es scheint nirgendwo in deren Text, ebensowenig in Pesch. Da Syr. Cur. fehlt, so wäre es möglich, aber doch sehr unwahrscheinlich, dass Aphr. aus dieser ältesten Evangelienübersetzung diese Frage als ein Stück des Marcus geschöpft hätte. Aber Aphr. gibt ja auf alle Fälle einen aus Mt. u. Marc. gemischten Text. Den Vordersatz „wenn du voll-

Leben ererbe, sprach unser Herr: Du sollst nicht ehebrechen, und du sollst nicht stehlen, und ehre deinen Vater und deine Mutter, und liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Sprach zu ihm der Mann: Das habe ich gethan von Jugend auf¹⁾, aber was fehlt mir noch? Da sah ihn Jesus an mit liebendem Blick und sprach zu ihm: Eins fehlt dir noch: wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin und verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, und nimma dein Kreuz auf dich, und folge mir nach. Und da der Mann das hörte, ward er sehr traurig und ging nach Hause voll Groll, denn er war sehr reich an Gütern. Und Jesus sprach: Sehet, wie schwer ist es für die, welche auf ihre Güter vertrauen, dass sie in das Himmelreich eingehen. Und wiederum sagte er: Es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in das Reich Gottes komme. Und auch der Apostel sagte²⁾: Derjenige Säemann, welcher spärlich säet, wird auch spärlich ernten. Und wer aber in Segen säet, wird auch in Segen ernten. Und im Gutesthun lasst uns nicht müde werden³⁾.

kommen sein willst* konnte er nur aus Mt. 19, 21 nehmen, den liebevollen Blick Jesu nur aus Marc. 10, 21. (Weniger Gewicht ist auf die Forderung des Kreuztragens zu legen; denn Syr. Cur. hat dies auch Mt. 19, 21 in den Text genommen.) Und dieses beides findet sich in wörtlicher Anführung bei Ephr. als Text der Harmonie bezeugt. Woher also anders als aus dieser soll Aphr. jene Combination der Frage aus Mt. und der Antwort aus Marc. oder Luc. haben? Wie kämen ferner zwei nicht aus der gleichen Quelle schöpfende Syrer dazu, anstatt des bei allen Synoptikern wesentlich identischen Spruchs über die Schwierigkeit des Eingehens ins Gottesreich für die Reichen (Mt. 19, 23; Marc. 10, 23; Luc. 18, 24) und des jedem Gedächtniss unauslöschlich sich einprägenden Vergleichs vom Kameel und Nadelöhr (Mt. 19, 24; Marc. 10, 25; Luc. 18, 25) vielmehr nur den das Verständniß erleichternden, die Schroffheit des Gedankens mildernden Spruch zu geben, welchen Marc. 10, 24 gibt? Dazu kommt dann noch die gleiche von Pesch. und Heracl. völlig abweichende und sehr freie Uebersetzung von Marc. 10, 21 *Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγγέπησεν αὐτόν*. Diesem letzten Beweisgrund könnte man sich wieder dadurch entziehen, dass man annähme, in dem verlorenen Marc. des Syr. Cur. habe diese Uebersetzung gestanden. Aber die Citate des Aphr. stimmen keineswegs durchweg mit dem Text von Syr. Cur. Sie stimmen nicht selten gegen alle Syrische Evangelienübersetzungen mit dem von Ephr. commentirten Text der Harmonie*. Zahn, Tat. Diat. S. 77f.

1) Wörtlich: seitdem ich Knabe war. — 2) 2. Cor. 9, 6. — 3) Gal. 6, 9.

Diese kurze Ermahnung habe ich dir geschrieben, mein Lieber, über die Besenkung der Armen. Stärke die Geber, damit sie vor sich her säen den Samen des Lebens, wie geschrieben steht ¹⁾: Verkündige den Gerechten, so wird er in seiner Lehre noch zunehmen. Und jeden, der die Armen liebt, ermuntere durch diese Ermahnungen, damit du theil habest an seiner Arbeit.

Zu Ende ist die (Unterweisung) von der Unterstützung der Armen.

1) Prov. 9, 9.

Die Unterweisung von den Verfolgungen¹⁾.

Ich hörte mit grosser Betrübniß die Schmähung, da die Unreinen²⁾ sagten: Dieses Volk, das aus allen Völkern gesammelt ist, hat keinen Gott; und da die Gottlosen also sprachen: Wenn sie nämlich einen Gott haben, warum rächt er dann sein Volk nicht? Und noch mehr zog sich die Wolke über mir zusammen, da auch die Juden uns schmähen, und sich über die Kinder unseres Volkes erheben. Es traf sich, dass eines Tags ein Mann, der ein Weiser der Juden genannt wird, mich fragte und sprach: Jesus, der euer Lehrer genannt wird, hat euch geschrieben³⁾: Wenn ihr Glauben habt wie ein einziges Senfkorn, so werdet ihr zu diesem Felsen sprechen: Weiche, so wird er vor euch weichen. Und auch (wenn ihr saget), er soll sich heben und

1) Sapur II. hat die Christen zweimal verfolgt und zwar aus politischen Rücksichten, weil die Christen den Feinden der Perser, den Römern, zugethan waren (vgl. Anm. 1 zur hom. V), dann aber hauptsächlich aus Interesse für die nationale Licht- und Feuerreligion des Zoroaster. S. Justi, Geschichte der orient. Völker im Alterthum S. 466. Nöldeke, Tabari S. 68 f. Ueber die Christenverfolgungen unter Sapur II. s. insbes. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten persischer Märtyrer S. 9. 29 u. A. Die Mutter Sapurs hiess nach dem Talmud $\text{הַיְיִטָּה הַיְיִטָּה}$ und wird da als sehr judenfreundlich und von grossem Einfluss auf ihren Sohn, auch als dieser schon erwachsen ist, geschildert. Talmud B. b. Sa; 10^b. Taanith 24^b. Nidda 20^b. Zebahim 116^b. Eine Begünstigung der Juden von Seiten Sapurs würde die Hoffnungen derselben auf ihre Wiederherstellung, wie sie in mehreren der vorausgehenden Homilien, bes. hom. 19 hervortritt, und ihr aggressives Vorgehen gegen die Christen erklären.

2) Nämlich die Heiden.

3) Mt. 17. 20. 21, 21. Den Zusatz: $\text{עַל פְּנֵי פְּנֵיכֶם}$, „vor euch“, der in Pesch. und Syr. Cur. fehlt, hat Aphr. mit Ephr. Com. 204 gemeinsam. Ebenso fehlt in gleicher Weise bei beiden ἐπιταπεινωθήτω = ܥܢܬܐ , das bei Pesch. und ܥܢܬܐ , das bei Syr. Cur. steht.

ins Meer fallen, so gehorcht er euch. Und ist denn so in eurem ganzen Volk nicht ein einziger weiser Mensch, dessen Gebet erhört wird, und der da bittet von Gott, dass eure Verfolgungen von euch ablassen? Denn also steht doch geschrieben für euch in dem Wort, dass es nichts gebe, was ihr nicht thun könntet.

Und da ich sah, dass er lästerte und vieles gegen den Weg¹⁾ redete, ward mein Geist erregt; und ich wusste, dass er keine Erklärung der Worte, die er zu mir geredet, annehmen würde. Da fragte auch ich ihn Worte aus dem Gesetz und aus den Propheten (und sprach zu ihm²⁾): Meinet ihr, dass, auch nachdem ihr zerstreut seid, Gott mit euch sei? Und er gestand mir: Ja, Gott ist mit uns, denn Gott hat zu Israel gesprochen³⁾: Auch in den Ländern ihrer Feinde habe ich sie nicht verlassen, und mein Bund, den ich mit ihnen geschlossen habe, hat nicht aufgehört. Und wiederum sprach ich zu ihm: Es ist sehr schön, dass ich von dir vernommen habe, dass Gott mit euch ist. Gegen deine Worte will auch ich dir etwas sagen. Der Prophet Jesaia nämlich sagt zu Israel als aus dem Munde Gottes⁴⁾: Wenn du über das Meer gehst, so bin ich bei dir, und die Ströme werden dich nicht verschlingen, und wenn du auf Feuer trittst, wirst du nicht versengt werden, und die Flamme wird dich nicht verbrennen, weil der Herr dein Gott mit dir ist. So ist unter eurem ganzen Volk nicht ein einziger guter, gerechter und weiser Mann, der da lebendig über das Meer gehe, ohne dass er ertrinkt, und über den Fluss, ohne dass er ihn verschlingt; und er trete auf das Feuer und sehe, ob er nicht versengt wird, und ob die Flamme ihn nicht verbrennt. Und wenn du mir eine Erklärung bringst, so lass ich mich doch nicht von dir überzeugen, wie auch du von mir keine Erklärung der herausfordernden Worte annimmst.

Und wiederum fragte ich ihn ein anderes Wort, das im Hesekiel geschrieben steht, welcher sprach zu Jerusalem⁵⁾: Sodom und ihre Töchter werden gebaut werden wie zuvor, und du und deine Töchter werdet sein wie zuvor. Erkläre mir nun dieses Wort. Und er begann sich zu vertheidigen und sprach

1) Ueber die Bezeichnung der christlichen Religion als „der Weg“ siehe Act. 18, 25; 9, 2; 19, 9. 23; 22, 4; 24. 14. 22.

2) () fehlt in B. — 3) Levit. 26, 44. — 4) Jes. 43, 2. 3. — 5) Ezech. 16, 55.

Pflanzung Gomorrhas; damit es bittere Trauben esse und bittere Weinbeeren lese und Schlangeneier esse und sich in Spinnengewebe kleide und die Herlinge des Weinbergs gebrauche und in verworfenes Silber verwandelt werde. Und Sodom und ihre Töchter, welche gerechter sind denn Jerusalem, werden gebaut werden wie zuvor. Und Jerusalem, das Sodom in seinen Sünden übertroffen hat, wird in seinen Sünden bleiben und in seinem Verderben verharren, bis zur Erfüllung der bestimmten Zeiten in Ewigkeit. Und Hesekiel sagt ¹⁾: Das war die Sünde Sodoms und ihrer Töchter, dass es sich der Unglücklichen und Armen nicht annahm, und da ich solches bei ihnen sah, zerstörte ich sie. Berechne und siehe, wie von der Zeit, da Sodom zerstört wurde, bis dahin, da Jerusalem gebaut wurde, es 896 Jahre sind. Von der Zeit, da Abraham von Gott durch den Engel die Verheissung bekam ²⁾: Uebers Jahr um diese Zeit werde ich zu dir zurückkehren, und dein Weib Sarah wird einen Sohn haben; von dieser Zeit, bis Jakob nach Aegypten zog, sind 200 Jahre ³⁾. Und die Kinder Jakobs waren in Aegypten 205 Jahre ⁴⁾. Und alle Jahre, seitdem Isaak empfangen und Sodom zerstört wurde, sind 419 ⁵⁾ Jahre. Und von dem Auszug Israels aus Aegypten bis Jerusalems grosser Bau gebaut wurde durch Salomo und der Tempel gebaut wurde, sind 480 ⁶⁾ Jahre. Also sind alle Jahre von der Empfängniss des Isaak, und seitdem Sodom zerstört wurde, bis zum grossen Bau von Jerusalem 896 Jahre. Und von dem grossen Bau Jerusalems bis zur Zerstörung Jerusalems sind es 425 Jahre. Die Summe aller Jahre seit der Zerstörung Sodoms bis zur Zerstörung Jerusalems ist 1321 Jahre. Alle diese Jahre der Zerstörung Sodoms und ihrer Töchter sind vor (der Zerstörung) Jerusalems. Und noch ist sie nicht wieder aufgebaut ⁷⁾, die doch gerechter war als Jerusalem. Nun ist die ganze Summe der Jahre von der Zerstörung Sodoms bis zum Jahre 655 der Regierung Alexanders, des Sohnes des Philippus von Macedonien, 2076 Jahre. Und seit der Zeit, da

1) Ezech. 16, 49. 50. — 2) Gen. 18, 14.

3) Bei Angabe der Zahlen liegen offenbar Schreibfehler vor, da die einzelnen Posten die unten angeführte Summe nicht ergeben. Wright vermuthet, dass hier zu lesen ist 204.

4) Vgl. S. 335 Anm. 1. — 5) Nach Wright 409. — 6) Nach Wright 487. — 7) Wörtlich: Noch wohnt sie nicht.

Jerusalem durch die Babylonier zerstört wurde, bis zu dieser Zeit sind 955 Jahre (vergangen). Und Jerusalem stand von seiner Zerstörung durch die Babylonier jene 70 Wochen, welche Daniel über dasselbe bezeugt hatte. Und alsdann trat die zweite Zerstörung ein durch die Römer, sodass sie in Ewigkeit nicht wieder gebaut werden wird, weil sie dem Verderben anheimgegeben ist bis zur Erfüllung der bestimmten Zeiten. Uebrigens aber sind alle Jahre der Zerstörung Jerusalems, der ersten und der zweiten, 465 Jahre, und wenn du davon abziehst die 70 Jahre von Babylon, sind es ihrer 395 Jahre.

Diese ganze Auseinandersetzung habe ich dir geschrieben, weil die Juden sich rühmen: Es ist für uns bestimmt, (wieder) versammelt zu werden. Denn wenn Sodom, dessen Sünden nicht so viele sind wie diejenigen Jerusalems, noch nicht aufgebaut ist, und wir also sprechen, dass es in Ewigkeit nicht aufgebaut werden wird, wie wird da Jerusalem, dessen Sünden zahlreicher sind als die Sodoms und seiner Töchter, aufgebaut werden? Ueber Sodom hat sich Gott während 2076 Jahren nicht erbarnt, wollen wir da sagen, dass er sich über Jerusalem erbarnt, bei dem erst 395 Jahre seit dem Tage seiner Zerstörung vergangen sind, nach der Berechnung, die ich dir oben geschrieben habe? Uebrigens aber, wenn er gesagt hat, dass Sodom und seine Töchter bewohnt werden sollen wie zuvor, und wenn er zu Jerusalem sagt: du und deine Töchter werdet sein wie zuvor, dieses Wort bedeutet, dass sie in Ewigkeit nicht bewohnt werden sollen. Denn auch über das Land, über das der Herr zürnte, sprach der Herr folgenden Fluch aus¹⁾: Es soll nicht besüet werden und nichts hervorbringen: kein Kraut soll auf ihm mehr wachsen, sondern es soll sein wie Sodom und Gomorrha, über welche der Herr zürnt, und mit welchen er sich nicht versöhnt. Lass dich also überzeugen, o Hörer, dass Sodom und seine Töchter in Ewigkeit nicht bewohnt sein werden, sondern sein werden wie zuvor, wie zu der Zeit, da sie noch nicht bewohnt waren: und wie zu der Zeit, da der Herr über sie zürnte und sich nicht mit ihnen versöhnte. Und Jerusalem und seine Töchter werden sein wie zuvor, wie zur ersten Zeit, da der Berg der Amoriter noch wüste lag, auf welchem Abraham den Altar baute, da er seinen Sohn Isaak auf ihn fesselte, und

1) Deut. 29, 23.

wie es wüste war zur Zeit, da David den Hügel kaufte von dem Jebusiter Oron¹⁾, und einen Altar darauf baute. Verstehe und siehe, dass der Berg, auf welchem Abraham seinen Sohn opferte, der Berg des Jebusiters ist, welcher ist Jerusalem. Und der Ort des Hügels, welchen David von Oron kaufte, ist der, auf welchem der Tempel gebaut wurde. So ist Jerusalem in der Verwüstung wie früher. Und verstehe: Da Hesekiel dieses Wort weissagte, stand Jerusalem noch in seiner Grösse, und seine Bewohner hatten sich empört gegen den König von Babel, und das Wort, das der Prophet redete, redete er in Zorn und zur Schande über Jerusalem. Verstehe und siehe, o Hörer, wenn Gott Sodom und seinen Genossen Hoffnung gegeben hätte, so hätte er sie nicht mit Feuer und Schwefel zerstört, (welches doch das Zeichen ist des jüngsten Tages der Welt, sondern er hätte sie durch eines der Reiche zerstört, damit sie gezüchtigt würden; wie geschrieben steht, dass Jeremia, da er den Becher des Zorns trank über die Völker und Reiche, zu einer jeden der Städte sagte: Nachdem sie den Becher getrunken, will ich die Gefangenschaft von Elam und Tyrus und Sidon und der Kinder Amons und Moabs wenden. Und über ein jedes von diesen Reichen sprach er: Am Ende der Tage will ich seine Gefangenschaft wenden²⁾). Und wir sehen, dass Tyrus gebaut wurde und reich war, nachdem es 70 Jahre zerstört war, und nachdem es seinen Hurenlohn empfangen hatte, und nachdem es mit allen Reichen gehurt hatte; und es nahm die Harfe und spielte schön und sang viel. Und auch die Stätte Elams wurde gebaut und ward reich. Und über Babel sprach Jeremia³⁾: Babel wird fallen und nicht wieder aufstehen, und siehe, bis heute und bis in Ewigkeit bleibt es in Verwüstung. Und auch über Jerusalem sagt er⁴⁾: Die Jungfrau Israels wird fallen und nicht wieder aufstehen, und wird auf der Erde liegen gelassen werden, und niemand wird sein, der sie aufrichte. Wenn diese Weissagung, welche Jeremia über Babel gesprochen hat, wahr ist, so ist auch die über Jerusalem wahr und gewiss. Und Jesaia spricht zu Jerusalem⁵⁾: Ich will nicht mehr über dich zürnen und dich nicht mehr schelten.

1) 2. Sam. 24, 18. Hebr.: ארון. LXX: Ὀρον. Luther: Arafna. Nach 2. Sam. 5, 4 und 1. Chron. 12, 6 hat David Zion erobert. — 2) Siehe Ezech. 25, 15. Vgl. auch 48, 47; 49, 6. 39. — 3) Jerem. 51, 64. — 4) Amos 5, 2. — 5) Jes. 54, 9.

Gewiss zürnt er nicht wieder über sie, und schilt sie auch nicht in Ewigkeit, denn in ihrer Verwüstung schilt er sie nicht und sie erzürnt ihn auch nicht. Und wenn sie uns verspotten: Ihr werdet verfolgt und nicht erlöst, so mögen die sich schämen, welche allezeit verfolgt wurden und noch viele Jahre (verfolgt werden), bis sie erlöst werden. Sie wurden in Aegypten geknechtet zweihundertfünfundzwanzig Jahre ¹⁾. Und die Midianiter knechteten Israel in den Tagen Baraks und Deborahs. Und es herrschten über sie die Moabiter in den Tagen Ahurs; und die Amoniter in den Tagen Nephtachs ²⁾, und die Philister in den Tagen Simsons und auch in den Tagen Elis und des Propheten Samuel, und die Edomiter in den Tagen Ahabs, und die Assyrer in den Tagen Hiskias, und der König von Babel rottete sie aus von ihrem Ort und zerstreute sie; und obgleich er sie sehr heimsuchte und züchtigte, besserten sie sich doch nicht. Wie er zu ihnen sprach ³⁾: Vergeblich habe ich eure Kinder geschlagen, und sie haben keine Zucht angenommen. Und wiederum spricht er ⁴⁾: Ich habe die Propheten abgehauen und sie durch die Rede meines Mundes getödtet. Und zu Jerusalem spricht er ⁵⁾: Lass dich durch Schmerzen und Schläge züchtigen, Jerusalem, damit meine Seele sich nicht von dir wende. Und diese verliessen ihn und beteten die Götzen an, wie Jeremia über sie spricht ⁶⁾: Geht zu den fernen Inseln und sendet nach Kedar und erkundigt euch sehr und sehet, ob es dort ist wie hier, ob die Völker ihre Götter wechseln, die doch keine Götter sind, während mein Volk seine Ehre gegen solches, das ihm keinen Gewinn bringt, tauscht. Staunet ihr Himmel hierüber und erbebt und erschrecket sehr, spricht der Herr. Denn ein zwiefaches Unrecht hat mein Volk gethan: Mich haben sie verlassen, die Quelle des lebendigen Wassers, und sind hingegangen und haben sich Brunnen gegraben, löcherige Brunnen, die kein Wasser in sich halten können. Die löcherigen Brunnen, das ist die Verehrung

1) Vgl. S. 332 Anm. 4; oben waren 205 Jahre genannt. — 2) Luther: Jephthas. — 3) Jerem. 2, 30.

4) Hosea 6, 5. Aphr. hat übereinstimmend mit Pesch. ܩܪܝܢܐ ܕܢܒܝܐ „ich habe die Propheten abgehauen und sie getödtet“, während der hebr. Text hat: הַיְבִיחַ אֶת-נְבִיאָיו בְּיַד הַחֶבֶרֶת „ich habe sie abgehauen durch die Propheten und sie getödtet“.

5) Jerem. 6, 8. — 6) Jerem. 2, 10—13.

der Bilder und Götzen. Und was die Himmel zum Staunen bringt, ist, dass sie die Heere des Himmels verehrten, während doch die Himmel den Urtheilsspruch empfangen, dass ¹⁾ sie zusammengerollt werden wie ein Buch, und dass ihr ganzes Heer herabfällt.

Diese ganze Rede habe ich dir geschrieben, mein Lieber, von Anfang an, weil ein jüdischer Mann die Kinder unseres Volks (Glaubensgenossen) geschmäht hat. Uebrigens aber will ich dir, so gut ich kann, zeigen von den Verfolgten, dass sie ihren guten Lohn empfangen, und dass die Verfolger in Schande und Schmach geriethen. Jakob wurde verfolgt, und Esau war der Verfolger. Jakob empfing den Segen und die Erstgeburt, und Esau wurde von beiden ausgeschlossen. Joseph wurde verfolgt, und seine Brüder waren die Verfolger. Joseph wurde erhöht, und seine Verfolger fielen vor ihm nieder, und seine Träume und Gesichte wurden erfüllt. Und der verfolgte Joseph ist das Vorbild des verfolgten Jesus ²⁾. Joseph kleidete sein Vater mit

1) Jesaia 34, 4.

2) Die vorliegende Homilie ist von besonderer Bedeutung, weil wir in ihr ganz besonders die typische Auffassung des alten Testaments finden. Aphr. gibt sich hierdurch als einen Vorläufer der Antiochenischen Schule zu erkennen, die im Gegensatz zu dem dreifachen Wortsinn und der allegorischen Auslegung des Origenes und der Alexandriner die Einheit des Sinnes und die Ableitung desselben durch Beobachtung des Sprachgebrauchs des einzelnen Schriftstellers und der Intentionen in den einzelnen Stellen festhält, daneben aber die typische Auslegung als einen „Nebengebrauch“ anwendet. „Das Verhältniss zwischen dem alten und neuen Testamente beruht (nach dem Hauptvertreter der antiochenischen Schule Theodor von Mopsueste) auf einer parallelen Reihe von Factis, die Gottes Weisheit in der vorliegenden Weise geordnet hat; die früheren facta sind die Typen der späteren. Das neue Testament mit seinen Ereignissen ist im alten präformirt. Die Wechselbeziehung der Testamente ist realer, nicht litterarischer Natur. Die Benutzung alttestamentlicher Stellen im neuen Testamente beruht auf der (jedenfalls durch göttliche Leitung veranlassten) hyperbolischen Redeweise der hebräischen Sprache, die über die augenblickliche Wirklichkeit hinausgeht, sodass die volle Bewahrheitung in Christus erfolgt, was die göttliche Vorsehung so geordnet hat. Diese Benutzung geschieht, ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Localisim im alten Testamente, sie ist ein „Nebengebrauch“, der selbst Textveränderungen nicht zu scheuen braucht. Die Offenbarung im alten Testamente erfolgt durch Vermittelung eines inneren Wahrnehmens, sei es eines Sehens oder Hörens, oder beider vereint, der Empfänger der Offen-

einem befranzen Rock, und Jesus kleidete sein Vater mit einem Leibe von der Jungfrau. Joseph liebte sein Vater mehr denn seine Brüder; und Jesus war der Freund und Geliebte seines Vaters. Joseph hatte Träume und sah Gesichte; und Jesus erfüllte die Gesichte und die Propheten. Joseph war Hirte mit seinen Brüdern; und Jesus ist der Oberhirte. Da Josephs Vater ihn sandte, seine Brüder zu besuchen, sahen sie ihn kommen und sannnen darauf, ihn zu tödten; und da der Vater Jesu diesen sandte, seine Brüder zu besuchen, sprachen sie: Das ist der Erbe, kommt, lasst uns ihn tödten. Joseph warfen seine Brüder in die Grube; und Jesus brachten seine Brüder ins Grab. Joseph stieg aus der Grube; und Jesus stand aus dem Grabe auf. Joseph wurde, nachdem er aus der Grube gestiegen war, Herr über seine Brüder; und Jesu, nachdem er aus dem Grabe auferstanden war, gab sein Vater einen grossen und herrlichen Namen, dass ihm seine Brüder unterthan würden und seine Feinde unter seine Füsse gelegt würden. Da Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen gab, schämten sie sich und fürchteten sich und wunderten sich über seine Majestät; und wenn Jesus kommt zur letzten Zeit und sich in seiner Majestät offenbart, dann werden sich schämen und fürchten und zittern vor ihm seine Brüder, die ihn gekreuzigt haben. Joseph aber wurde nach dem Rath des Juda nach Aegypten verkauft; und Jesus wurde durch Juda Ischariot den Juden überliefert. Da sie Joseph verkauften, gab er seinen Brüdern keine Antwort; und Jesus sprach nichts und gab keine Antwort den Richtern, die ihn richteten. Joseph warf sein Herr ungerechter Weise ins Gefängniss; und Jesum verurtheilten ungerechter Weise die Kinder seines Volks. Joseph übergab seine zwei Gewänder, das eine in die Hand seiner Brüder, das andere in die Hand des Weibes seines Herrn; und Jesus übergab seine Kleider, und es theilten sie unter sich die Kriegsknechte. Joseph war 30 Jahre alt, da er vor Pharao stand und Herr ward über

barung befindet sich während derselben meist in Ekstase. Der ekstatische Zustand hindert aber nicht seine volle Einsicht in den Sinn und Ausgang der ihm verliehenen und zur Weiterverbreitung anvertrauten göttlichen Mittheilungen. Er weiss, dass er Typen, Vorbilder schaut, die neben der unmittelbaren Beziehung auf die Gegenwart und die nächste Zukunft auch eine weitere Beziehung in der Person und Zeit des Messias finden werden⁴. Merx, die Prophetie des Joel und ihre Ausleger S. 135.

Aegypten; und Jesus war ungefähr 30 Jahre alt, da er an den Jordan kam, um getauft zu werden, und den Geist empfangen und ausging zu predigen. Joseph vertheilte unter die Aegypter Brot; und Jesus vertheilte unter die ganze Welt von seinem Lebensbrot. Joseph nahm die Tochter eines gottlosen unreinen ¹⁾ Priesters; und Jesus brachte zu sich die Gemeinde aus den unreinen Völkern. Joseph starb und ward begraben in Aegypten; und Jesus starb und ward begraben in Jerusalem. Josephs Gebeine nahmen seine Brüder aus Aegypten mit; und Jesum erweckte sein Vater von den Todten und nahm seinen Leib zu sich in den Himmel, ohne dass er verweste.

Und auch Mose ward verfolgt, und Jesus ward verfolgt. Da Mose geboren wurde, verbargen sie ihn, damit er nicht getödtet würde von seinen Verfolgern; und da Jesus geboren war, flohen sie mit ihm nach Aegypten, damit ihn nicht tödtete sein Verfolger Herodes. In den Tagen Mose's, da er geboren wurde, wurden die Knaben in dem Flusse ertränkt; und bei der Geburt Jesu wurden die Knaben von Bethlehem und der Umgegend getödtet. Zu Mose sprach Gott ²⁾: Es sind gestorben die Männer, die dir nach dem Leben getrachtet hatten. Und zu Joseph sprach der Engel in Aegypten ³⁾: Stehe auf, nimm das Kind und ziehe in das Land Israel, denn es sind gestorben, die dem Kinde das Leben zu nehmen suchten. Mose führte sein Volk aus der Knechtschaft Pharaos; und Jesus erlöste alle Völker aus der Knechtschaft des Satans. Mose wurde erzogen in dem Hause Pharaos; und Jesus wurde erzogen in Aegypten, da Joseph mit ihm dorthin geflohen war. Eine Miriam stand an dem Ufer des Flusses, da Mose auf dem Wasser schwamm; und eine Miriam ⁴⁾ gebar Jesum, nachdem der Engel Gabriel ihr die Verheissung gegeben hatte. Da Mose das Lamm schlachtete, wurden die Erstgeborenen der Aegypter getödtet; und da sie Jesum, das wahre Lamm, krenzigten, starb um seines Todes willen das Volk, das ihn tödtete. Mose brachte seinem Volk Manna herab, und Jesus gab seinen Leib den Völkern. Mose machte das bittere

1) d. i. heidnischen. — 2) Exod. 4, 19. — 3) Mt. 2, 20.

4) Im Syrischen ist auch der Name der Maria, der Mutter Jesu, in hebräischer resp. aramäischer Form beibehalten, bei Peschito mit der Punktation Mariam. Die babylonische Punktation der Targumen gibt auch Mariam. Gloss. zu Merx Chrestomath. Targum. unter מִרְיָם. Exod. 15, 20.

Wasser süß durch Holz; und Jesus machte unsere Bitterkeit süß durch sein Kreuz, durch das Holz seines Kreuzes. Mose brachte seinem Volk das Gesetz herab; und Jesus gab seine Testamente den Völkern. Mose besiegte Amalek dadurch, dass er seine Hände ausbreitete; und Jesus besiegte den Satan durch das Zeichen¹⁾ seines Kreuzes. Mose brachte Wasser aus dem Felsen für sein Volk; und Jesus sandte Simon, den Felsen, aus, dass er seine Lehre unter die Völker brächte. Mose nahm die Decke vor seinem Angesicht weg, und Gott redete mit ihm; und Jesus nahm die Decke von dem Angesicht der Völker weg, dass sie seine Lehre hörten und anmähmen. (Mose legte seine Hand auf seine Boten, und sie empfangen das Priesterthum; und Jesus legte seine Hand auf seine Boten, und sie empfangen den heiligen Geist)²⁾. Mose stieg auf den Berg und starb daselbst; und Jesus fuhr gen Himmel und setzte sich zur Rechten seines Vaters.

Und auch Josua³⁾, der Sohn Nuns, wurde verfolgt, und unser Erlöser wurde verfolgt. Josua, der Sohn Nuns, wurde von den unreinen Völkern verfolgt; und Jesus, unser Erlöser, wurde von dem thörichten Volk verfolgt. Josua, der Sohn Nuns, nahm das Erbe von seinen Verfolgern und gab es seinem Volk; und Jesus, unser Erlöser, nahm das Erbe von seinen Verfolgern und gab es den fremden Völkern. Josua, der Sohn Nuns, liess die Sonne am Himmel stillstehen und nahm Rache an den Völkern, die ihn verfolgten; und Jesus, unser Erlöser, liess die Sonne am Mittag untergehen, damit sich schämte das verfolgende Volk, das ihn kreuzigte. Josua, der Sohn Nuns, theilte das Erbe unter sein Volk; und Jesus, unser Erlöser, verheisst, dass er den Völkern das Land des Lebens geben wolle. Josua, der Sohn Nuns, schenkte der Hure Rahab das Leben; und Jesus, unser Erlöser, sammelte die ehebrecherische Gemeinde und schenkte ihr das Leben. Josua, der Sohn Nuns, zerstörte und warf am siebenten Tage die Mauern Jerichos nieder; und am siebenten Tage Jesu, unseres Erlösers, am Sabbath der Ruhe Gottes, wird diese Welt zerstört werden und untergehen⁴⁾. Josua, der Sohn Nuns,

1) B durch das Leiden seines Kreuzes.

2) () fehlt bei B.

3) Im Syrischen hat der Eigenname Josua und Jesus die gleiche Form ܝܫܘܥ.

4) Vgl. Homilie II § 13.

steinigte den Achar ¹⁾, welcher von dem Verbannten gestohlen hatte; und Jesus, unser Erlöser, schied Juda von seinen Mitjüngern aus, weil er von dem Geld der Armen gestohlen hatte. Josua, der Sohn Nuns, legte, da er starb, das Zeugniß nieder auf sein Volk; und Jesus, unser Erlöser, legte, da er aufgenommen ward, das Zeugniß nieder auf seine Apostel.

Und auch Jephthah ²⁾ wurde verfolgt, und Jesus wurde verfolgt. Jephthah vertrieb seine Brüder aus dem Hause seines Vaters; und Jesus verfolgte seine Brüder und erhöheten und kreuzigten ihn. Der verfolgte Jephthah erhob sich zum Haupte seines Volkes; und der verfolgte Jesus stand auf und ward der König der Völker. Jephthah that ein Gelübde und brachte ³⁾ die Erstgeburt seines Leibes als Opfer dar; und Jesus stieg hinauf als Opfer seinem Vater für alle Völker.

Und auch David wurde verfolgt, und Jesus wurde verfolgt. David wurde von Samuel gesalbt, dass er König sei an Sauls Statt, der gesündigt hatte; und Jesus wurde von Johannes gesalbt, dass er Hohepriester sei anstatt der Priester, welche das Gesetz übertreten. David wurde verfolgt nach seiner Salbung; und Jesus wurde verfolgt nach seiner Salbung. David herrschte zuerst über einen Stamm allein und darnach über ganz Israel; und Jesus herrschte zuerst über die Wenigen, welche an ihn glaubten, und am Ende herrscht er über die ganze Welt. David war dreissig Jahre alt, da ihn Samuel salbte; und Jesus war ungefähr dreissig Jahre alt, da er die Auflegung der Hände von Johannes empfing. David nahm zwei Königstöchter; und Jesus nahm zwei Königstöchter, die Gemeinde des Volkes und die Gemeinde der Völker. David vergalt seinem Feinde Saul Gutes; und Jesus lehrte: Betet für eure Feinde. David ist das Herz Gottes; und Jesus ist der Sohn Gottes. David empfing das Reich seines Verfolgers Saul; und Jesus empfing das Reich seines Verfolgers Israel. David weinte in seinen Klageliedern über seinen Feind Saul, da dieser starb; und Jesus weinte über seine Verfolgerin Jerusalem, welche verwüstet werden sollte. David übergab das Reich

1) hebr. Jos. 7, 1. 18 עָקַר; 1. Chron. 2, 7 dagegen עָקַר; im Syr. ܥܩܪܐ.

2) Syrisch ܢܦܬܚܐ, „Nephtach“.

3) ܩܪܒܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ, wörtlich: Die Oeffnung seines Leibes. Vgl. Exod. 13. 12 u. A.

dem Salomo und wurde zu seinen Vätern versammelt; und Jesus übergab die Schlüssel dem Simon und stieg auf und ging zu dem, der ihn gesandt hatte. Wegen Davids wurden die Sünden seinen Kindern vergeben; und wegen Jesu wurden die Sünden den Völkern vergeben.

Und auch Elia wurde verfolgt, und Jesus wurde verfolgt. Den Elia verfolgte die Mörderin Isebel; und Jesum verfolgte die verfolgende, mörderische Gemeinde. Elia verschloss den Himmel für den Regen wegen der Sünden Israels; und Jesus verschloss bei seiner Ankunft den Geist für die Propheten wegen der Sünden des Volks. Elia vernichtete die Diener ¹⁾ Baals; und Jesus trat den Satan und seine Heere nieder. Elia machte den Sohn der Wittve lebendig; und Jesus machte den Sohn der Wittve lebendig sammt Lazarus und der Tochter des Obersten der Schule. Elia speiste die Wittve mit wenigem Brot ²⁾; und Jesus sättigte Tausende mit wenigem Brot. Elia wurde auf einem Wagen zum Himmel aufgehoben; und unser Erlöser fuhr auf und setzte sich zur Rechten seines Vaters. Den Geist Elia's empfing Elisa; und Jesus hauchte in das Antlitz seiner Apostel.

Und auch Elisa wurde verfolgt, und Jesus wurde verfolgt. Elisa wurde von Ahabs Sohn, dem Sohn des Mörders, verfolgt; und Jesus wurde von dem mörderischen Volk verfolgt. Elisa weissagte, und es gab Speise in Samarien; und Jesus sprach: Wer von meinem Leibe isset und von meinem Blute trinkt, wird leben in Ewigkeit. Elisa sättigte 100 Männer mit wenigem Brot; und Jesus sättigte mit 5 Broten 4000, ausser den Weibern und Kindern. Elisa machte Oel aus Wasser; und Jesus machte Wein aus Wasser. Elisa erlöste die Wittve von ihrem Gläubiger; und Jesus erlöste die schuldigen Völker. Elisa liess das Eisen schwimmen und versenkte das Holz; und Jesus hob unsere Versunkenheit und versenkte unser leichtfertiges Wesen. Auf Elisa's Gebeinen wurde ein Todter lebendig; und auf Jesu Gebeine wurden geworfen und wurden lebendig alle Völker, die gestorben waren in ihren Sünden.

Und auch Hiskia wurde verfolgt, und Jesus wurde verfolgt. Hiskia wurde verfolgt und verspottet von Sanherib, seinem Feinde; und Jesus wurde verspottet von dem thörichten Volk. Hiskia

1) A: Die Propheten Baals. — 2) A: wenigem Mehl.

betete und besiegte seinen Feind; und durch die Kreuzigung Jesu wurde unser Feind besiegt. Hiskia war der König von ganz Israel; und Jesus ist der König aller Völker. Weil Hiskia erkrankte, wich die Sonne rückwärts; und weil Jesus litt, verlor die Sonne ihr Licht¹⁾. Hiskia's Feinde wurden todte Leichname; und Jesu Feinde wurden unter seine Füße gethan. Hiskia war von dem Geschlechte des Hauses David; und Jesus war ein Sohn Davids dem Fleische nach. Hiskia sprach²⁾: Friede und Treue soll in meinen Tagen sein; und Jesus sprach zu seinen Jüngern³⁾: Meinen Frieden lasse ich euch. Hiskia betete und genas von seiner Krankheit; und Jesus betete und stand aus dem Grabe auf. Hiskia lebte, nachdem er von seiner Krankheit aufgestanden war, noch weitere Jahre; und Jesus empfing, nachdem er auferstanden war, grosse Herrlichkeit. Ueber Hiskia gewann, nachdem er noch weiter gelebt hatte, der Tod die Herrschaft; und über Jesus herrscht, nachdem er auferstanden ist, der Tod in Ewigkeit nicht mehr.

Und auch Josia wurde verfolgt, und Jesus wurde verfolgt. Josia wurde verfolgt, und es tödtete ihn der lahme Pharao⁴⁾; und Jesus wurde verfolgt, und es tödtete ihn das Volk, das gelähmt war durch seine Sünden. Josia reinigte das Land Israels von heidnischem Wesen; und Jesus reinigte und entfernte das Heidenthum von der ganzen Erde. Josia ehrte und pries den Namen seines Gottes; und Jesus sprach⁵⁾: ich habe ihn verherrlicht und will ihn verherrlichen. Josia zerriss wegen der Sünde Israels seine Kleider; und Jesus zerriss wegen der Sünde des Volkes den Vorhang des heiligen Tempels. Josia sprach⁶⁾: Gross ist der Zorn, der über dieses Volk kommt; und Jesus sprach⁷⁾: Es wird der Zorn kommen über dieses Volk; und sie werden fallen durch die Schärfe des Schwertes. Josia brachte

1) Wörtlich: „Verfinsterte sich die Sonne von ihrem Licht“.

2) 2. Kön. 20, 19. — 3) Joh. 14, 27.

4) Pharao Necho in der Schlacht bei Megiddo 2. Kön. 23, 29. Den Namen des ägypt. Königs Necho hat auf Grund der im Targum niedergelegten Midraschischen jüdischen Deutung auch die Pesch. durch לַחֵם, „Lahm“, wiedergegeben was natürlich falsch ist. Das Wort לַחֵם ist durch לַחֵם בְּשֵׁנָיִם, „lahm an beiden Füßen“, gedeutet, wie schon Kimchi bemerkt hat.

5) Joh. 12, 28. — 6) 2. Kön. 22, 13. — 7) Luc. 21, 23, 24.

das Heidenthum aus dem heiligen Tempel; und Jesus trieb die unreinen Kaufleute aus dem Hause seines Vaters. Ueber Josia weinten und klagten die Töchter Israels, wie Jeremia sagt¹⁾: Die Töchter Israels weinen über Josia: und über Jesum weinten und klagten die Töchter Israels, wie Sacharia sagt²⁾: Das Land wird weinen, die einen Stämme über die anderen.

Und auch Daniel wurde verfolgt, und Jesus wurde verfolgt. Daniel wurde von den Chaldäern verfolgt, der Versammlung gottloser Männer; und Jesum verfolgten die Juden, die Versammlung ruchloser Männer. Daniel verleumdete die Chaldäer; und Jesum verleumdete die Juden vor dem Landpfleger. Daniel warfen sie in die Löwengrube, und er wurde befreit und stieg siegreich aus ihr hervor; und Jesum legten sie in das Grab, und er stieg herauf, und der Tod ward nicht Herr über ihn. Ueber Daniel verkündigten sie: Wenn er in die Grube gefallen ist, wird er nicht wieder heraufkommen; und über Jesum sprachen sie: Nun er gefallen ist, wird er nicht wieder aufstehen. Vor Daniel wurde der Mund der gierigen und mörderischen Löwen verschlossen; und vor Jesu wurde der Mund des gierigen Todes verschlossen, des Vernichters der Formen. Die Grube des Daniel versiegelten und bewachten sie mit Sorgfalt; und das Grab Jesu bewachten sie mit Sorgfalt: wie sie sagten³⁾: Gebiete, dass man das Grab verwahre. Da Daniel heraufstieg, wurden seine Verleumder zu Schanden; da Jesus auferstand, wurden zu Schanden alle, die ihn gekreuzigt hatten. Dem König, der Daniel gerichtet hatte, war es sehr leid, dass die Chaldäer ungerechter Weise ihn verleumdet hatten; und Pilatus, der Richter Jesu, war sehr betrübt, da er wusste, dass die Juden ungerechter Weise ihn verleumdete. Durch das Gebet des Daniel zogen die Gefangenen seines Volkes von Babel hinauf; und Jesus betete und wandte die Gefangenschaft aller Völker. Daniel legte den Traum und die Gesichte Nebukadnezars aus; und Jesus deutete und legte die Gesichte des Gesetzes und der Propheten aus. Da Daniel das Gesicht Beltschazars ausgelegt hatte, empfing er den dritten Theil⁴⁾ im Reiche; und da Jesus die Gesichte und die Propheten erfüllt hatte, übergab ihm sein

1) 2. Chron. 35. 25. — 2) Zach. 12, 12. — 3) Mt. 27. 64.

4) Die Auffassung „der Dritte im Reiche“ ist falsch, wie u. A. der Gegensatz im folgenden Satze zeigt.

Vater das ganze Reich im Himmel und auf Erden. Daniel sah Wunderbares und sprach Verborgenes; und Jesus offenbarte Verborgenes und erfüllte, was geschrieben war. Daniel wurde unter den Geisseln für sein Volk hinweggeführt; und der Leib Christi ist die Geißel für alle Völker. Wegen des Daniel wurde der Zorn des Königs über die Chaldäer besänftigt, und sie wurden nicht getödtet¹⁾; und wegen Jesu wurde der Zorn seines Vaters über alle Völker besänftigt, und sie wurden nicht getödtet und starben nicht durch ihre Sünden. Daniel bat den König, und er setzte seine Genossen über die Stadt Babel; und Jesus bat Gott, und er setzte seine Brüder, nämlich seine Jünger über den Satan und sein Heer. Daniel sprach über Jerusalem²⁾: Bis zur festgesetzten Zeit wird sie in der Verwüstung bleiben. Und Jesus sprach über Jerusalem³⁾: Es wird in ihr kein Stein auf dem anderen gelassen werden, weil sie nicht erkannt hat den Tag ihrer Grösse. Daniel sah die Wochen, welche auf seinem Volke bleiben sollten; und Jesus kam und erfüllte sie.

Und auch Hanania und seine Brüder wurden verfolgt, und Jesus wurde verfolgt. Hanania und seine Brüder wurden von Nebukadnezar verfolgt; und Jesum verfolgte das Volk der Juden. Hanania und seine Brüder wurden in den Ofen des Feuers geworfen, und dieses war ihnen, den Gerechten, kühl wie der Thau; und Jesus stieg in den Ort der Finsterniss hinab und zerbrach seine Thüren und führte die Gefangenen heraus. Hanania und seine Brüder stiegen aus dem Feuerofen, und die Flamme verbrannte ihre Verleumder; und Jesus erwachte zum Leben und stieg aus der Finsterniss, und die ihn verleumdet und gekreuzigt haben, werden brennen in der Flamme am Ende (der Tage). Da Hanania und seine Brüder aus dem Feuerofen stiegen, erschrak und fürchtete sich der König Nebukadnezar; und da Jesus von den Todten auferstand, erschrak und fürchtete sich das Volk, das ihn gekreuzigt hatte. Hanania und seine Brüder fielen vor dem Bild des Königs von Babel nicht nieder; und Jesus hielt die Völker zurück von der Verehrung der todten Bilder. Wegen des Hanania und seiner Brüder priesen die Völker und Nationen Gott, der sie aus dem Feuer errettet hatte; und wegen Jesu lob-

1) Dan. 2. — 2) Dan. 9, 27.

3) Luc. 19, 44. Aphr. stimmt hier mit Syr. Curet. überein. während Peschito für „den Tag ihrer Grösse“ hat „den Tag ihrer Heimsuchung“.

preisen alle Völker den, der seinen Sohn errettet hat, sodass er die Verwesung nicht gesehen hat. Ueber die Kleider des Hanania und seiner Brüder wurde das Feuer nicht Herr; und über die Leiber aller Gerechten, die da glauben an Jesum, wird das Feuer am Ende der Tage nicht Herr.

Und auch Mordechai wurde verfolgt, und Jesus wurde verfolgt. Mordechai wurde von dem gottlosen Haman verfolgt; und Jesus wurde von dem abtrünnigen Volke verfolgt. Mordechai errettete durch sein Gebet sein Volk aus den Händen des Haman; und Jesus errettete durch sein Gebet sein Volk von den Händen des Satan. Mordechai wurde aus den Händen seines Verfolgers errettet; und Jesus wurde aus den Händen seiner Verfolger befreit. Weil Mordechai sass und sich in einen Sack kleidete, errettete er Esther und sein Volk von dem Schwerte; und weil Jesus sich in einen Leib kleidete und sich erniedrigte, erlöste er die Gemeinde und ihre Kinder von dem Tode. Wegen des Mordechai gefiel Esther dem Könige und ging hinein und setzte sich an den Platz der Waschi, welche nicht seinen Willen gethan hatte; und wegen Jesu gefiel die Kirche Gott und ging ein und wurde dem König vermählt anstatt der Synagoge, die seinen Willen nicht gethan hatte. Mordechai ermahnte, dass Esther und ihre Jungfrauen fasteten, und sie und ihr Volk aus den Händen des Haman errettet würden; und Jesus ermahnte seine Gemeinde und ihre Kinder, damit sie und ihre Kinder von dem Zorn errettet würden. Mordechai empfing die Ehre seines Verfolgers Haman; und Jesus empfing grosse Ehre von seinem Vater für seine Verfolgung durch das thörichte Volk. Mordechai trat auf den Nacken seines Verfolgers Haman; und Jesu Feinde wurden unter seine Füsse gelegt. Vor Mordechai her verkündigte Haman¹⁾: So wird man einem Mann thun, den der König ehren will; und Jesu Herolde gingen aus von dem Volke, das ihn verfolgt hatte, und sprachen: Dieser ist Jesus, der Sohn Gottes. Das Blut Mordechais wurde an Haman und seinen Kindern gerächt; und das Blut Jesu empfangen seine Verfolger auf sich und ihre Kinder.

Diese Erinnerungen habe ich dir geschrieben, mein Lieber, wegen Jesu, der verfolgt ward, und wegen der Gerechten, die verfolgt wurden, damit getröstet würden die Verfolgten von

1) Esther 6, 11.

heute, welche um des verfolgten Jesu willen verfolgt werden, denn er schreibt uns und tröstet uns durch sich selbst. Er sagt nämlich ¹⁾: Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen. Und deshalb werden sie euch verfolgen, weil ihr nicht von der Welt seid: wie ich nicht von ihr gewesen bin. Er hat uns nämlich zuvor geschrieben ²⁾: Es werden euch überantworten eure Väter und eure Brüder und eure Verwandten; und es wird euch jedermann hassen um meines Namens willen. Und wiederum lehrt er uns ³⁾: Wenn sie euch vor die Fürsten und vor die Obrigkeiten und vor die Könige, welche die Welt beherrschen, bringen, so sollt ihr nicht vor der Zeit euch Sorge machen, was ihr reden sollt, und wie ihr euch vertheidigen sollt. Und ich will euch den Mund und Weisheit geben, dass euch eure Feinde nicht überwinden können: denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern der heilige Geist, eures Vaters ist es, der durch euch redet. Das ist der Geist, der durch den Mund Jakobs ⁴⁾ mit Esau, seinem Verfolger, redete: und der Geist der Weisheit, der vor Pharao durch den Mund des verfolgten Joseph redete; und der Geist, der durch den Mund Moses bei allen Wundern redete, die er im Lande Aegypten gethan hat: und der Geist der Erkenntniß, der Josua, dem Sohn Nuns, gegeben ward, da Mose ihm seine Hand auflegte, und vernichtet und vor ihm zu Grunde gerichtet wurden die Völker, die ihn verfolgten; und der Geist, der durch den Mund des verfolgten David sang, durch welchen er sang und seinem Verfolger Saul Erquickung verschaffte vor dem bösen Geist; und der Geist, der Elia bekleidete, und durch welchen er Isebel und seinen Verfolger Ahab rügte; und der Geist, der durch Elisa redete, sodass er weisagte und dem König, seinem Verfolger, kund gab, was sich nach dem Tage ereignen würde; und der Geist, der in dem Munde Michas aufwallte, da er seinen Verfolger Ahab rügte und zu ihm sprach ⁵⁾: Wenn du zurückkehren wirst, so hat auch der Herr nicht durch mich geredet; und der Geist, der Jeremia

1) Joh. 15, 20; 17, 16. — 2) Mt. 24, 9; 10, 21. 22. Luc. 21, 16. 17. Marc. 13, 12. 13.

3) Luc. 12, 11. 12. Mt. 10, 18—20. Luc. 21, 12—15. Marc. 13, 11.

4) Symb. Const.: *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον τὸ λαλοῦν διὰ τῶν προφητῶν*. Vgl. Höm. I Schluss.

5) 1. Kön. 22, 28.

stärkte, dass er kühn auftrat und durch ihn ¹⁾ Zedekia rügte: und der Geist, der Daniel und seine Genossen im Lande Babel bewahrte; und der Geist, der Mordechai und Esther am Ort ihrer Gefangenschaft errettete.

Höre, mein Lieber, folgende Namen der Zeugen und Bekenner und Verfolgten. Habel wurde getödtet, und sein Blut schrie aus der Erde. Und Jakob wurde verfolgt und floh und ward ein Fremdling. Und Joseph wurde verfolgt und verkauft und in die Grube geworfen. Und Mose wurde verfolgt und floh nach Midian. Und Josua, der Sohn Nuns, wurde verfolgt und führte Krieg. Und Nephtach (Jephtha) und Simson und Gideon und Barak wurden auch verfolgt, von denen der selige Apostel sagt²⁾: Die Zeit ist mir zu kurz, dass ich ihre Siege erzähle. Und auch David wurde verfolgt von Saul und ging in die Berge und in die Höhlen und in die Felder. Und auch Samuel wurde verfolgt und betrübt über Saul. Und Hiskia wiederum wurde verfolgt und mit Anfechtung bedrängt. Und Elia wurde verfolgt und ging in die Wüste. Und Elisa wurde verfolgt und ward ein Fremdling. Und Micha wurde verfolgt und ward ein Fremdling³⁾. Und Jeremia wurde verfolgt, und sie warfen ihn in die schlammige Cisterne. Und Daniel wurde verfolgt und in die Löwengrube geworfen. Und auch Hanania und seine Brüder wurden verfolgt und in den Feuerofen geworfen. Und Mordechai und Esther und die Kinder ⁴⁾ ihres Volkes wurden verfolgt durch Haman. Und Juda der Makkabäer ⁵⁾ und seine Brüder wurden auch verfolgt und ertrugen Schmach, und die 7 Brüder ⁶⁾, die Söhne der Seligen, ertrugen in bitteren Plagen Qualen und waren Bekenner und wahre Zeugen. Und ⁷⁾ der greise und wohlbetagte Eleasar war ein gutes Vorbild und bekannte und ward ein vollkommener Zeuge.

Gross und überreich ist das Zeugniß Jesu, der an Anfechtung und Bekenntniß alle Früheren und Späteren übertraf. Und nach ihm war ein gläubiger Zeuge Stephanus, welchen die Juden steinigten. Und auch Simon und Paulus waren vollkommene

1) Nämlich den Geist. — 2) Hebr. 11, 32.

3) B hat hier noch: „Und Micha wurde verfolgt und ins Gefängniß geworfen“.

4) d. i. die Angehörigen ihres Volkes. — 5) 2. Maccab. 8. — 6) 2. Maccab. 7. — 7) 2. Maccab. 6, 18, 24.

Zeugen; und Jakob und Johannes gingen in den Fusstapfen ihres Meisters Christus ¹⁾. Auch von den Aposteln an bis jetzt bekannten allenthalben und gingen hervor wahre Zeugen. Und auch über unsere Brüder im Westen kam in den Tagen Diokletians grosse Bedrängniss und Verfolgung, über die ganze Gemeinde Gottes, in ihrem ganzen Reiche. Und Gemeinden wurden ausgerottet und vertilgt, und es legten viele Bekenner und Zeugen Bekenntniss ab. Und er kehrte sich wieder zu ihnen in Barmherzigkeit, nachdem sie gezüchtigt worden waren. Und auch in unseren Tagen geschah dergleichen auch um unserer Sünden willen; aber auch die Schrift stimmt damit überein. Wie unser Erlöser sagt ²⁾: Solches muss geschehen. Und auch der Apostel sagt: Auch über uns ist diese Wolke des Bekenntnisses zu unserer Ehre gesetzt, welches Viele ablegen und (darum) getödtet werden.

Zu Ende ist die Unterweisung von der Verfolgung.

1) Man beachte wohl, dass Aphr. nur von dem Martyrium des Petrus und Paulus, des Jakobus und Johannes weiss, und die Legenden über die Martyrien anderer Apostel mit Stillschweigen übergeht

2) Mt. 24, 6. Luc. 21, 9.

Die Unterweisung vom Tod und den letzten Zeiten.

Die Rechtschaffenen und Gerechten und Guten und Weisen fürchten sich nicht noch zittern vor dem Tode, wegen der grossen Hoffnung, die vor ihnen ist, und sie gedenken alle Zeit des Todes, als des Ausgangs, und des jüngsten Tags, an dem die Menschen ¹⁾ wiedergeboren werden sollen. Und sie wissen, dass durch richterlichen Beschluss dem Tod die Herrschaft gegeben ist, weil Adam das Gebot übertrat; wie der Apostel sagt ²⁾: Der Tod herrschte von Adam bis auf Mose auch über die, welche nicht gesündigt haben, also dass er auch über alle Menschen gekommen ist, wie er über Adam gekommen ist. Wie anders aber erhielt der Tod die Herrschaft von Adam bis auf Mose, als da Gott Adam das Gebot gab, ihn warnte und also sprach ³⁾: An dem Tage, da du von dem Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen essen wirst, wirst du des Todes sterben; und da er das Gebot übertrat und von dem Baume ass, bekam der Tod die Herrschaft über ihn und alle seine Kinder. Auch über die, welche nicht sündigten, herrschte der Tod um der Gebotsübertretung Adams willen ⁴⁾.

Warum aber sagt er: Von Adam bis auf Mose hat der Tod geherrscht, wobei der Unverständige meinen könnte, dass der Tod nur von Adam bis auf Mose Gewalt gehabt habe? — Wird es ja doch richtig verstanden aus dem Wort, das er sagt ⁵⁾: Er ist über alle Menschen gekommen. Über alle Menschen aber ist er gekommen, das heisst, von Mose bis zum Ende der Welt.

1) A: „an dem die Menschen gerichtet werden sollen“.

2) Röm. 5, 14. Die Lesart des Aphr. unterscheidet sich wesentlich von derjenigen der Pesch., die mit dem griechischen Text übereinstimmt.

3) Gen. 2, 17. — 4) vgl. Röm. 5, 14. — 5) Röm. 5, 12.

Indessen hat es Mose verkündigt, dass sein Reich ein Ende hat. Denn da Adam das Gebot übertrat, sodass der Tod über seine Kinder verhängt wurde, meinte der Tod, dass er alle Menschen gefesselt habe, und dass er ewig König über sie sein werde. Und da Mose kam, da verkündigte er die Auferstehung; und der Tod erkannte, dass sein Reich ein Ende habe. Mose nämlich sprach ¹⁾: Ruben wird leben und nicht sterben und wird (leicht) zählbar sein. Und da der Heilige Mose berief aus dem Dornbusch, sprach er also zu ihm ²⁾: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Als aber der Tod dieses Wort hörte, gerieth er in Zittern und Furcht und Angst und Aufregung, und erkannte, dass er nicht für ewig König sei über die Menschen. Seit der Stunde, da er hörte, dass Gott zu Mose sprach: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, wurde es lahm in den Händen des Todes ³⁾, da er erkannte, dass Gott König sei über Todte und Lebendige, und dass die Menschen aus seiner Finsterniss hervor gehen und in ihren Leibern auferstehen sollten. Siehe, auch Jesus, unser Erlöser, sprach, da er dieses Wort den Saducäern erwiderte, da sie mit ihm über die Auferstehung der Todten stritten, also ⁴⁾: Gott ist nicht ein Gott der Todten, denn ihm leben sie alle.

Und um den Tod zu belehren, dass seine Herrschaft nicht ewig sein sollte über alle in der Welt Geborenen, versetzte er Henoeh zu sich, weil er ihm wohlgefällig war, und machte ihn frei von dem Tode; und er erhob ferner Elia in den Himmel, und der Tod hatte keine Gewalt über ihn. Und Hanna sprach ⁵⁾: Der Herr tödtet und macht lebendig; er führt in die Unterwelt und führt wieder heraus. Und Mose wiederum spricht als aus dem Munde seines Gottes ⁶⁾: Ich tödte und mache lebendig. Und wiederum spricht auch der Prophet Jesaia ⁷⁾: Deine Todten werden leben, und ihre Leichname werden auferstehen; und die da in dem Staube liegen, werden erwachen und werden dich preisen.

1) Deut. 33, 6. Aplr. stimmt hier mit Pesch. überein, hebr.: יהי ראובן יחי ואל-מות ייהי מרובי חסדי, „Ruben lebe und sterbe nicht, und er sei ein geringer Haufe“. Bickell übersetzt hier: „Ruben lebe und sterbe nicht und werde zahlreich“.

2) Exod. 3, 6.

3) Die Bedeutung der Phrase: $\text{לְיָדַי הָיָה לַחַיִּים וְלַמְּוֹת}$ ist ungewiss. — 4) Luc. 20, 38. — 5) 1. Sam. 2, 6. — 6) Deut. 32, 39. — 7) Jes. 26, 19.

Da der Tod dieses Alles hörte, ergriff ihn Verwunderung und er sass in Trauer.

Und als Jesus, der Tödter des Todes, kam und den Leib von dem Samen Adams anlegte und in seinem Leibe gekreuzigt wurde und den Tod schmeckte, und da er merkte, dass er zu ihm herniederkam, da wankte er von seiner Stätte hinweg und ward bestürzt, da er Jesum sah, und verschloss seine Thüren und wollte ihn nicht aufnehmen. Da zerbrach er seine Thüren und ging zu ihm ein und fing an, seinen ganzen Besitz zu rauben. Als aber die Todten das Licht in der Finsterniss sahen, erhoben sie ihre Häupter aus der Gefangenschaft des Todes und schauten aus und sahen den Glanz des Königs Christus. Alsdann sassen die Mächte seiner Finsterniss in Trauer, weil der Tod von seiner Herrschaft gestürzt wurde. Und der Tod schmeckte die Arznei, die ihn tödtete, und seine Hände erschlafften, und er erkannte, dass die Todten leben und befreit würden von seiner Herrschaft. Und da er den Tod bedrängte durch das Rauben seines Besitzes, jammerte und schrie er bitterlich und sprach: Gehe von meiner Wohnung hinaus und betritt sie nicht. Wer ist der, welcher lebendig in meine Wohnung eintreten darf? Und da der Tod heftig schrie, wie er sah, dass seine Finsterniss anfang zu weichen und von den Gerechten, die da schliefen, etliche aufstanden, um mit ihm hinaufzusteigen, und da er ihm verkündete, dass, wenn er kommen werde am Ende der Zeit, er alle Gefesselten aus seiner Herrschaft befreien und zu sich hinaufführen werde, damit sie das Licht sähen, da liess der Tod Jesum, nachdem dieser sein Werk unter den Todten verrichtet hatte, aus seiner Wohnstätte entweichen und duldete nicht, dass er dort blieb; und es war ihm nicht süß, ihn zu verschlingen wie bei allen Verstorbenen, und er hatte keine Gewalt über den Heiligen, und dieser wurde nicht der Verwesung überlassen.

Und da er ihm entweichen liess und dieser aus seiner Wohnstätte herausging, liess er ihm als Gift die Verheissung des Lebens zurück, dass nach und nach seine Herrschaft vernichtet würde. In der Weise, wie ein Mann, der Todesgift zu sich genommen hat in der Speise, die ihm zum Leben gegeben war, wenn er merkt in sich, dass er Todesgift in der Speise bekommen hat, die Speise erbricht, in welche das Todesgift ge-

mischt war, das Gift aber seine Wirkung in den Gliedern zurücklässt, sodass nach und nach das Gefüge seines Leibes aufgelöst und zerstört wird, so ist der gestorbene Jesus der Vernichter des Todes (geworden), (Jesus,) durch welchen das Leben regiert und der Tod beseitigt ist, zu welchem gesprochen ist¹⁾: Tod, wo ist dein Sieg?

Num denn, ihr Kinder Adams, alle, über die der Tod Herrschaft hat, gedenket an den Tod und erinnert euch an das Leben und übertretet nicht das Gebot, wie euer erster Vater. O ihr Könige, die ihr mit Kronen geschmückt seid, gedenket an den Tod, der die Kronen hinwegnimmt, welche auf euren Häuptern sitzen, und König über euch ist bis zur Zeit, da ihr zum Gericht auferstehet. O ihr Vornehmen und Hohen und Übermüthigen, gedenket an den Tod, der das Hohe vernichtet²⁾ und die Glieder auflöst und die Zusammenfügung trennt. Es werden der Leib und seine Gebilde dem Verderben anheimgegeben, und die Hohen werden durch den Tod gedemüthigt, und die Groben und Harten werden in seiner Finsterniss verschlossen, und er nimmt allen Übermuth hinweg, und sie werden vernichtet und sind Staub bis zum Gerichte. O ihr Reichen, gedenket an den Tod; wenn die Zeit da ist, dass ihr zu ihm kommt, dann könnt ihr euch bei ihm des Reichthums und des Besitzes nicht bedienen; er legt euch keine leckeren Speisen vor und bereitet auch keinen lieblichen Trank. Dort wird der Leib der Verweichlichten, die sich's wohl sein lassen, vernichtet und sie ruhen von ihren Genüssen und gedenken ihrer nicht. Das Gewürm verzehrt daselbst ihre Leiber, und sie sind mit Finsterniss unkleidet über ihren schönen Gewändern. Sie erinnern sich ganz und gar nicht mehr dieser Welt, denn der Tod verwirrt sie, wenn sie zu ihm herabkommen. Und sie sitzen in Trauer und Todesschatten und gedenken dieser Welt nicht mehr, bis das Ende kommt, und sie zum Gericht auferstehen. O ihr Räuber und Unterdrücker und Beschädiger des Nächsten, gedenket an den Tod und vermehret eure Sünden nicht; denn dort können sich die Sünder nicht mehr bekehren. Wer des Nächsten Eigenthum geraubt hat, wird sein eigenes nicht besitzen, und er geht

1) 1. Cor. 15, 55.

2) B fügt hier noch hinzu: Und die Kronen hinwegnimmt. Gedenket an den Tod, der das Hohe vernichtet.

an den Ort, da ¹⁾ niemand des Reichthums sich bedient; und und er verliert und entbehrt seine Ehre, und seine Sünden werden verwahrt bis zum Tag des Gerichts. O ihr, die ihr auf diese Welt vertraut, möchte doch diese Welt verächtlich werden in euren Augen, denn ihr seid Fremdlinge und Gäste darinnen und wisset nicht den Tag, da ihr aus derselben hinweggeführt werdet. Denn plötzlich kommt der Tod, und trennt und führt hinweg die geliebten Kinder von ihren Eltern, und die Eltern trennt er von den geliebten Kindern. Er führt theure einzige (Kinder) zu sich, und die Eltern werden ihrer beraubt und fallen der Geringschätzung anheim. Er trennt theure Freunde, und ihre Freunde weinen bitterlich über sie. Er führt hinweg und verschliesst bei sich die Schöngestalteten, um ihre Gestalten zu entstellen und zu zerstören. Und die Anmuthigen von Gesicht führt er zu sich, und sie werden zu Staub bis zum Gericht. Er führt die Bräute von ihren Verlobten hinweg und verschliesst sie in seinem Brautgemach, in seiner dunklen Wohnung. Und er führt hinweg und trennt die Verlobten von den Jungfrauen, die ihnen bestimmt und in ihrem Namen für sie geworben waren ²⁾, und sie sitzen in bitterer Trauer über sie. Er führt zu sich und nimmt hinweg alle schönen Jünglinge, die gehofft hatten, dass sie den Tod bis zum Greisenalter nicht sehen würden. Er führt hinweg und versammelt bei sich geliebte Kinder von wenigen Tagen, an denen ihre Eltern sich nicht satt sehen konnten. Er führt zu sich die Reichen und Vornehmen, und ihre Schätze verlassen sie wie die Wellen des Meeres. Er führt zu sich die geschickten Künstler, welche die Welt mit ihren wunderbaren Werken aufrichten. Er führt zu sich die Klugen und Weisen, und sie werden zu Thoren, die Gutes und Böses nicht unterscheiden können. Und er führt zu sich die Reichen dieser Welt, und ihre Besitzthümer werden vernichtet und bleiben nicht bestehen ewiglich. Er führt zu sich die Starken und Helden, und ihre Kraft wird gebrochen, nimmt ab und vergeht. Und die darauf vertrauten, dass ihre Kraft nicht abnehme, deren Leiber werden am Tage des Todes bestattet von solchen, die

1) A: „da Bitten dem Menschen nichts mehr helfen“.

2) Die Ausdrucksweise erklärt sich aus der morgenländischen Art der Werbung, dass der Bräutigam die Braut vor der Hochzeit nicht sah, sondern die Werbung durch Dritte besorgen liess.

geringer waren als sie. Und die da sicher waren, dass sie bei ihrem Tod in Ehren bestattet würden, die trifft es, dass sie die Hunde fressen; und die da sicher sind, dass sie im Land ihrer Geburt begraben werden, wissen nicht, ob sie im Land ihrer Gefangenschaft schmachvoll begraben werden. Und denen, die sicher sind auf ihre Schätze, dass sie dieselben ihren Söhnen vererben würden, ist es verborgen, ob sie nicht von ihren Feinden beraubt werden. Der Tod führt zu sich die Tapferen und Krieger, die da gedachten, die weite Welt zu verderben. Der Tod führt weg solche, die sich mit allerlei Zierrath schmückten, und ein Eselsbegräbniss¹⁾ wird ihnen oft zu Theil, wenn sie begraben werden. Der Tod herrscht über die noch Ungeborenen und verschliesst sie bei sich, wenn sie noch nicht geboren sind. Der Tod führt zu sich die Hochangesehenen aus ihren Herrlichkeiten, und sie sind in Schande, wenn sie zu ihm herabkommen, an seinen finsternen Ort, da kein Licht ist. Er scheut sich nicht vor Königen, die Kronen tragen, und weicht nicht scheu zurück vor hochmüthigen, aufbrausenden Ländererobern. Der Tod sieht nicht die Person der Angesehenen²⁾ an und nimmt keine Bestechung von den Reichen. Und der Tod verachtet nicht die Armen und verschmähet nicht, die da nichts haben. Der Tod ehrt nicht diejenigen, welche in hohen Würden stehen, und bei ihm werden nicht unterschieden Gute und Böse, er unterscheidet nicht die Greise von den Knaben in der Ehrenbezeugung. Und die Verständigen macht er zu Unverständigen. Die da Besitz erwerben und laufen und sich abmühen, sind dort bei ihm entblösst von ihren Schätzen. Er führt zu sich auf gleiche Weise die Knechte und ihre Herren, und dort sind die Herren nicht mehr geehrt, denn die Knechte. Kleine und Grosse sind daselbst, und sie hören nicht die Stimme des Unterdrückers³⁾; der Knecht, der befreit wird von seinem Herrn, denkt dort nicht an den, der ihn geknechtet hat. Der Tod fesselt und verschliesst bei sich die Gefängnisverwalter und die im Gefängnis Liegenden. Durch den Tod sind die Gefangenen losgelassen und fürchten sich nicht mehr vor ihren Unterdrückern. Es fürchten sich vor dem Tod diejenigen, die hoch angesehen sind, und die Bedrängten harren, dass sie bald hinweggeführt werden. Es

1) Jer. 22, 19. — 2) B: der Kläger. — 3) Job 3.

zittern vor dem Tode alle Reichen, und die Armen verlangen, dass sie Ruhe finden von der Arbeit. Der Tod erschreckt die Starken, wenn sie an ihn gedenken, und die Kranken warten auf ihn, dass durch ihn ihre Schmerzen aufhören. Wiederum fürchten sich vor dem Tode die Jungen, weil sie, wenn er über sie kommt, ihre Vergnügungen verlassen müssen, und es erlehen ihn die hochbetagten Greise, denen das tägliche Brot mangelt. Es gedenken an den Tod die Kinder des Friedens und vergeben und vergessen Zorn und Feindschaft. Als Fremdlinge wohnen sie in dieser Welt, und sie bereiten ihre Wegzehrung für das, was vor ihnen liegt. An dasjenige, das droben ist, denken sie, und um das, das droben ist, sorgen sie, und die Dinge, die unter ihnen sind, verachten ihre Augen; sie senden ihre Schätze an den Ort, wo keine Furcht ist, wo keine Motten und keine Diebe sind. Sie wohnen in dieser Welt als Fremdlinge aus einem fernen Land¹⁾. Sie harren darauf, dass sie aus dieser Welt entlassen werden und einkehren zur Stadt der Gerechten: sie machen sich selbst Mühe an dem Ort ihrer Fremdlingschaft, und lassen sich nicht aufhalten und machen sich keine Sorgen in der Fremde. Alle Tage ist ihr Angesicht nach oben gerichtet, dass sie eingehen zur Ruhe ihrer Väter. Sie sind wie die Gefangenen in dieser Welt, gleichwie Geisseln des Königs werden sie festgehalten. Sie haben durchaus keine Ruhe in dieser Welt. Und es ist in ihr keine Hoffnung, die ewig dauert. Die da Güter erwerben, freuen sich ihrer nicht, und die da Kinder zeugen, betrübt der Tod; die da Städte bauen, werden nicht in denselben gelassen, und diejenigen, die sich von den Thoren nicht unterscheiden, laufen und mühen sich um allerhand ab. O du unverständiger Mensch, der du deine Hoffnung auf diese Welt setzest. Erwinnere dich, mein Lieber, überlege und siehe in deinem Geist, wer von den früheren Geschlechtern in dieser Welt zurückgelassen ist, der da bleibe in Ewigkeit. Der Tod hat die früheren Geschlechter hinweggeführt, die Starken und Kräftigen und Weisen. Wer hätte Schätze gesammelt und sie beim Weggang mitgenommen? Was von der Erde gesammelt ist, kehrt in sie zurück, und nackt verlässt der Mensch seine Habe. Die

1) **عند اهل نسطا**, „aus einem fernen Land“, ist Conjekture von Wright. Die Handschriften haben: **عند اهل نسطا**, „geliebte Bewohner“.

Weisen, die da Güter erwerben, schicken von ihnen voraus; wie Iob sagt ¹⁾: Meine Zeugen sind im Himmel; und er spricht: Meine Brüder und Freunde sind bei Gott. Und unser Herr hat denen, die Güter besitzen, geboten, dass sie sich Freunde machen im Himmel ²⁾, auch dass sie sich daselbst Schätze sammeln ³⁾. Gedenke auch du an den Tod, o weiser Schriftgelehrter, damit dein Herz sich nicht überhebe und du den Richterspruch nicht vergessest. Der Tod lässt nicht die Weisen zurück, auch sieht er nicht die Person der Klugen an. Der Tod führt zu sich die weisen Schriftgelehrten, und sie vergessen, was sie gelernt haben, bis zur Zeit, da alle Gerechten auferstehen.

An jenem Ort vergisst man diese Welt, dort gibt es keinen Mangel, sie lieben sich einander mit reicher Liebe. Ihre Körper haben keine Schwere, sondern leicht fliegen sie, wie die Tauben zu ihren Fluglöchern. In ihrem Sinn gedenken sie dort an gar nichts Böses, und es kommt ihnen nichts Unreines ins Herz. Dort gibt es keine natürliche Begierde, und entwöhnt sind sie dort von allen Gelüsten, denn in ihrem Herzen steigt nicht Gluth und Schamlosigkeit auf, und alle Ursachen der Sünden verschwinden vor ihnen. In ihrem Herzen glüht die gegenseitige Liebe, und in ihnen bleibt durchaus kein Hass zurück. Sie haben dort nicht nöthig Häuser zu bauen, denn sie wohnen im Lichte, in den Wohnungen der Heiligen: sie bedürfen keiner gewobenen Kleider, denn sie sind mit dem ewigen Licht umkleidet. Sie bedürfen nicht der Speise, denn sie liegen an Seinem Tisch und werden gespeist in Ewigkeit. Die Luft ist dort lieblich und angenehm, sein Licht strahlend, hell und schön. Es sind dort herrliche Bäume gepflanzt, deren Früchte niemals fehlen, deren Blätter nicht abfallen, deren Laub herrlich ist, und deren Geruch lieblich, und deren Geschmack man ewiglich nicht überdrüssig wird. Jener Ort ist weit und ohne Ende; und seine Ferne sehen seine Bewohner wie das, was nahe ist. Dort wird kein Erbe getheilt. Und niemand sagt zu seinem Nächsten: Das ist mein, und das ist dein; dort wird man nicht von Habgier gefesselt, und man irrt sich dort auch nicht in Bezug auf das Gedächtniss; dort liebt niemand einen Nächsten mit grösserer Verehrung als den anderen, sondern alle lieben einander sehr in gleicher Weise.

1) Iob 16, 19. 20. — 2) Luc. 16, 9. — 3) Mt. 6, 20.

Dort nehmen sie keine Weiber und zeugen keine Kinder, dort ist der Mann nicht vom Weib unterschieden, sondern alle sind Kinder des himmlischen Vaters, wie der Prophet sagt ¹⁾: Haben wir nicht alle einen Vater, hat uns nicht ein Gott geschaffen?

Darüber, dass ich gesagt habe, dass sie dort keine Weiber nehmen, und Mann und Weib nicht unterschieden werden, belehren uns unser Herr und sein Apostel. Unser Herr sagt nämlich ²⁾: Diejenigen, welche jener Welt und der Auferstehung von den Todten gewürdigt werden, freien ³⁾ nicht und lassen sich auch nicht freien, denn sie können nicht mehr sterben, sondern sie sind wie die Engel im Himmel und Kinder Gottes. Und der Apostel sagt ⁴⁾: Da ist weder Mann noch Weib, weder Knecht noch Freier, sondern ihr seid alle eins in Jesu Christo. Denn Eva hat Gott zur Fortpflanzung von Adam unterschieden, dass sie die Mutter aller Lebendigen werde. Aber in jener Welt gibt es kein Weib, wie es auch im Himmel kein Weib gibt, und keine Geburt und keinen Gebrauch der Lust. An jenem Ort ist nichts Mangelhaftes, sondern Vollkommenheit und Vollendung: die Greise sterben nicht, die Jünglinge werden nicht alt. Weil die Jünglinge erwarten, dass sie alt werden und sterben, nehmen sie Weiber und zeugen Kinder, damit, wenn die Väter sterben, die Kinder an ihre Stelle treten. Das Alles geschieht (nur) in dieser Welt; denn an jenem Ort gibt es keinen Mangel und keine Unvollkommenheit und keine Begierde und keine Geburt und kein Ende und keine Auflösung und keinen Tod und kein Aufhören und kein Altwerden, keinen Hass und keinen Zorn und keinen Neid und keine Mühe und keine Arbeit und keine Finsterniss und keine Nacht und Lüge. Ueberhaupt gibt es dort keine Unvollkommenheit; sondern jener Ort ist voll Licht und Leben und Gnade und Fülle und Sättigung und Erneuerung und Erbarmung und aller seligen Verheissungen, die geschrieben sind und auch nicht aufgezeichnet sind. Denn dort gibt es Dinge, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen sind, was nicht gesagt ist, und was kein Mensch aussprechen kann. Und der Apostel sagt ⁵⁾:

1) Mal. 2, 10. — 2) Luc. 20, 35, 36.

3) Wörtlich: nehmen keine Weiber, und die Weiber gehören nicht Männern an.

4) Gal. 3, 28. — 5) 1. Cor. 2, 9.

Was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, das können die Menschen, wenn sie auch viel reden, doch nicht aussagen. Und was kein Auge gesehen hat, das kann man nicht beschreiben, und dass man das, was kein Ohr gehört hat, vergleichen kann mit etwas, was ein Ohr gehört und ein Auge gesehen hat, darf man nicht sagen. Und wer wollte wagen zu sagen, dass das, was in kein Herz gekommen ist, dem, was in ein Herz gekommen ist, gleich sei? Aber angemessen ist es, dass der Redner jenen Ort vergleichsweise nenne Wohnung Gottes, Ort des Lebens, Ort der Vollkommenheit, Ort des Lichts, Ort der Herrlichkeit, Sabbath Gottes, Tag der Ruhe, Ruhe der Gerechten, Erquickung der Rechtschaffenen. Wohnung und Wohnstätte der Gerechten und Heiligen, Ort unserer Hoffnung, Haus unserer festen Zuversicht, Ort unseres Schatzes, Ort, wo unsere Arbeit aufhört, unsere Drangsale ein Ende haben, und der unser Seufzen vergessen macht; also ist es angemessen, jenen Ort vergleichsweise zu nennen.

Weiter führt der Tod zu sich die Könige¹⁾, die in Städten wohnen, und die sich stark dünken in ihrer Hoheit, und er lässt nicht zurück die Herren der Provinzen (Statthalter); der Tod führt gefangen zu sich die Fresser²⁾, die nicht satt werden und sprechen: Es ist genug, und er zeigt gegen sie eine noch grössere Gier, als die ihre ist. Der Tod führt zu sich die Räuber, die ihr Mitleid nicht zurückhält, ihre Nächsten zu berauben. Der Tod führt zu sich die Bedrücker, und durch den Tod werden sie an ihrem Frevel verhindert. Und der Tod führt zu sich die Unterdrücker, und die Bedrückten finden Ruhe, bis sie zu ihm kommen. Der Tod führt zu sich diejenigen, die ihre Nächsten verschlingen, und die Bedrückten und Verfolgten finden ein wenig Ruhe, bis auch sie hinweg geführt werden und dorthin gehen. Und der Tod führt weg solche, die da viel nachdenken; und es hört auf und ist zu Ende, was sie ausgesonnen haben. Die Menschen erdenken viele Dinge, und der Tod kommt plötzlich über sie, und sie werden hinweggeführt und gedenken nicht mehr an das, was sie erdacht haben. Mancher denkt vieles auf Jahre hin, und es wird ihm weggenommen, weil er morgen nicht

1) A fügt hinzu: die mit Kronen geschmückt sind.

2) A: „die Kinder“.

mehr ist. Es überhebt und rühmt sich ein Mensch über seinen Nächsten, und es kommt der Tod über ihn und macht seinem Uebermuth ein Ende. Der Reiche denkt, wie er seine Schätze vermehre, und weiss nicht, dass er, auch was er besitzt, nicht behalten wird. Es führt der Tod zu sich alle Menschen und verschliesst sie in seiner Behausung bis zum Gericht. Auch über diejenigen, welche nicht gesündigt haben, ist er König wegen des Urtheilsspruchs, den Adam durch seine Sünden empfangen hat.

Und es kommt der Erlöser, der Tödter des Todes, und beseitigt seine Herrschaft von den Gerechten wie von den Gottlosen, und die Todten stehen auf bei der gewaltigen Stimme, und dem Tode werden alle Gefangenen genommen und entrissen; und alle Menschen werden zu dem Gericht versammelt, und jeder geht an den ihm bestimmten Ort. Die Auferstehung der Gerechten geht zum Leben, und die Auferstehung der Gottlosen wird ¹⁾ dem Tode überliefert. Die Gerechten, welche das Gebot gehalten haben, gehen und kommen nicht ins Gericht am Tage ihrer Auferstehung; wie David bat ²⁾: Gehe mit deinem Knechte nicht ins Gericht. Auch wird sie ihr Herr an jenem Tage nicht erschrecken. Erwinnere dich, dass auch der Apostel sagt ³⁾: Wir werden die Engel richten. Und unser Herr spricht zu seinen Jüngern ⁴⁾: Ihr werdet auf 12 Stühlen sitzen und werdet die 12 Stämme des Hauses Israel richten. Und Hesekiel sagt ⁵⁾ über die gerechten Männer: Sie werden die Ohola und die Oholiba richten. Denn wenn er sagt, dass die Gerechten die Gottlosen richten sollen, so gibt er ihnen damit zu verstehen, dass sie nicht in das Gericht kommen werden. Und über den Ausspruch des Apostels: Wir werden die Engel richten, höre meine Belehrung.

Die Engel nämlich, welche von den Aposteln gerichtet werden, sind die Priester, die gegen das Gesetz gesündigt haben; wie der Prophet sagt ⁶⁾: Die Lippen des Priesters sollen die Erkenntniss bewahren, und das Gesetz soll man aus ihrem Munde fragen, denn er ist der Engel des Herrn der Heerschaaren. Die Engel, welche die Priester sind, und von deren Munde das Gesetz gefragt wird, werden am Ende (der Tage), wenn sie gegen das Gesetz freveln, von den Aposteln und

1) A: werden dem Gericht überliefert.

2) Ps. 143, 2. — 3) 1. Cor. 6, 3. — 4) Mt. 19, 28. Luc. 22, 30. — 5) Ezech. 23, 45. — 6) Mal. 2, 7.

den Priestern, welche das Gesetz halten, gerichtet werden. Und ¹⁾ die Gottlosen bestehen nicht im Gericht, noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten. Und wie die Gerechten, die in guten Werken vollkommen sind, nicht ins Gericht kommen, um gerichtet zu werden, so wird auch von den Gottlosen, deren Sünden zahlreich sind, und deren Schuldmass übervoll ist, nicht gefordert, dass sie vor Gericht kommen, sondern sobald sie auferstanden sind, kehren sie zum Todtenreich zurück; wie David sagt ²⁾: Die Gottlosen werden zum Todtenreich zurückkehren, und alle Völker, die Gott vergessen haben. Und Jesaia sagt ³⁾: Alle Völker sind wie ein Tropfen am Eimer und wie das Stäubchen an der Wagschale; die Inseln werden wie Stanb zerstreut, und alle Völker sind wie nichts gerechnet vor ihm und sind von ihm zum Untergang und Verderben bestimmt. Also lerne und lass dich überzeugen, dass alle Völker, die Gott, ihren Schöpfer, nicht erkennen, wie nichts geachtet sind vor Gott und ins Gericht nicht kommen, sondern wenn sie auferstanden sind, sofort zum Todtenreich zurückkehren.

Und die übrige ganze Welt, die da Sünder genannt werden, werden vor Gericht gestellt und zur Verantwortung gezogen. Diejenigen nämlich, welche wenige Mängel haben, tadelt der Richter und bringt sie zur Erkenntniss, dass sie gesündigt haben, und gibt ihnen das Leben zum Erbe nach dem Gericht. Verstehe auch, wie unser Erlöser in seinem Evangelium uns belehrt hat, dass jeder nach seiner Arbeit seinen Lohn empfängt. Wer Geld empfangen hat, zeigt seinen Gewinn vor. Wessen Mine und Talent sich verzehnfacht hat, empfängt das vollkommene Leben, dem nichts mangelt; und wessen Mine und Talent fünf andere gewonnen hat, empfängt die Hälfte von zehn. Der eine wird über zehn Antheile gesetzt, der andere über fünf. Verstehe und siehe, wie der Gewinnst von fünf geringer ist, als der von zehn, und dass die Arbeiter, die ihren Lohn fordern, einen Vorzug haben vor denen, die ihn schweigend hinnehmen. Die den ganzen Tag gearbeitet haben, empfangen mit freudigem Angesicht ihren Lohn und fordern zuversichtlich, dass man ihn vermehre; und die eine Stunde gearbeitet haben, empfangen ihn schweigend und wissen, dass sie durch Güte begnadigt worden sind und das

1) Ps. 1, 5. — 2) Ps. 9, 17. — 3) Jes. 40, 15, 17.

Leben erhalten haben ¹⁾. Und diejenigen Sünder, deren Sünden zahlreich sind, werden im Gericht verurtheilt und gehen in die Qual, und von da an bis in Ewigkeit erhält das Gericht Gewalt über sie.

Höre weiter auf den Apostel, der da spricht ²⁾: Jeder empfängt nach seiner Arbeit seinen Lohn. Wer wenig gearbeitet hat, empfängt seinen Lohn, wie er sich abgemüht hat, und wer einen guten Lauf vollendet, wird gemäss seinem Lauf belohnt. Und auch Iob sagt ³⁾: Das sei ferne von Gott, dass er Unrecht thue, und das sei ferne von ihm, dass er Sünde begehe; denn er vergilt dem Menschen nach seinen Werken, und ein Mann wird es finden nach seinen Wegen. Und auch der Apostel sagt ⁴⁾: Ein Stern übertrifft den anderen durch sein Licht. Also ist es auch bei der Auferstehung der Todten. So wisse nun, dass auch, wenn die Menschen zum Leben eingehen, eine Belohnung grösser ist als die andere, eine Herrlichkeit die andere übertrifft, und ein Lohn reicher ist als der andere, und eine Stufe höher ist als die andere, und ein Licht schöner nach seinem Ansehen ist als ein anderes. Die Sonne übertrifft den Mond, und der Mond ist grösser als die Sterne, die mit ihm (leuchten). Und siehe, wie auch der Mond und die Sterne unter der Herrschaft der Sonne sind, und wie ihr Licht von dem Glanz der Sonne verschlungen wird. Und die Sonne hat neben Mond und Sternen keine Herrschaft, damit sie die Nacht nicht aufhebe, die von dem Tag geschieden ist. Und da die Sonne geschaffen wurde, wurde sie Licht genannt. Und siehe, Sonne, Mond und Sterne, sie alle wurden Lichter genannt. Aber ein Licht übertrifft das andere. Die Sonne verdunkelt das Licht des Mondes, und auch der Mond verfinstert das Licht der Sterne; und ein Stern übertrifft den anderen durch sein Licht.

Und erwäge, wie es auch in dieser Welt unter den Arbeitern und gedungenen Dienern, die mit ihren Genossen arbeiten, solche gibt, die für einen Tagelohn ihren Nächsten miethen, dass er täglich seinen Arbeitslohn empfängt, und solche, die für einen Monat gemiethet werden und zu seiner Zeit ihren Lohn für diese Zeit berechnen und in Empfang nehmen. Der Tagelohn ist verschieden

1) Vgl. S. 91. 124. — 2) 1. Cor. 3, 8. — 3) Iob 34, 10. 11. — 4) 1. Cor. 15, 41. 42.

von dem Monatslohn, und der Jahreslohn ist noch grösser als der Monatslohn. Und auch bezüglich der weltlichen Obrigkeit bedenke, wie es solche gibt, die dem Könige durch ihre Arbeiten gefallen und Ehre empfangen von den Gewalthabern. Der Eine empfängt von dem Könige eine Krone, dass er Statthalter sei in einer der Provinzen. Einem Anderen gibt der König Landgüter zur Verwaltung und zeichnet ihn auch durch seine Kleidung aus von denen, die geringer sind als er. Wieder Andere empfangen Geschenke und Gaben, und die Ehre des Einen ist verschieden von derjenigen seines Genossen. Wieder einem Anderen erweist der König die Ehre, dass er ihn zum Verwalter über seinen ganzen Schatz setzt. Wieder ein Anderer dient dem Könige nach seiner geringen Begabung und hat nur für das tägliche Brot zu sorgen.

Auch von der Strafe behaupte ich, dass sie nicht für jeden gleich ist. Wer viel gesündigt hat, wird hart geplagt, und wer weniger gesündigt hat, wird weniger geplagt. Die Einen gehen in die äusserste Finsterniss, wo Heulen und Zähneklappen ist; Andere fallen ins Feuer, wie sie es verdienen, wovon nicht geschrieben ist, dass daselbst Zähneklappen, und auch nicht, dass daselbst Finsterniss sei. Wieder Andere werden an einen anderen Ort geworfen, wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt, und sie allem Fleisch ein Gegenstand des Staunens sind. Und wieder Anderen wird die Thür vor dem Angesicht verschlossen, und der Richter spricht zu ihnen: Ich kenne euch nicht. Nun begreife, dass, wie die Belohnungen nicht bei allen Menschen gleich sind, so auch die Strafen. Die Menschen werden nicht auf dieselbe Weise gerichtet, sondern jedem wird nach seinen Werken vergolten, denn der Richter ist mit Gerechtigkeit bekleidet und sieht nicht die Person an.

Und wie ich dir von dieser Welt gezeigt habe, dass von den Ehren, welche die Könige und Fürsten dieser Welt ihren Unterthanen erweisen, die eine grösser ist als die andere, so will ich dir auch hiervon zeigen, dass es sich, wie mit den guten Gaben der Könige, welche sie denen, die sie auszeichnen wollen, geben, gerade so auch mit den Gefängnissen und Ketten und Banden verhält, den verschiedenen Arten von Fesseln. Der Eine begeht gegen den König eine grosse Sünde, und er wird ohne Untersuchung dem Tod überliefert; ein Anderer lässt sich ein Vergehen zu Schulden kommen und ist nicht des Todes schuldig; er wird gefesselt,

Du wirst mit mir im Garten Eden sein. Und der Apostel sagt ¹⁾: Wenn die Gerechten auferstehen, werden sie in die Höhe fliegen unserem Erlöser entgegen. Uebrigens aber sagen wir also: Wahr ist, was unser Erlöser uns gesagt hat ²⁾: Himmel und Erde werden vergehen. Und der Apostel sagt ³⁾: Die Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung. Und der Prophet sagt ⁴⁾: Der Himmel wird wie ein Rauch vergehen, und die Erde wird wie ein Kleid veralten, und ihren Bewohnern wird es ebenso ergehen. Und Iob spricht über die, welche da schlafen ⁵⁾: Bis die Himmel schwinden, werden sie nicht erwachen, noch von ihrem Schlaf aufstehen. Hieraus lass dich überzeugen, dass diese Erde, in welche die Menschen gesäet sind, und die Veste über den Menschen, welche zur Scheidung zwischen dem oberen Himmel und der Erde dieses Lebens geschaffen ist, vergehen, schwinden und vernichtet werden wird. Und Gott wird den Menschen ein Neues bereiten, und sie werden ihr Erbe im Himmelreich ererben. Wenn er es ihnen auf Erden schenkt, wird es Himmelreich genannt werden, und wenn er es ihnen im Himmel schenken will, so ist es gerade so leicht für ihn. Denn wenn auch die weltlichen Könige an einem Orte wohnen, so wird doch Alles, soweit eines jeden Herrschaft reicht, sein Reich genannt. Und die helle Sonne, die am Firmament festgeheftet ist, breitet ihre Strahlen überallhin aus, und ihre Herrschaft umfasst das Meer und das Trockene. Und siehe, auch die weltlichen Fürsten feiern Gelage und Feste

entscheidet, ob *σήμερον* mit *ἐμὴν σοι λέγω* oder mit *μετ' ἐμοῦ ἔσση ἐν τῷ παραδείσῳ* zu verbinden ist.

Gegen die Verbindung des *سَمَاءٌ* (*σήμερον*) mit *أَنَا* (*ἐμὴν σοι λέγω*), die wir nur bei wenigen griechischen Auslegern finden, polemisiert besonders eifrig Macar. Magn. III, 14 ed. Blondel p. 91, dagegen auch He. cod. graec. D (welcher *θάρσει* vor *σήμερον* einschiebt). Bei Aphr. ist hier *سَمَاءٌ* weggelassen, aber das Citat Aphr. 227 macht es unzweifelhaft, dass Aphr. es in seinem Evangelientext gehabt hat und zwar mit *أَنَا* verbunden. Bei Ephr. 244. 245 wird Luc. 23, 43 dreimal ohne hodie citirt, aber in der Auslegung grade dieses betont und ebenfalls zum 2. Theil gezogen.

1) 1. Thessal. 4, 17. Griech. Text: *ἀπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀέντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα*. Luther: Wir werden hingerückt werden in den Wolken dem Herrn entgegen in der Luft.

2) Mt. 5, 18. — 3) Röm. 8, 24. — 4) Jes. 51, 6. — 5) Iob 14, 12.

überall und in jeder Stadt, und wo sie hinkommen, sind ihre Feste bei ihnen, und überall, wo es ihnen gefällt, bauen sie Gefängnisse. Denn die Sonne vollendet in zwölf Stunden ihren Lauf von Osten bis nach Westen. Und wenn sie ihren Lauf vollendet hat, so wird ihr Licht durch die Nacht verdeckt, und die Nacht wird nicht gestört durch ihre Herrschaft, und in den Stunden der Nacht setzt die Sonne ihren Kreislauf fort in ihrem schnellen Lauf, und beginnt dann von neuem ihren Kreislauf nach ihrer Gewohnheit. Von der Sonne aber, die bei dir ist, o Weiser, von deiner Jugend bis zum Ende deines Greisenalters, weisst du nicht, wo sie in der Nacht wandelt und im Kreise zur Stelle ihres Laufs zurückkehrt — drängt es dich da, über Dinge, die dir verborgen sind. Nachforschungen anzustellen?

Diese Ermahnungen habe ich geschrieben für unsere Brüder und Freunde, die Glieder der Gemeinde Gottes, dass überall, wo sie hinkommen, diejenigen, die sie lesen, auch meiner Wenigkeit in ihrem Gebet gedenken und erkennen, dass auch ich ein Sünder und unvollkommen bin. Aber das ist mein Glaube, was ich in den aufgezeichneten Kapiteln zuvor gesetzt und niedergeschrieben habe. Das Fundament ist der Glaube, und auf dem Glauben ruhen die Werke, die ihm zukommen. Und nach dem Glauben habe ich dir über die beiden Gebote der Liebe und nach der Abhandlung von der Liebe über das Fasten in seiner Begründung und seinem Wirken geschrieben. Und nach dem Fasten habe ich über das Gebet mit seinen Früchten und seinem Wirken geschrieben. Und nach dem Gebet habe ich über den Krieg geschrieben und über das, was Daniel von den Weltreichen schreibt. Und nach dem Krieg habe ich eine Ermahnung der Bundesbrüder geschrieben. Und nach den Bundesbrüdern habe ich über die Busse geschrieben. Und nach der Busse habe ich über die Auferstehung der Todten geschrieben. Und nach der Auferstehung der Todten habe ich über die Demuth geschrieben. Und nach der Demuth habe ich über die Hirten, die Lehrer, geschrieben. Und nach den Hirten habe ich über die Beschneidung geschrieben, deren sich das Volk der Juden rühmt. Und nach der Beschneidung habe ich über das Pascha und über den Tag des 14. (Nisan) geschrieben. Und nach dem Pascha habe ich über den Sabbath geschrieben, auf den die Juden stolz sind. Und nach dem Sabbath habe ich die Ermahnung geschrieben gegen die in un-

seren Tagen einreissende Streitsucht. Und nach dieser Ermahnung habe ich über die Speisen geschrieben, welche die Juden für unrein erklären. Und nach den Speisen habe ich über die Völker geschrieben, die eingetreten und Erben geworden sind an Stelle des ersten Volks. Und nach den Völkern habe ich geschrieben und gezeigt, dass Gott einen Sohn hat. Und nach dem Sohn Gottes habe ich gegen die Juden geschrieben, welche über das jungfräuliche Leben lästern. Und nach dieser Vertheidigung des jungfräulichen Lebens habe ich wieder gegen die Juden geschrieben, die da sagen: Es ist uns bestimmt, wieder versammelt zu werden. Und nach dieser Vertheidigung habe ich über die Geschenke der Armen geschrieben. Und nach den Armen habe ich die Abhandlung von den Verfolgungen geschrieben. Und nach den Verfolgungen habe ich endlich über den Tod und die letzten Zeiten geschrieben.

Diese zweiundzwanzig Reden habe ich nach den zweiundzwanzig Buchstaben geschrieben. Die zehn ersten verfasste ich im Jahre 648¹⁾ nach der Regierung Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien, wie am Schluss derselben bemerkt ist, und diese zwölf letzten habe ich im Jahre 655²⁾ des Reichs der Griechen und Römer, nämlich des Reichs Alexanders, und im 35. Jahre des persischen Königs geschrieben. Ich habe dieselben nach meiner Fassungsgabe geschrieben.

Wenn nämlich jemand diese Reden lesen und Worte darin finden wird, die mit seiner Ansicht nicht übereinstimmen, so soll er nicht darüber spotten. Denn was in diesen Kapiteln geschrieben steht, ist nicht nach der Ansicht eines einzelnen Mannes geschrieben und auch nicht zur Belehrung eines einzelnen Lesers, sondern nach der Ansicht der ganzen Gemeinde und zur Belehrung über den ganzen Glauben. Und wenn sie jemand liest, um Belehrung daraus zu schöpfen, so ist es gut; wenn aber nicht, so muss ich sagen, dass ich für die der Belehrung Zugänglichen geschrieben habe und nicht für Spötter. Und wenn weiter ein Leser Gegenstände findet, die von uns auf andere Weise dargestellt sind als von einem anderen Weisen, so soll er sich dadurch nicht beunruhigen lassen, denn jeder redet zu seinen Zuhörern je nach seiner Fassungskraft. Und ich, der ich

1) 337 p. Chr. — 2) 344 p. Chr.

dieses geschrieben habe, sage, wenn manches hiervon mit einem anderen Lehrer nicht übereinstimmt, also: diese Weisen haben recht geredet; und mir schien es gut, also zu reden. Und wenn jemand über irgend einen Punkt zu mir reden und mich überzeugen kann, so nehme ich es von ihm ohne Streit an. Jeder, der in den heiligen Schriften, den früheren und späteren, in den beiden Testamenten, liest, und zur Belehrung liest, lernt und kann lehren. Und wenn er über das, was er nicht verstehen kann, streitet, so empfängt sein Geist keine Belehrung. Wenn er aber Worte finden wird, die für ihn zu schwer sind, und deren Bedeutung er nicht versteht, so soll er also sprechen: Was geschrieben ist, ist gut geschrieben, aber ich kann es nicht verstehen. Und wenn er über Worte, die ihm zu schwer sind, einsichtsvolle Weise, die über die Lehre nachforschen, fragt, und wenn über ein und dasselbe Wort zehn Weise zehnerlei Auslegung geben, so soll er das, was ihm gefällt, annehmen, und über das, was ihm nicht gefällt, soll er nicht die Weisen verspotten. Denn das Wort Gottes gleicht der Perle, die nach allen ihren Seiten, nach denen du sie wendest, ein schönes Ansehen hat. Gedenke, o Lernender, dass auch David sagt¹⁾: Ich habe von allen Meistern gelernt. Und der Apostel sagt²⁾: Alle Schrift, die im Geiste Gottes ist, lies, und prüfe Alles, und das Gute behalte, und vor allem Bösen fliehe. Denn, wenn der Tage eines Menschen so viele würden, wie alle Tage der Welt von Adam an bis ans Ende der Zeiten, und wenn er sässe und sänne über die heiligen Schriften, so würde er doch nicht die Macht der Tiefe der Worte erfassen. Und die Weisheit Gottes kann niemand ergründen, wie ich dir in der zehnten Rede geschrieben habe.

Uebrigens aber sind die Worte aller derjenigen Lehrer, die nicht aus dem grossen Schatze schöpfen, verächtlich und nichtig: denn das Bild des Königs wird überall, wo es hinkommt, angenommen, und die falsche Münze³⁾ wird verworfen und nicht angenommen.

Und wenn jemand sagen wird: Diese Reden hat ein Beliebiger geschrieben, so möge er sie nur ernstlich studiren — sich um den Verfasser zu bekümmern, wird nicht von ihm ver-

1) Ps. 119, 99.

2) 1. Tim. 4, 13; 2. Tim. 3, 16; 1. Thessal. 5, 21. 22.

3) Wörtlich: diejenige, bei der Betrug oder Falschheit ist.

langt. Auch ich habe nach meiner Wenigkeit dieses geschrieben als ein Mensch, der von Adam geboren und von der Hand seines Gottes gemacht ist, der ich ein Schüler der heiligen Schriften bin. Denn unser Herr hat gesagt ¹⁾: Jeder, der bittet, empfängt, und der sucht, findet, und der da anklopft, dem thut man auf. Und der Prophet hat gesagt ²⁾: Ich will ausgiessen meinen Geist über alles Fleisch in den letzten Tagen, und sie werden weisagen. Wer also dieses liest, soll, wie ich oben geschrieben habe, es zur Belehrung lesen und soll für den Verfasser beten als für einen gemeinschaftlichen Bruder, dass durch die Bitte der ganzen Gemeinde Gottes seine Sünden vergeben werden. Und wer es liest, erinnere sich, dass geschrieben steht ³⁾: Wer in dem Wort unterrichtet wird, der soll mit demjenigen, der ihn unterrichtet, in allen Gütern Gemeinschaft halten. Und wieder steht geschrieben ⁴⁾: Der Säende und der Aerntende sollen sich zusammen freuen. Und ⁵⁾ jeder empfängt nach seiner Arbeit seinen Lohn. Und ⁶⁾ es ist nichts verborgen, was nicht jedermann offenbart werden wird.

Zu Ende ist die Unterweisung über den Tod und die letzten Zeiten.

Zu Ende sind die 22 Briefe des persischen Weisen ⁷⁾.

1) Mt. 7, 8; Luc. 11, 10. Im Schluss dieses Wortes: ܐܢܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ , „dem thun sie oder thut man auf“, weicht Aphr. von Pesh., Syr. Cur., Griech. Text und Ephr. ab. welche sämmtlich: ܐܢܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢܝܢ , „so wird euch aufgethan“ haben.

2) Joel 2, 28. — 3) Gal. 6, 6. — 4) Joh. 4, 36. — 5) 1. Cor. 3, 8. — 6) Mt. 10, 26. Luc. 12, 2. — 7) fehlt in Handschrift B.

Die Unterweisung von der Weinbeere¹⁾.

Ich will dir schreiben und dich belehren, geliebter Freund, über diejenigen Kapitel, über welche du mich gefragt hast; über den Segen, welcher in der Traube verschlossen ist; dass wegen der gesegneten Weinbeere die Traube nicht dem Verderben anheimgegeben wurde. Denn in den Tagen des Jesaia hatte der Herr der Traube sie verderben wollen; und es wurde ihm in einem Wort gesagt²⁾: Die Traube soll nicht verdorben werden, denn es ist ein Segen darin. Und weil du mich gefragt hast, ob allezeit Gerechte und Rechtschaffene auf Erden gefunden werden, so will ich dich von diesem Segen überzeugen, dass er auf alle Geschlechter überfließt bis zu seiner Zeit. Und ich will dich auch darüber belehren, worüber du mich gefragt hast: Warum die Gerechten zuweilen erhört wurden, wenn sie beteten, und warum zu einer anderen Zeit Gott sie nicht hörte. Und ich will dir auch schreiben über die Jahre der früheren Geschlechter, die Berechnung eines jeden einzelnen Geschlechts bis zu der Zeit, da Jerusalem zerstört und die Gnade von ihm genommen wurde; und wie wachsam die Gerechten waren über den Segen, der von ihnen ausging, bis zu der Zeit, da durch Jesum die Übertragung desselben auf die Heiden kam. Übrigens aber ist es gut, die Untersuchung dieser Dinge zu erkennen und zu verstehen; aber noch mehr gebühret uns, mit reinem Herzen uns zu fürchten vor dem Geber der Worte, der uns geschrieben und vor-

1) Aphr. theilt uns am Anfang dieser Homilie selbst die Fragen mit, auf welche dieselbe die Antwort bringen soll. Veranlasst waren diese Fragen durch die blutigen Verfolgungen, welche über die Gemeinden durch Sapur II. gebracht wurden. Ueber die Verfolgungen unter Sapur vgl. Anm. 1 zu hom. XXI.

2) Jes. 65, 8.

gestellt hat, dass die Gottesfürchtigen in grosser Mühe und vieler Furcht und durch die enge Pforte und auf dem steilen Pfadewandeln.

Zuerst, mein Lieber, gebührt uns also, dass wir uns vor dem Gerichte Gottes fürchten und vor den Worten und Geboten unseres Heilandes, der da sagt ¹⁾: Über jedes unnütze Wort, das die Menschen geredet haben, werden sie Rechenschaft geben am Tag des Gerichts. Und ferner steht geschrieben ²⁾: Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden. Und weiter steht geschrieben ³⁾: Der Mund der Menschen wirft sie nieder; und an einer anderen Stelle steht geschrieben: Der Mund des Thoren bereitet ihm einen Anstoss. Und gedenke der Worte des Lehrers der Heiden, der da spricht ⁴⁾: Wir müssen alle vor dem Richtersthule Christi stehen, dass einem Jeglichen an seinem Leibe vergolten werde, was er zuvor gethan hat, es sei gut oder böse. Und wiederum sagt er ⁵⁾: Mit Furcht und Zittern rettet euer Leben. Und wiederum fährt er fort uns zu ermahnen ⁶⁾: Es ist ein grosser Schrecken, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Und auch die seligen Apostel verkündigen ⁷⁾: Wir müssen durch grosse Trübsal in das Reich Gottes eingehen. Und wiederum sagt Er ⁸⁾: Schrecklich ist der Tag des Herrn; und wer kann ihn ertragen? Heftig und grimmig ist sein Zorn, und er wird die Erde zur Wüste machen und ihre Sünder von ihr vertilgen.

Denn weil der erste Mensch der Schlange Gehör geliehen hat, empfing er zur Strafe den Fluch, dass er der Schlange zur Speise dienen solle; und der Fluch ging auf alle seine Kinder über. Weil er nämlich von dem Baum der Erkenntniss gegessen hatte, wurde er von den Früchten des Baumes des Lebens ausgeschlossen, damit er nicht von demselben esse und lebe in Ewigkeit. Daraus erkennen wir, dass darum, weil der Mensch das Gebot durch die Verführung des Bösen übertreten, und an-

1) Mt. 12, 36. — 2) Mt. 12, 37. — 3) Prov. 10, 10. 14.

4) 2. Cor. 5, 10. In der Verbindung von אֲשֶׁר mit אֲשֶׁר statt mit אֲשֶׁר stimmt Aphr. mit Pesch. überein. Vgl. S. 132 Ann. 2.

5) Phil. 2, 12. — 6) Hebr. 10, 31.

7) Act. 14, 21. Pesch. hat statt אֲשֶׁר אֲשֶׁר אֲשֶׁר „durch grosse Trübsal“, אֲשֶׁר אֲשֶׁר אֲשֶׁר „durch viel Trübsal“.

8) Joel 2, 11. Jes. 13, 9.

masslicherweise seinem Schöpfer gleich sein wollte. durch die erlangte Unterscheidungsfähigkeit ein Zaun entstand zwischen ihm und dem Baum des Lebens, von dessen Früchten der Mensch durch die List des Bösen zurückgehalten wurde. Und der Baum wurde nach dem Gebot des grossen (Gottes) durch die furchtbare Lanze und durch die sich drehende Flamme abgeschlossen. Und auch der Mensch konnte, weil er eine Empfindung davon hatte und es erkannte, bis zu diesem Baume herankommen. doch war seine Schwachheit nicht zureichend, den Zaun zu übersteigen. Deshalb wurde dieser Baum des Lebens mit seiner Lieblichkeit vor den Bedürftigen nicht zurückgehalten, dass sie von demselben ässen und das Leben hätten. Da liess er seine Äste lang wachsen und breitete seine Zweige aus und streckte seine Äste über den Zaun und warf seine Frucht aus Gnade über die Grenze hinaus, die um ihn herumgelegt war, um ihn zu schützen. Und von den Menschen wurde wegen der verwirrten und quälenden Erkenntniss, die sie unter¹⁾ vielen Plagen zuvor gewonnen hatten, durch diese Art der Heilung die Androhung des Fluches gelöst. Und da der Feind das merkte, schämte er sich ein wenig in seiner Seele und unterliess seine Nachstellungen und zürnte über die Frucht und die, welche sie assen. Und sie empfingen an ihren Leibern das Aufhören des Fluches; und die wahre Weisheit siegte über die List des Bösen. Und die, welche die Frucht assen, wurden bewahrt wie die Weinbeere in der Traube.

Und weil wegen des Segens (der in der einen Beere verschlossen war) die ganze Traube erhalten wurde bis zur Erfüllung der Zeit, welche von dem Höchsten bestimmt war, und weil über ihnen das über den Rest der Trauben verhängte Abschneiden sich verzögerte, wollten sie sich nicht bekehren durch die Kraft des Segens, dass sie reif und süss würden von ihrer Bitterkeit, welche sie angenommen hatten, und theilhaftig würden der Süssigkeit der Frucht, da die Pflanze durch die Weisheit des Ackersmanns gepflegt war. und da der Pflanze lange Zeit die Kraft zu helfen und die Erkenntniss ihres Werthes als Gabe der Heilung entzogen war. Und beim Öffnen der Thür für die Bitte um Frieden floh die Finsterniss aus der Seele Vieler; und beim Aufgang des Lichts der Erkenntniss und beim Fruchtbringen

1) A: „lange Zeit hindurch“ statt „mit vielen Plagen“.

des lichtspendenden Ölbaums, in welchem das Zeichen des Mysteriums des Lebens (das Salböl) ist, durch welches die Christen ¹⁾ und die Priester und Könige und Propheten vollendet werden, erleuchtet er die Finstern und salbt die Schwachen und bringt die sich Bekehrenden herzu durch sein verborgenes Mysterium, und denjenigen, welche drängen und zu ihm kommen, träufelt er seinen Saft in ihre verschlossenen ²⁾ Ohren, und sie sehen mit ihren Augen und hören mit ihren Ohren, und sie stellen sich seine Gestalten vor in den Sinnen ihrer Gedanken und bemühen sich, ohne Aufhören vorwärts zu laufen, und beschleunigen ihren Lauf und vergessen, was hinter ihnen ist, und sie können zu dem verborgenen Gesichte gelangen, welches sie empfangen haben, da sie ihn schmeckten, welches ihnen Gesänge bildet, damit sie vor dem Bösen flöhen, und alsdann sind sie der Sauerteig der Gerechten in dieser Welt, durch welche die Möglichkeit zur Busse gewährt wird, um welcher willen auch die Sünder auf Erden gelassen werden, damit sie die Verheissung empfangen, dass die Sonne der Güte über ihnen scheinen solle. Und um der Langmuth des Guten willen wird das Unkraut mit dem Weizen erhalten, damit nicht, wenn der Herr der Aussaat, bevor das Unkraut ausgewachsen ist, befehlen wollte, dass es ausgerottet werde, das Verderben auch über den Weizen komme, wenn das Unkraut aus demselben vertilgt wird; sondern der Regen, der den guten Samen wachsen lässt, düngt auch das Unkraut, den Samen des Bösen. Und das thut der Gute in seiner Weisheit, damit die künstliche Lehre der Kinder des Bösen schwinde, es seien zwei Wurzeln (Principien) gelegt, die des Guten und des Bösen ³⁾. Denn wenn der Regen, der den Weizen wachsen lässt, das Unkraut, den Samen des Bösen, schwächte, so würde klar sein, dass zwei Naturen in der Schöpfung in Wirksamkeit gesetzt werden; aber das Wachsthum der Einen wie der Anderen gedeiht durch Regen und Wind und Sonnenschein, und die Creaturen bezeugen einen Schöpfer, durch dessen Gebot die geschaffene Welt geleitet wird.

Denn mehr als der Bösen sind der Guten in der Welt, wegen welcher der ausgeschüttete Zorn von jenen zurückgehalten wird. Und wenn der Zann, der um die Bösen ist, zerbrochen

1) A: 𐬪𐬀𐬎𐬌𐬎𐬀, „die Gesalbten“. — 2) A: „in die inneren Ohren“. — 3) Manichäer und Perser.

wird, und keiner unter den Guten ist, der hinein tritt, dann läuft das Mass der Sünder über und erweckt den Zorn des Höchsten. Und um des Zornes über die Bösen willen werden die Auserwählten in Ranch gehüllt. Und wenn das Schwert zum Verderben den Befehl erhalten hat, dann vernichtet es Sünder und Gerechte, weil die Gerechten sich nicht beeilt haben, sich in die Bresche zu stellen, wie der Prophet sagt, da er verkündigt¹⁾: Ich suchte unter meinem Volk einen Mann, der einen Zaun machte, und der sich in die Bresche stellte zu Gunsten des Landes, damit ich es nicht verderbe, und ich fand ihn nicht.

Und wie er es zuvor gezeigt hatte, kam dieses über die Gerechten der früheren Geschlechter. Es waren nämlich zehn Geschlechter vom Hause Adams in dem Leben des Methusalah bewahrt, und zur Zeit, da er starb, trat die Sintfluth ein, und ging die Welt unter. Und sie wurde vernichtet aus Zorn. Und Noah blieb übrig von den Wassern der Sintfluth, damit von ihm die zweite Welt käme. Und in dem Leben Noahs, des Mannes der Ruhe, sind zehn Geschlechter eingeschlossen, von der Sintfluth an und weiter. Und da die Zeit erfüllt und er gestorben war, wanderte Abraham von Ur in Chaldäa aus. Und in seiner Langmuth bewies der Höchste seine Gnade an den Kananitern. Da das Mass ihrer Sünden noch nicht voll war, wollte er sie nicht vertilgen. Er führte den Samen Abrahams nach Aegypten und verhiess Knechtschaft über den Sohn seiner Gnade, damit die Sünden der Amoriter voll würden, und damit seine Wunder an ihren Unterdrückern gesehen würden. Und da er sie mit grosser Kraft ausgeführt hatte, zeigte er ihnen seine Wunder. In der Wüste speiste er sie mit der Speise seiner Heiligen, und sättigte sie mit dem Brot der Engel, und liess für sie Quellen fliessen an einem Ort, da kein Wasser war. Und da sie seinen Geist erbitterten und ihn erzürnten, trat Mose in die Bresche für sein Volk. Und auch während des Lebens Aharons, des versöhnenden Hohepriesters, der Räucheropfer während des Zorns darbrachte, herrschten ihre Feinde nicht über sie. Und bei seinem Tode auf dem Berge Hor stritt ein Kananiter, der König von Gerar, gegen sie, welcher im Süden wohnte. Und während des Lebens Moses fehlte ihnen nichts zum Unterhalt. Und bei seinem Tode

1) Ezech. 22, 30.

auf dem Berge Nebo wurde das Manna ihnen genommen. Und da sein Volk aus Ägypten auszog, führte sie Gott durch das schreckliche Meer. Und da er den Tyrannen Pharao ersäuft hatte, nahm Miriam die Cymbel in die Hand und pries herrlich ihren Untergang. Und zur Zeit, da Miriam gestorben war, hatte das Volk kein Wasser zu trinken. Und in den Tagen des Königs Hiskia wurden sie vor zwei assyrischen Königen errettet, und nach dem Tod des gerechten Mannes wurden seine Söhne als Geißel zu dem König von Babel geführt. Und Josia, der gerechte König, reinigte das Land Israel von heidnischem Wesen. Und er starb vor dem Unglück, und nach seinem Tode wurden der Bedrängnisse Israels viel. Und die Könige, ihre Feinde, vertilgten sie aus ihrem Lande.

Und zur Zeit, da das Mass ihrer Sünden überfloss, wurde das Gebet der Gerechten nicht mehr erhört. Der Heilige sprach nämlich zu Jeremia zu dieser Zeit ¹⁾: Wenn Mose und Samuel vor mir stehen würden, so würde meine Seele an diesem Volk kein Wohlgefallen haben; sondern ich will sie von meinem Angesicht wegführen, und sie sollen weggehen; und wenn sie sagen werden zu dir: Wohin sollen wir gehen?, so sprich zu ihnen: Ins Schwert und in die Gefangenschaft und in den Hunger und in die Seuche. Vier Plagen will ich über sie bringen. Und auch zu Hesekiel spricht Gott ²⁾: Wenn ich das Schwert über das Land bringe, und wenn das Schwert über das Land kommt oder ein böses Thier, und wenn Noah und Iob und Daniel im Lande wären, so wahr als ich lebe, spricht der Herr, sie würden ihren Sohn und ihre Tochter nicht erretten, sondern sie würden durch ihre Gerechtigkeit (nur) sich selbst erretten, und das Land würde dem Verderben verfallen sein. Und es ist uns begreiflich, dass der Prophet sehr betrübt war, da er betete und nicht erhört wurde. Darum eben rechtfertigt dies der Herr ihm durch den Hinweis auf jene drei Gerechten, weil in seinem Herzen der Gedanke aufgestiegen war: Warum wurden Noah und Iob und Daniel erhört, ein jeder von ihnen in seinem Geschlecht, und mein Gebet hört Er nicht? Noah wurde erhört, und die Kinder seines Hauses wurden mit ihm vor dem Zorn der Sintfluth errettet. Und Iob betete für seine Freunde, und der Herr erfüllte

1) Jerem. 15, 1—3. — 2) Ezech. 14, 15 ff.

es vor ihm, und sie geriethen nicht in Schande. Und dem Daniel wurde durch sein Gebet das Geheimniss geoffenbart, und seine Freunde wurden vor dem Zorn des Königs errettet, und auch die Weisen von Babel, die doch böse waren, wurden errettet und behielten das Leben durch Daniels Gebet. Da das der Prophet dachte, rechtfertigte es ihm der Gute in seiner gewohnten Güte also: Wenn diese drei gerechten Männer, von denen ich einen jeden zu seiner Zeit ¹⁾ erhört habe, zu dieser Zeit vor mir ständen, so würde ich sie nicht allein bezüglich der Bösen nicht erhören, sondern nicht einmal einen Sohn und eine Tochter würden sie erretten, sondern sie würden durch ihre Gerechtigkeit sich selbst erretten, und das Land würde dem Verderben verfallen sein. Da liess sich der Prophet durch die Rechtfertigung seines Herrn überzeugen.

Ähnlich diesem Gedanken dachte auch der Prophet Jeremia und sprach: Warum wurden Mose und Daniel erhört, ein jeder von ihnen in seiner Zeit, und vor meinem Gebet verbirgt sich der Herr und hört es nicht? Denn Mose stand in der Bresche für sein Volk oftmals, und sie wurden nicht vertilgt wegen ihrer Sünden. Und auch Samuel sühnte sein ganzes Volk, dafür dass sie einen König verlangt und sein Königthum verworfen hatten. Und wiederum überzeugte der Gute in seiner Langmuth den Propheten Jeremia²⁾: Wenn Mose und Samuel zu dieser Zeit vor mir stehen würden, würde ich sie nicht hören.

Und auch zu ihrer Zeit wurden diese gerechten und starken Männer zuweilen erhört, wenn sie beteten; zuweilen beteten sie und wurden nicht erhört. Mose, der grosse Prophet von ganz Israel, durch dessen Gebet, wenn es angenommen wurde, sein Volk oftmals vor dem Zorn errettet wurde, und dessen Gebet für ganz Israel genügte, — wenn er zu anderer Zeit betete, so genügte sein Gebet nicht für seine eigene Person. Denn er betete mit Seufzen und flehete, dass er hinübergehen und das Land der Verheissung sehen möchte. Und sein Herr sprach zu ihm³⁾: Es sei genug; rede nicht weiter vor mir dieses Wort, denn ich erhöhe dich nicht, weil ihr euch gegen das Wort meines Mundes widerspenstig gezeigt und mich nicht geheiligt habt am Hader-

1) Wörtlich: „in seinem Geschlecht“. — 2) Jerem. 15, 1. — 3) Num. 20, 24; 27, 14.

wasser. O wunderbare Geheimnisse, dass die Gerechten nicht erhört werden, damit sie dadurch, dass sie nicht erhört werden, gezüchtigt werden vor dem Gericht ¹⁾, damit sie am Tag der Vergeltung nicht verklagt werden. Dadurch wurde Mose gezüchtigt dafür, dass er sich widerspenstig gezeigt hatte, und sein Gebet wurde nicht erhört, und er kam nicht in das Land der Verheissung.

Ich sage, meine Brüder, mit gewisser Zuversicht, dass allezeit, von Anfang bis in Ewigkeit, Gerechte und Rechtschaffene auf Erden gefunden werden. Wie geschrieben steht ²⁾: Es fehlte nicht ein Gerechter vor den Augen des Herrn, und die Welt hatte keinen Mangel an Rechtschaffenen. Darüber bezeugt unser Erlöser ³⁾: Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zur Busse zu rufen, sondern die Sünder. Weil er wollte, dass die Sünder gerecht würden, kam Christus; denn die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, denn sie haben keine Krankheit, und auch die Satten sind nicht hungrig nach ihm, sind es nicht vielmehr Diejenigen, die da dürsten, zu trinken und erquickt zu werden? Da er selbst also ruft ⁴⁾: Jeder, der da dürstet, komme und trinke. Und der Prophet ruft ⁵⁾: Wohlan, die ihr dürstet, kommet zum Wasser und nehmet euch ohne Silber und ohne Geld Milch und Wein, Wein, der da erfreut, und Milch, die da nährt. Und der Apostel sagt hierüber ⁶⁾: Wie kleinen Kindern in Christo habe ich euch Milch zu trinken gegeben.

Das ist das grosse Geheimniss, das der Prophet zuvor verkündigte. Er sprach nämlich: Jeder, der dürstet, komme zum Wasser. Und der die Propheten erfüllt hat, sprach: Jeder, der dürstet, komme und trinke. Der Prophet sandte sie zur Quelle; und der sie tränket, rief sie zum Trinken. Und der Prophet verkündigte: Kommt und trinket ohne Geld Wein und Milch von dem, dessen Augen röthlicher sind als Wein, und dessen Zähne weisser sind als Milch ⁷⁾. Und nicht wie die Lügen-

1) d. h. ehe das Gericht kommt.

2) Wo? Diese Stelle weiss auch Wright im jetzigen Kanon der Schrift nicht nachzuweisen. — 3) Luc. 5, 32. — 4) Joh. 7, 37. — 5) Jes. 55, 1.

6) 1. Cor. 3, 2. Aphr. verbindet $\text{ἐπιπορευόμενοι ἕως ἡμερῶν, ὡς νεογέννητοι ἐν γάλακτι}$, das nach der jetzigen Versabtheilung, auch von Luther, mit dem Vorhergehenden verbunden ist, mit dem Folgenden.

7) Vgl. Genes. 49, 12 und bemerke, dass Juda als Typus von Christus gefasst ist.

propheten, welche mit den Zähnen knirschen und Frieden predigen. Und wer ihnen nichts ins Maul wirft, über den verkündigen sie Krieg ¹⁾. Und auch nicht gleich den gottlosen Priestern und Lügenpropheten, die für Lohn lehren und für Geld weisagen ²⁾, und die Sünden des Volks essen und sich selbst in ihre Missethat stürzen. Und der Priester ³⁾ ist wie das Volk, dadurch, dass er das Volk nicht tadelt in seiner Sünde, und der Priester thut wie die Sünde des Volkes. Und da das Wort zu seinem Erfüller kam, verkündigte dieser seinen Aposteln ⁴⁾: Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es. Und darnach baute der Lehrer der Heiden weiter ⁵⁾: Umsonst habe ich euch das Evangelium Christi verkündigt. Und wiederum sagte er ⁶⁾: Ich wollte euch ohne Lohn das Evangelium geben.

Und hierdurch ist das, was ich geschrieben habe, dass alle Zeit Gerechte und Rechtschaffene auf Erden gefunden werden, ausser Zweifel. Denn wegen der Gerechten lässt der Gute seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und du lässtest regnen, damit die Gottlosen gespeist werden. Denn die Gerechten und Rechtschaffenen sind das Salz der Erde; wie unser Erlöser zu seinen seligen Aposteln sagt ⁷⁾: Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz schmacklos wird, wird die Welt sogleich stinkend und verdirbt. Gleich wie die Seele den Körper, so tragen die Gerechten die Erde; wenn die Seele entflieht, fällt der Leib zusammen und wird in seiner Natur vernichtet.

Was die Augen für den Leib sind, sind die Gerechten für die Erde. Wenn (das Auge) erblindet, verliert und verändert der Leib seine Schönheit und fängt an anzustossen am Mittag wie in der Nacht, und kann nicht gerade seine Wege gehen. Die Arznei des Lebens sind die Gerechten in dieser Welt; wenn sie nicht in der Welt wären, so würde die Welt verworfen und vernichtet vor dem Zorn. Die Welt grünet, wenn die Gerechten darin sind, wie der Garten durch die Wasserquelle. Wenn die Quelle ausbleibt, vertrocknen die Bäume des Gartens, und sie bringen keinen Nutzen mehr und dienen nicht mehr der Seele zur Ruhe. Und auch seine Reben werden ausgerottet und mit Feuer verbrannt. Und wenn Reben gefunden werden, die den

1) Micha 3, 5. — 2) Micha 3, 11. — 3) Hosea 4, 8, 9. — 4) Mt. 10, 8.
— 5) 2. Cor. 11, 7. — 6) 1. Cor. 9, 18. — 7) Mt. 5, 13.

Ackersmann erfreuen, dann werden sie noch mehr gepflegt und bringen noch mehr Früchte. Es wird die Welt durch das Gebet der Gerechten erhalten, wie der Teig durch die Kraft des Sauerteiges, und ihr verziehen. Die Gerechten sind die Lenker dieser Welt, wie das Schiff durch die Weisheit seiner Schiffer gelenkt wird. Es senkt sich das Schiff in die bewegten Wellen und wird hierhin und dorthin getrieben durch die starken Wogen; und die weisen Steuerleute stehen auch Wache und führen das Schiff zum Ort der Ruhe. Wenn das Schiff keine weisen Steuerleute hätte, so könnte es nicht in den Hafen laufen, und das Schiff würde untersinken und seine Waare zu Grunde gehen. Wenn keine Gerechten wären, würden die Gottlosen untergehen; wenn keine Gerechten wären, so würden die Ungläubigen nicht ernährt werden.

Und wenn du mich fragen wirst, o Hörer, warum gibt es, wenn Gerechte und Rechtschaffene auf Erden sind, zur bösen und bedrängten Zeit kein Gebet, das erhört wird, so möge der Hörer ohne Streit überlegen, was ich ihm oben geschrieben habe, dass Mose, der grosse Prophet und Führer von ganz Israel, zuweilen durch sein Gebet sein ganzes Volk sühnte, und zu anderer Zeit wurde er auch für sich selbst nicht erhört; und überlege dann, was noch grösser denn dieses ist, von Jesu, dem grossen Erlöser und Sohn Gottes: Nämlich um der Erhörung seines Gebetes willen, das angenommen wurde, wurde Gott mit seiner Schöpfung versöhnt: wie der Apostel sagt ¹⁾: Er versöhnte uns mit seinem Vater. Und zur Zeit, da seine Stunde gekommen war, betete er, und bat und flehete, da er doch nichts bedurfte, und sprach ²⁾: Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch von mir; und das Gebet für ihn selbst wurde nicht erhört. Zu unserem Vortheile wurde unser Erlöser nicht erhört. Denn er musste sterben, damit er uns ein Unterpand gäbe, dass er starb wie wir und den Tod vernichtete und auferstand und uns auferweckte und uns verhies, dass wir leben werden. Denn wenn er erhört worden wäre, da er den Tod zu meiden bat, da er mit dem Leibe bekleidet war, wer hätte uns die Auferstehung gewiss gemacht? Er tröstete uns durch seinen Tod und erfreute uns durch seine Auferstehung. Und da-

1) 2. Cor. 5, 18. — 2) Mt. 26, 39.

durch, dass er sich vor dem Tod fürchtete. hat er in seiner Weisheit für uns gehandelt, damit wir Hilfe hätten, damit er allen Menschen klar zeige die Schwachheit seines Leibes, den er, wie wir, angezogen hatte. Denn wenn er nicht geboren wäre wie wir, so hätte es für ihn den Weg zum Tode nicht gegeben. Und wenn nicht in uns von seinem Lebensgeiste gewesen wäre, so hätte er uns auch nicht das Pfand des Lebens gegeben, dass wir auferstehen werden wie er. Zuerst ist er gestorben durch unsern Tod, damit wir durch seinen Tod getröstet würden, und stand auf in grosser Kraft ohne Schwachheit, nachdem er den Tod überwunden hatte, und von seinem Ort (d. h. des Todes = Unterwelt) heraufgestiegen war, und wir freuten uns, dass unser Tod in sein Leben verschlungen sei. Und wir empfangen das Unterpand des Lebens durch seinen Tod. Wenn Christus nicht gestorben wäre durch den Leib, den er von uns hatte, so hätte er uns kein Unterpand geben können, dass wir zuversichtlich annehmen, dass wir von dem Tod zum Leben erwachen werden. Aber alle Unterpänder hat er an sich selbst vollbracht, und wir haben von ihm zuversichtlich das Unterpand empfangen, dass wir von dem Tode auferstehen werden.

Wir sind nicht betrübt über die Geburt, weil er wie wir geboren worden ist. Es fehlt uns nichts in unsern Krankheiten, denn auch er ist krank gewesen wie wir; und er mühte sich ab und hungerte auch, damit er uns fasten lehrte. Er wurde vom Schlaf übermannt und litt und ward versucht an seinem schwachen Leibe, damit er denen helfen könne, die versucht werden.

Verstehe und begreife und überzeuge deine Seele, dass nothwendigerweise das Gebet dieser beiden grössten Propheten und herrlichen Hirten, das sie für sich selbst beteten, nicht erhört werden konnte. Denn ein Testament ist nicht giltig, es sei denn, dass der sterbe, der es geschrieben hat. Durch Mose nämlich war der Bund dem Volk Israel verheissen worden, dass er ihnen das Land der Kananiter zum Erbe geben wollte. Und durch Jesum war der Bund verheissen worden, dass er den Heiden das Land des Lebens geben wolle. Mose starb jenseits des Jordan, und das Testament, das er seinem Volk verheissen hatte, wurde giltig. Und Jesus starb in dem Land unsers Todes; und das Testament wurde giltig, das er den Völkern verheissen hatte. Denn er hatte verheissen, dass er ihnen das Land des

Lebens geben wolle. Dem Mose zeigte sein Herr das Land der Verheissung, da Israel es noch nicht ererbt hatte, und Jesus, unser Erlöser, stand von den Todten auf und ging, um uns das Land zu bereiten, das verheissen war. Wie er zu seinen Aposteln sagte ¹⁾: Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten, und alsdann will ich kommen und euch hinführen, denn wo ich bin, sollt ihr auch sein. Und er machte uns die Verheissung gewiss, dass wir bei ihm sein werden; und belehrte auch seine Apostel vor der Zeit, da sie ihn fragten nach den Zeichen seiner Wiederkunft, da er seine drei Jünger mit sich nahm, Simon und Jakobus und Johannes: Simon, den Felsen, das Fundament der Gemeinde, und Jakobus und Johannes, die festen Säulen der Gemeinde, und diesen drei wahrhaftigen Zeugen das Zeichen seiner Wiederkunft zeigte, indem er sich in seiner Erscheinung in die Gestalt seiner Wiederkunft verwandelte, da Mose und Elia bei ihm waren. Und er tröstete die Verstorbenen, dass es ihnen bestimmt ist zu leben, wie Mose, der erschienen war, und dass die Lebendigen, welche übrig bleiben bis zu seiner Wiederkunft, hoffen, dass sie hinweggerafft werden ihm entgegen, wie Elia, der den Tod nicht schmeckte und bei ihm erschienen war.

Er zeigt uns nämlich, dass Mose, der grosse Prophet, und Jesus, der geliebte Sohn, zur rechten Zeit erhört wurden und durch ihr Gebet vieles Volk sühnten; und dass zu anderer Zeit ihre Bitten ihnen versagt wurden; damit durch diese Belehrung Viele getröstet würden, welche bitten und nicht erhört werden, indem sie auf den Beweis an diesen Männern der Kraft merken, die, als sie bei ihrem Gebet nicht erhört wurden, nicht betrübt waren, die das in ihren Sinn aufnahmen und sich fügten.

An dem Vorbild Moses und unsers Erlösers und der Propheten und der früheren Gerechten lass dich noch überzeugen und belehren, dass Gerechte auf Erden sind, und die Welt um der Rechtschaffenen willen besteht. Die Welt ist nämlich auf Gnade gegründet; wie der Prophet sagt ²⁾: Die Welt wird auf Gnade erbaut werden. Und das ist die überreiche Gnade, dass bis in Ewigkeit Gerechte nicht beseitigt werden in der Welt ³⁾. Da-

1) Joh. 14, 2. 3. —

2) Auch Wright kann diese Stelle in unserem Schriftkanon nicht nachweisen. — 3) A fügt hier ein: „und nicht mangeln. Wenn die Gerechten fehlen würden in der Welt, so würde dadurch“ etc.

durch, dass das Mass der Schuld der Sünder überfließt, würde die Welt im Zorn zerfallen, und die Gnade würde besiegt werden von der Gerechtigkeit, welche Gericht fordert. Und deshalb sind die Gerechten auf Erden gelassen, in der falschen Welt, damit um ihrer willen die Gerechtigkeit nicht siege und in diese Welt komme, die auf Gnade gegründet ist, um Gericht zu fordern, wo kein Gericht ist. Und die Gerechten sind in dieser Welt verborgen, und um ihrer willen wird sie von dem Zorn nicht vertilgt, wie die Weinbeere, die in der Traube verborgen war, und wie wegen der Weinbeere die Traube lange Zeit erhalten wurde. Denn also hören wir das Wort, da der Prophet redete und zu dem Volke sprach¹⁾: Wie die Weinbeere in der Traube gefunden wird, und ein Mann zum andern sagt: Verderb die Traube nicht, denn es ist ein Segen darin, und er sprach: Also will ich thun wegen meiner Auserwählten und will alle nicht verderben und von Jakob Samen ausführen und von Juda den, der meinen heiligen Berg erben soll. Die Traube ist das Volk Israel, und der Segen, der darin ist, ist der König Christus. Von Anfang war diese Weinbeere verwahrt in Adam, dem Erstgeborenen. Und wenn er auch sündigte, so wurde von ihm doch bewahrt der Same der Gerechten, und es wurde der Segen bewahrt in Seth und allen seinen Geschlechtern. Und da alles Fleisch seinen Weg verderbte auf Erden, wurde der Segen in dem Mann der Ruhe, in Noah, erhalten, und er wurde gerecht und rechtschaffen erfunden unter dem verderbten Geschlecht. Und der Segen wurde in der Holzarche verwahrt, und alle Gottlosen gingen unter in dem ausgegossenen Zorn, da die Weinbeere aus ihnen ausgeschieden und weggenommen war.

Und Noah und seine Söhne gingen aus der Arche, und der Segen wurde in Sem verwahrt, dem Vater der Gerechten. Denn der Geist bestimmte es so durch den Mund des Mannes der Ruhe, da er seine Söhne nach der Sintfluth segnete. Er sprach nämlich²⁾: Gott wird Japhet ausbreiten, und er wird in der Hütte Sems wohnen; und er verfluchte Kanaan, den Nachkommen Chams, der seinen Vater verspottet hatte, und er wurde des Segens beraubt. Und dieser Segen ging durch zehn Geschlechter von Noah bis Abraham. Denn er lebte nach der Sintfluth noch dreihundert fünfzig Jahre, und seine Söhne und Töchter zeugten

1) Jes. 65, 8. 9. — 2) Gen. 9, 27.

und mehrten sich in seinen Tagen. Und da sie nach Babel kamen, dem Land der Chaldäer, verwirrte Gott daselbst die Sprachen der ganzen Erde. Und Noah blieb in Ur in Chaldäa, indem er zweihundert zwei und neunzig Jahre nach der Sintfluth wohnte und den Segen der Gerechten bewahrte¹⁾. Und es wurde Abraham geboren in Ur in Chaldäa, im Jahre achthundert zwei und neunzig des Lebens des Noah, lange Zeit nachdem die Sprachen verwirrt worden waren. Und da Noah neunhundert fünfzig Jahre alt war, war seine Zeit erfüllt, und er starb in gutem Alter, im acht und fünfzigsten Jahre des Lebens Abrahams. Und Noah starb in Ur in Chaldäa. Als dann zog Abraham aus Ur in Chaldäa, und ging und wohnte kurze Zeit in Haran. Und von Haran führte ihn Gott in das Land Kanaans, des Sohnes Chams, des verfluchten Samens, über welchen Knechtschaft verheissen war. Und da Abraham hundert Jahre alt war, im Jahre vierhundert zwei und neunzig des Lebens Sems, des Vaters der Gerechten, da wurde Isaak geboren, und Sem lebte, nachdem Isaak geboren war, (noch) hundert und zwölf Jahre. Und Isaak zeugte Jakob und Esau, da er sechzig Jahre alt war. Und Sem lebte, nachdem Jakob und Esau geboren waren, noch zwei und sechzig²⁾ Jahre. Und Abraham starb im Alter von hundert fünf und siebenzig Jahren. Und Sem lebte nach dem Tode Abrahams noch sieben und dreissig Jahre. Und Isaak war hundert sieben und dreissig Jahre alt, da er seinen Sohn Jakob segnete, in welchem der Segen der Gerechten verborgen war. Und Jakob war sieben und siebenzig Jahre alt, da er nach Haran floh. Und im Alter von vier und achtzig Jahren nahm er Lea und Rahel. Und nach hundert und zwölf Jahren des Lebens Isaaks starb Sem, im zwei und fünfzigsten Jahre des Lebens Jakobs. Und da Jakob sieben und neunzig Jahre alt war, sprach Gott zu ihm: Kehre zurück in das Land deiner Väter, und ich will dir Gutes thun und will mit dir sein. Und Jakob war sieben und neunzig Jahre alt, da er von Haran zurückkehrte, und sein Vater Isaak war hundert sieben und fünfzig Jahre alt. Und Isaak lebte, nachdem Jakob aus Haran zurückgekehrt war, noch drei und zwanzig Jahre. Und im drei und vierzigsten Jahre seines Segens, und drei und zwanzig Jahre nachdem er aus

1) Ueber die chronologischen Berechnungen Apher's vgl. Einleitung S. IX, Anm. u. S. XXXIX.

2) Also muss es oben heissen 122  statt 112 .

Haran zurückgekehrt war, starb er im Alter von hundert und achtzig Jahren. Und Jakob zog nach Ägypten zwanzig Jahre nachdem sein Vater Isaak gestorben war, und zwei und zwanzig Jahre nachdem sein Sohn Joseph nach Ägypten verkauft worden war, und acht und sechzig Jahre nach dem Tode Sems. Und Jakob war in Ägypten siebzehn Jahre und starb im Alter von hundert sieben und vierzig Jahren, und fünfzig Jahre nachdem er von Haran gekommen war, und sieben und zwanzig Jahre nachdem sein Vater Isaak gestorben war. Und da Jakob starb, war Joseph sechs und fünfzig Jahre alt. Und der Segen ward in Juda, dem Sohn Jakobs, verwahrt, ehe er nach Ägypten zog. Und Juda zeugte Perez ¹⁾. Und dieser Segen war, da Jakob und Juda nach Ägypten zogen, in den Lenden des Perez verborgen: und Perez zeugte Chezron, und Chezron zeugte Aram, und Aram zeugte Aminadab, und Aminadab zeugte Nachschon, den grössten unter den Kindern Judas. Und nach Aminadab ruhte er auf Eleasar, dem Sohn des Priesters Aharon, und von ihm wurde Pinehas geboren; und von Aminadab ²⁾ ging der Segen des Königthums und des Priesterthums aus; die Regierung und das Königthum von Nachschon, und das Priesterthum von der Geburt der Schwester des Nachschon. welche Pinehas gebar, der den Zorn Gottes durch seinen Eifer besänftigte. Und von Nachschon wurde Schalo geboren: und Schalo zeugte Boas. Und von Boas ging die Regierung der Könige aus durch Boas und die Moabitin Ruth.

Und deshalb nahm Boas die Moabitin Ruth, damit Loth Theil hätte an dem Segen der Gerechten; und von dem Sohn der Ruth wurde das Geschlecht des Hauses David geboren, und von ihrem Samen wurde der König Christus geboren. Und Gott verschmähte nicht die Fremdlingschaft Loths, des Brudersohnes Abrahams, der mit ihm ausgezogen war von Haran. Und weil er die Fremdlinge aufnahm wie sein Oheim Abraham, liess Gott ihn Theil nehmen an dem Segen der Gerechten durch die Moabitin Ruth, die Boas zum Weibe nahm. Und abermals gedachte Gott Loths durch die Amonitin Naema, die Salomo zum Weibe nahm, und die den König Rehabeam gebar. Denn Salomo nahm viele Weiber, siebenhundert Freie und dreihundert Konkubinen.

1) Vgl. 1. Chron. 2. — 2) Was Aphr. über die Verschwägerung der Stämme Juda und Levi zur Zeit Nachschons und Eleasars sagt, könnte, nach der Vermuthung Zahns (Forschungen I, S. 59), auf Julius Afr. Chron. zurückgehen.

Und es steht nicht geschrieben, dass er von seinen tausend Weibern Samen hatte. Aber Rehabeam wurde von der Amonitin Naema geboren, die sein Weib war seit den Lebzeiten seines Vaters David. Denn da Salomo die Regierung antrat, war Rehabeam ein Jahr alt. Salomo regierte vierzig Jahre, und da Salomo starb, ward Rehabeam König im Alter von ein und vierzig Jahren. Und Loth nahm Theil an dem Segen der Gerechten durch die Moabitin Ruth und durch die Amonitin Naema, aus den beiden Stämmen, die von ihm waren.

Und Boas zeugte Objad, und Objad zeugte Isai, und Isai zeugte David; und dieser Segen ward in allen Königen vom Hause Juda verwahrt. von David bis Jochania, in achtzehn Königen. David sündigte, und durch den Segen, der in ihm verborgen war, ward ihm seine Sünde vergeben. Und Salomo übertrat das Gesetz und verliess seinen Gott. Und wegen des Segens, der in ihm und seinem Samen verborgen war, sprach Gott ¹⁾: Ich will ihn gross machen sein Leben lang. Und Rehabeam that viel Sünde. Und wegen des Segens, der in ihm war, sprach Gott ²⁾: Ich will nicht das ganze Reich von ihm reissen, sondern will ihm eine Leuchte machen in Jerusalem wegen meines Knechtes David. Und Abia, der Sohn Rehabeams, sündigte, und wegen des Segens, der in ihm war, wurde Jerobeam und sein Heer in seine Hand gegeben. Und in Assa ward der Segen der Gerechten warm, und er übte Gerechtigkeit, und Gott erhörte sein Gebet. Und seine Feinde wurden in seine Hände gegeben. Und der Segen wurde in Josaphat verwahrt, und er that, was vor dem Herrn recht war. Und Joram sündigte viel, und wegen des Segens wurde er erhalten. Und er sündigte und ward nicht vertilgt wie das Haus Ahab, da er doch der Schwiegersohn des Hauses Ahab war, und Athalia, die Tochter Amris, des Königs von Israel, ihn verführte. Und die Weinbeere wurde erhalten in Joas, dem Sohne Ahasias, und er wurde nicht mit seinen Geschwistern getödtet, da Athalia den Samen des Königshauses vernichtete, da sie sah, dass ihr Sohn Ahasia durch Jehu, den Sohn Jimschi's ³⁾ getödtet war. Und Joas sündigte und vergoss

1) 1. Kön. 11, 34. — 2) 1. Kön. 11, 34. 36.

3) Hebr. u. Luther: Nimsi. Jehu war der Sohn Josaphat's, der Enkel Nimsi's, wird aber wie hier bei Aphr. auch 2. Kön. 9, 20 u. 1. Kön. 19, 16 der Sohn Nimsi's genannt.



unschuldiges Blut, und lohnte die Güte des Priesters Jojada mit Undank, und vernichtete dessen Samen nach ihm ¹⁾; und wegen des Segens wurde sein Same erhalten; und Amuzia stand auf und führte die Regierung und versündigte sich durch Götzen und betete andere, fremde Götter an; und wegen des Segens wurde sein Same erhalten. Und Usia trat nach ihm auf, und er frevelte am Priesterthum, und er hörte ihn nicht; und der Heilige schlug ihn mit der Plage des Aussatzes sein Leben lang. Und Jotham trat in die Regierung und sündigte viel, und wegen des Segens wurde sein Same errettet. Und Ahas trat in die Regierung und sündigte viel und betete todte Götzen an und sprach: Ihr seid meine Götzen und meine Herren, und euch bete ich an; und wegen des Segens wurde sein Same erhalten. Und der gerechte König Hiskia erhob sich über ganz Juda in Jerusalem; und er betete und fand Gnade vor seinem Gott, und sein Gebet wurde erhört, und er vernichtete seine Feinde. Und es wirkte herrlich der Segen der Gerechten, der in ihm war; er ward krank und betete und genas von seiner Krankheit. Und weil es nun Leute gibt, mein Lieber, welche Hiskia anklagen: Warum war er traurig in seiner Krankheit, dass er sterben sollte, da er doch grosse Gerechtigkeit geübt hatte vor seinem Gott; und welchen Gewinn brachte ihm die Verlängerung seines (Lebens), da er doch in dieser Verlängerung ein Vergehen auf sich geladen hat, dadurch dass er sich vor den Boten des Königs von Babel seines Reichthums rühmte und nicht den Namen seines Gottes pries, der ihn von seiner Krankheit gesund gemacht hatte? — so wisse: darum war nämlich der gerechte König Hiskia traurig, weil er noch keinen Sohn hatte, und weil in seinen Lenden der Segen der Gerechten verborgen war. Und er sprach also in seinem Seufzen: Der Segen, der durch alle früheren Geschlechter geflossen ist, von Adam bis zu mir in sechs und vierzig Geschlechtern, warum ist er von mir nicht ausgegangen, und von mir an die Weinbeere ausgelöscht worden? Denn nun ist die Traube dem Verderben übergeben. Da er solches dachte und inbrünstig betete, kam der Prophet Jesaia zu ihm und

1) Der Priester Jojada hatte dem Könige Joas das Leben gerettet und ihn als sechsjährigen Knaben auf den Thron gebracht. 2. Kön. 11, 1 ff. 2. Chron. 22, 10 ff. Joas liess nach Jojada's Tod (2. Chron. 24, 15) dessen Sohn, den Propheten Sacharja, steinigen. 2. Chron. 24, 20.

sprach zu ihm ¹⁾: So spricht der Herr: Siehe, ich will deine Jahre verlängern, fünfzehn Jahre sollst du noch leben. Und er schenkte ihm noch fünfzehn Jahre; alsdann im achtzehnten Jahre seiner Regierung, und im dritten Jahre seines weiteren Lebens ²⁾ zeugte er Manasse; neun und zwanzig Jahre nämlich regierte er, vierzehn Jahre vorher und fünfzehn Jahre nachher, und es wurde erfüllt das Wort, da geschrieben steht ³⁾: Die Gerechten leben lange, und die Jahre der Gottlosen werden verkürzt.

Es wurden verkürzt die Jahre des verderbten Geschlechts in den Tagen Noahs, und des sündhaften Königreichs des Hauses Ephrem. Und er liess Hiskia noch länger leben und auch Iob. Hiskia liess er fünfzehn Jahre länger leben, und Iob schenkte er das Doppelte an Jahren, an Besitz und an Kindern. Und wenn Jemand streiten wollte, Iob habe nicht in Allem das Doppelte empfangen, der möge sich ohne Streit belehren lassen. Denn also steht geschrieben ⁴⁾: Gott schenkte Iob darnach mehr als zuvor. Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter geboren. Und sieben Söhne und drei Töchter hatte er vorher und nachher. Wenn die Zeit der Auferstehung kommt in der Welt der Gerechten, empfängt er seine Kinder doppelt. Und da er noch war in dieser Welt, empfing er seinen Besitz in Allem doppelt. Und es ist uns auch klar, dass ihm Gott auch seine Jahre doppelt gegeben hat; wie geschrieben steht ⁵⁾: Iob war alt und des Lebens satt und starb. Nach seiner Heimsuchung lebte Iob einhundert und vierzig Jahre, und vor seiner Heimsuchung waren es siebenzig Jahre. Und es erfüllte sich an ihm das Wort, da geschrieben steht: Iob empfing das Doppelte von Allem, seine Jahre und seinen Besitz in dieser Welt, und seine Söhne und seine Töchter in der Welt der Gerechten. Denn der Künstler ist Herr über sein Gebilde, es zu verlängern oder zu verkürzen.

Und Manasse wurde geboren als ein gottloser Sohn von einem gerechten Mann. Und er sündigte mehr als Alle vor ihm. Im Alter von zwölf Jahren trat er die Regierung an, und fünf und fünfzig Jahre regierte er. Und wenn er auch viel sündigte und Götzen anbetete, so wurde wegen des Segens doch sein Same erhalten. Und er zeugte Amon. Und Amon regierte

1) 2. Kön. 20, 6. — 2) Nach seiner Genesung. — 3) Prov. 10, 27. — 4) Iob 42, 12. 13. — 5) Iob 42, 16. 17.

und wandelte in den Wegen Manasses; und wegen des Segens, der in ihm war, führte er die Regierung. Und von ihm wurde geboren der gerechte Mann Josia, sein Gedächtniss sei in Segen. Er brachte das heidnische Wesen aus dem Lande Israel in den Tagen seiner Regierung. Und weil die Sünden des Volks hereinbrachen, wurde er vor dem Unglück hinweggenommen ¹⁾, und es kam nicht in seinen Tagen über das Volk; wie die Prophetin Hulda geweissagt hatte, da er zu ihr sandte, sie zu fragen, und da sie ihm sagen liess ²⁾: So sagt der Herr, der Gott Israels: Weil dein Herz zerbrochen ist und du traurig gewesen bist über die Sünden des Volkes, da du die Worte des Gesetzes hörtest, darum versammle ich dich zu deinen Vätern, und du sollst nicht das Unglück sehen, das über dieses Volk kommt. Und er ward hinweggenommen vor dem Unglück, da der lahme Pharao ³⁾, der König von Aegypten, ihn tödtete. Und sein Sohn Joahas trat in die Regierung, und weil der Segen nicht in ihm war, war er nicht glücklich in dem Königthum des Hauses Davids. Er regierte drei Monate, und darnach führte ihn der lahme Pharao, der König von Aegypten, hinweg, und er starb in Aegypten, und sein Gedächtniss ward vernichtet. Und es regierte im Reiche Jojakim, in welchem der Segen der Gerechten verborgen war. Und im dritten Jahre seiner Regierung machte ihn Nebukadnezar tributpflichtig, und dieser führte Daniel und seine Genossen als Geisseln hinweg. Und er diente Nebukadnezar acht Jahre, und da er viel sündigte und abtrünnig wurde, tödtete ihn Nebukadnezar, und sie zogen ihn hinaus und warfen ihn vor die Thore Jerusalems, und er wurde mit einem Eselsbegräbniss begraben ⁴⁾. Und es regierte nach ihm sein Sohn Jojakim. Und weil in ihm der Segen der Gerechten verschlossen war, regierte er drei Monate. Und da er von dem König von Babel abtrünnig wurde, kam das Heer der Chaldäer über ihn und führte ihn hinweg, und sie kamen nach Babel. Und er wurde siebenunddreissig Jahre in Babel gefangen gehalten. Und da in ihm der Segen der Gerechten verborgen war, wurde dem Volk in Jerusalem Vergebung geschenkt wegen der Verunreinigung (durch Götzendienst). Und es herrschte über sie, den Rest des Reiches, Zedekia. Und Jojakim zeugte in Babel Sala-

1) Wörtlich: versammelt. — 2) 2. Kön. 22, 19. 20. — 3) Vgl. S. 342 Anm. 4. — 4) Vgl. Jerem. 22, 18 f.

Joseph und Maria, seine Verlobte, waren beide von dem Hause Davids. Und der Apostel bezeugt: Jesus Christus war von Maria.

Dingen bei Verstand blieb. Aber einen bequemen Ausdruck ihres Glaubens hat sie sehr bald nicht darin gefunden. Entweder besagen diese Genealogien, Jesus sei der legitime Erbe der dem Hause Davids gegebenen Verheissung, weil er, rechtlich und geschichtlich betrachtet, als Sohn Josephs und damit Davids geboren wurde, oder sie besagen, dass Jesus der leibliche Sohn Josephs gewesen ist. Ersteres ist die Meinung der Evangelisten, welche neben diese Genealogien die wunderbare Erzeugung Jesu aus der Jungfrau Maria stellen. Letzteres war die Meinung verschiedener häretischer Parteien von ältester Zeit an. Beides aber entsprach nicht der vom Anfang des 2. Jahrh. an sich verbreitenden und befestigenden katholischen Ansicht. Wenn etwas ein „heidenchristliches Missverständniss“ zu heissen verdient, so ist es die in der vorhandenen Litteratur zuerst durch das Protevangelium des Jakobus, dann durch Justin vertretene Meinung, dass Maria eine Davididin sei, und dass sie das sein müsse, damit Jesus ein Davidsohn heissen könne ((Just. dial. 43 (ed. 3. Otto p. 142) c. 45, p. 150. C. 100, p. 356. C. 120, p. 428. Protev. Jacobi C. 10. Ev. apocryph. ed. Tischendorf p. 20). Diese in Bezug auf die Roheit der Voraussetzungen mit jener häretischen Ansicht auf gleicher Linie stehende Fiktion wurde im 2. Jahrhundert die herrschende, die katholische, und führte später consequenter Weise zu den unglücklichen Versuchen, in den Evangelien eine Genealogie der Davididin Maria zu suchen und zu finden (Iren. III, 21, 5. Tertull. adv. Marc. III, 17, 20 u. öfter). Tat. Diat. theilt diese Ansicht. Mag er den prägnanten Ausdruck dafür: „Joseph und Maria, seine Verlobte, waren beide aus dem Hause Davids“ (den Aphr. hier citirt) bereits in seiner syrischen Evangelienübersetzung (Syr. Cur.) vorgefunden haben, welche hier defekt ist, oder mag er ihn geschaffen haben: es ist der Ausdruck seiner eigensten Ueberzeugung. Im anderen Fall würde er hier, wenn irgendwo, seinem griechischen Text den Vorzug vor dem syrischen gegeben haben. Hängt aber die davidische Abkunft Jesu an der davidischen Abkunft der Maria, welche eben um jener willen fingirt wurde, so haben die kanonischen Genealogien keine Bedeutung mehr für den Glauben; sie sind eine Antiquität, die man stehen, aber auch sogut wie unberücksichtigt lässt.

1) Hieronym. epist. 72 c. 5. Relege omnes et veteris et novi testamenti libros et tantam annorum reperies dissonantiam et numerorum inter Iudam et Israel, id est, inter regnum utrumque confusum ut huicemodi quaestionibus haerere non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur.

Die folgende Genealogie des Aphr. könnte als Beweis dafür angeführt werden, dass dieser neben Tat. Diat., in welchem die Genealogie fehlt, unsere kanonischen Evangelien benutzt hätte. Allerdings liest man zweimal S. 355. 392 (syr. Text S. 472. 474) ganz dieselbe genealogische Reihe von Salathiel bis zu Joseph, dem Mann der Maria, welche in Mt. 1, 12—16, und abgesehen von den beiden ersten Namen Salathiel und Zorobabel weder im A. T.

von dem Samen des Hauses David, durch den heiligen Geist. Joseph wurde der Vater Jesu genannt, da er doch nicht von

noch in einer anderen vom N. T. unabhängigen Schrift zu finden ist; und es stimmt die syrische Umschreibung der Namen des griechischen Textes ziemlich buchstäblich mit Pesch. überein. Der eigentliche Zweck der Abhandlung ist nicht, die Abstammung Jesu nachzuweisen; aber Aphr. zählt doch die ganze Reihe von Adam bis Jesus her. S. 392 (syr. Text S. 473, 13 ff.). Wenn er nun die daran sich anschliessende chronologische Uebersicht mit den Worten beginnt: Gott schuf und erzeugte den Adam, also Gott als den Vater Adams vorstellt, so muss das an Luc. 3, 38 erinnern. Die Reihe und die Namensformen von Adam bis Abraham sind bei Aphr. S. 392 (syr. Text 473, 13 ff., vgl. 474, 6 ff.). wesentlich die der Pesch. Luc. 3, 34—35 (Syr. Cur. fehlt), nur dass Aphr. beharrlich S. 392 vgl. S. 395 (syr. Text S. 473, 15, vgl. S. 477, 15) ܩܘܡܝܢ statt ܩܘܡܝܢ schreibt, und den aus dem LXX-Text von Gen. 11, 13 (cf. Chron. 1, 24) stammenden *Kainán* oder *Kainán* Luc. 3, 36 fortlässt. In der Reihe von Abraham bis David stimmt Aphr. mit Mt. 1, 2—6 und nicht mit Luc. 3, 31—34 des griechischen Textes, denn er hat S. 383. 392 (syr. Text S. 465, 15; 473, 17) statt *Ἀδαίην τοῦ Ἰσραὴλ* oder *Ἰσραήλ* Luc. 3, 33 nur den *Ἰσραήλ* aus Mt. 1, 3, wie freilich Pesch. mit manchen Griechen und Lateinern auch Luc. 3, 33 gibt. Wenn Aphr. S. 383. 392 (syr. Text S. 465, 15; 473, 17) mit den besten griechischen Handschriften in Luc. 3, 32 den Sohn des Nachson, welcher bei Mt. 1, 4. 5 *Σαλμών* heisst. ܩܘܡܝܢ nennt, so ist zu bemerken, dass Syr. Cur. auch Mt. 1, 4. 5 diese Form hat. Die Königsliste von David bis Jechonia Aphr. S. 354—357 (syr. Text S. 466, 10—471, 20); S. 392 (syr. Text S. 473, 18—20); S. 395 f. (syr. Text 482 f.) ist überall die vollständige der alttestamentlichen Geschichtsbücher, nicht die um vier Glieder verkürzte des kanonischen Mt., auch der Pesch. Die drei Mt. 1, 9 ausgestossenen Namen hat auch Syr. Cur. hier ergänzt; den vierten (Jojakim), der Mt. 1. 11 ausgestossen ist, nur Aphr. Als wesentliche und unmittelbare Vorlage des Aphr. scheint schon nach Vorstehendem weder Syr. Cur. noch Pesch. gelten zu können. Ein Mann von seiner vorwiegend verständigen Richtung, welcher hier zum Theil mit grosser Umständlichkeit die chronologischen und genealogischen Angaben des A. T. erörtert, hätte dies alles nicht so ohne Reflexion auf die sehr verschiedenen Reihen bei Mt. und Luc. als selbstverständlich geschichtlich geben können, wenn ihm Mt. u. Luc. vorlagen. Während er die Bücher der Könige S. 398 (syr. Text 482, 7) und selbst den Galaterbrief S. 397 (syr. Text 481, 1) zur Stütze seiner chronologisch-genealogischen Aufstellungen anruft, fehlen auch hier die Namen „Evangelist“, „Mt.“, „Luc.“. Hätte er deren Bücher gelesen, so würde er doch kaum statt der 75 (oder 74) Glieder von Adam bis Joseph, die Luc. gibt, und statt der 59 Glieder, welche sich durch Addition der 19 Glieder von Adam bis Tarah zu den 40 Gliedern des Mt. ergeben, ganz zuversichtlich 63 Glieder von Adam bis Joseph berechnen S. 392 (syr. Text S. 473, 4. 12). Aphr. ist der Ueberzeugung, dass nicht nur Joseph, sondern auch Maria aus Davids

seinem Samen geboren war, sondern der Vatername wurde von Adam bis auf Joseph übergeführt durch dreiundsechzig Ge-

Stamm gewesen sei, und er legt Gewicht darauf; aber die Versuchung, welche Anderen die Existenz zweier kanonischer Genealogien Jesu geboten hat, eine derselben auf Maria zu deuten, hat jedenfalls für ihn noch nicht bestanden. Er sagt S. 388 (syr. Text 472, 18): „Und Joseph wurde der Vater Jesu Christi genannt, und Jesus ward geboren von der Jungfrau Maria von dem Samen des Hauses Davids vom heiligen Geist; wie geschrieben steht: Joseph und Maria, seine Verlobte, waren beide vom Hause Davids. Und der Apostel bezeugt, Jesus Christus war von Maria vom Samen des Hauses Davids durch den heiligen Geist“. Es ist also hier mit einer sehr ungenauen Anführung von Rom. 1, 3. 4 ein scheinbar genaues apokryphes Evangeliencitat verbunden. Dass dasselbe aber nicht auf irgend welchen Missbrauch der kanonischen Genealogien Jesu von Seiten des Aphr. und auch nicht auf eine eigenthümliche Verarbeitung seiner Genealogien in Tat. Diat. zurückgeht, sondern auf eine auch durch Ephr. bezeugte eigenthümliche Gestalt von Luc. 2, 4. 5, ist durch die Anmerkung zu Luc. 2, 4 bewiesen. Die Annahme einer direkten Benützung der kanonischen Genealogien durch Aphr. findet hier keine Bestätigung, und hat, wie gezeigt, gerade da, wo er Kenntniss der von Mt. u. Luc. dargebotenen genealogischen Materien bekundet, Wahrscheinlichkeitsgründe gegen sich. Daher wird die Annahme erlaubt sein, dass Aphr. jene Kenntniss aus einem genealogisch-chronologischen Werk oder speciell aus einer Schrift über die Abstammung Jesu, worin Mt. u. Luc. benützt waren, geschöpft hat. Dionysius Bar Salibi berichtet, dass ältere syrische Schriftsteller sich auf eine Erklärung des Julius Africanus über die Weglassung der Königsnamen bei Mt. berufen haben (Curet. Remains of a very ancient recension of the four Gospels, Pref. p. 1Xf. Assemani bibl. or. II, 161 ff.). Wenn man sich der persönlichen Beziehungen des Africanus zum Hof von Edessa erinnert, und wenn man vergleicht, wie bald nach ihrem Erscheinen Werke wie die „Theophanie“ des Eusebius ins Syrische übersetzt worden sind, so kann man es nicht unwahrscheinlich finden, dass die Chronik des Africanus oder auch sein Brief an Aristides in syrischer Uebersetzung dem Aphr. vorlagen. Auf Africanus könnte zurückgehen, was Aphr. über die Verschwägerung der Stämme Juda u. Levi zur Zeit Nachsons u. Eleasars sagt S. 383 (syr. Text 465, 17 ff.); und Zahn (S. 9) vermuthet, dass Aphr. von demselben die wenig fruchtbare und in Bezug auf die Zahlen nicht zuverlässig überlieferte Berechnung der Danielschen Jahrwochen empfangen hat S. 307 ff. (syr. Text 365 ff.); S. 392 (syr. Text 473, 7; S. 398 (syr. Text 453, 7 ff., auch schon 36, 5 ff. cf. Routh rel. s. II, 297 sq. Eus. ecl. proph. ed. Gaisford p. 151—153). Jedenfalls aber kann der Umstand, dass wir die Quelle der an diesem einzigen Punkt über die Grenze der Evangelienharmonie hinausgreifenden Kenntniss des Aphr. nicht genau nachweisen können, nichts an dem Resultat ändern, dass das einzige Evangelium, welches bei den syrischen Christen in der Umgegend des alten Ninive um 330—350

schlechter. Und der Vatername wurde von Joseph genommen und auf Christus gelegt. Von Joseph empfing er den Vaternamen, von Johannes den Priesternamen, von Maria zog er den Leib an und empfing den Namen der Geburt.

Nach dreiundsechzig Wochen wurde Christus geboren und getödtet. Und die gesegnete Weinbeere wurde von der Traube hinweggenommen, und die ganze Traube wurde dem Verderben übergeben. Und der Weinberg wurde wüste, weil es an Weingärtnern fehlte, und brachte Herlinge und bittere Früchte hervor; der Weinstock wurde zerstört und die Weinrebe ausgerottet.

Nun empfangen die Berechnung der dreiundsechzig Geschlechter von Adam an, bis Christus geboren wurde. Adam, Seth, Enosch, Kainan, Mehalleel, Jared, Henoch, Methusalah, Lamech, Noah, Sem, Arpakschar, Schalach, Eber, Paleg, Arëu, Sarug, Nahor, Tharah, Abraham, Isaak, Jakob, Juda, Perez, Chezron, Arani, Aminadab, Nachschon, Schalo, Boas, Objad, Isai, David, Salomo, Rehabeam, Abia, Assa, Josaphat, Joram, Ahasia, Joahas, Amuzia, Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, Manasse, Amon, Josia, Jojakim, Jojakin, Salathiel, Serubabel, Abjud, Eliakim, Asor, Zadok, Akin, Eliud, Eleasar, Mathan, Jakob, Joseph und Jesus der Sohn Gottes, der von der Jungfrau Maria geboren wurde, und als dessen Vater Joseph genannt wurde.

Nun will ich beginnen, dich zu belehren über die Berechnung der Jahre¹⁾ von Adam an bis zu der Berechnung, die ich zusammengeschrieben und dir (eben) mitgetheilt habe. Gott schuf und zeugte Adam, und da Adam hundertunddreissig Jahre alt war, zeugte er Seth, und Adam lebte, nachdem er Seth gezeugt hatte, achthundert Jahre. Die Summe seiner Jahre ist neunhundertdreissig Jahre. Bis zum einunddreissigsten Jahre des Lebens Lamechs, welcher Noah zeugte, lebte Adam, und er starb im neunten Geschlecht.

Und Seth lebte hundertundfünf Jahre und zeugte Enosch, und Seth lebte, nachdem er Enosch gezeugt hatte, achthundertundsieben Jahre. Die Summe seiner Jahre ist neunhundertundzwölf²⁾ Jahre. Bis zum hundertundachtzigsten Jahre des Lebens

in kirchlichem Gebrauch war, eine syrische Evangelienharmonie, und zwar keine andere als die von Ephr. commentirte war. Zahn S. 87—90.

1) Vgl. Einleitung S. XIII Anm. 2 und S. XLIX.

2) A liest 919.

Lamechs lebte er, zwei Jahre bevor dieser Noah zeugte; und er starb im achten Geschlecht.

Und Enosch lebte neunzig Jahre und zeugte Kainan, und Enosch lebte, nachdem er Kainan gezeugt hatte, achthundertundfünfzehn Jahre; die Summe seiner Jahre ist neunhundertundfünf Jahre. Und Enosch lebte bis zum neunundsiebzigsten Jahre des Lebens Noahs, bis zum Jahre fünf hundert ein und zwanzig vor der Sintfluth; und er starb im achten Geschlecht.

Und Kainan lebte siebenzig Jahre und zeugte Mehalleel, und Kainan lebte, nachdem er Mehalleel gezeugt hatte, acht hundert vierzig Jahre. Die Summe seiner Jahre ist neun hundert und zehn Jahre. Und Kainan lebte bis zum hundert neun und siebenzigsten Jahre des Lebens Noahs, bis zum Jahre vierhundert ein und zwanzig vor der Sintfluth; und er starb im siebenten Geschlecht.

Und Mehalleel lebte fünf und sechzig Jahre und zeugte Jared. Und Mehalleel lebte, nachdem er Jared gezeugt hatte, acht hundert dreissig Jahre. Die Summe seiner Jahre ist acht hundert fünf und neunzig Jahre; und Mehalleel lebte bis zum zwei hundert vierzehnten Jahre des Lebens Noahs; bis zum Jahre drei hundert sechs und achtzig vor der Sintfluth; und er starb im sechsten Geschlecht.

Und Jared lebte hundert zwei und sechzig Jahre und zeugte Henoch; und Jared lebte, nachdem er Henoch gezeugt hatte, acht hundert Jahre; die Summe seiner Jahre ist neun hundert zwei und sechzig Jahre. Und Jared lebte bis zum drei hundert acht und siebenzigsten Jahre des Lebens Noahs; bis zum Jahre zwei hundert zwei und zwanzig vor der Sintfluth, und er starb im fünften Geschlecht.

Und Henoch lebte fünf und sechzig Jahre und zeugte Methusalah; und Henoch gefiel Gott, nachdem er Methusalah gezeugt hatte, drei hundert Jahre; die Summe seiner Jahre ist drei hundert fünf und sechzig Jahre. Im drei hundertsten Jahre seines Sohnes Methusalah, im hundert dreizehnten Jahre des Lebens Lamechs, neun und sechzig Jahre bevor er Noah zeugte, sechs hundert neun und sechzig Jahre vor der Sintfluth, versetzte ihn Gott in den Ort des Lebens im dritten Geschlecht.

Und Methusalah lebte hundert sieben und achtzig Jahre und zeugte Lamech, und Methusalah lebte, nachdem er Lamech gezeugt hatte, sieben hundert zwei und achtzig Jahre. Die Summe

seiner Jahre ist neun hundert neun und sechzig Jahre. Und Methusalah lebte bis zum sechs hundertsten Jahre des Lebens Noahs, und nach seinem Tode ging Noah in die Arche, und die Sintfluth war zu der Zeit, da der gerechte Mann starb; und er sah Adam hundert ein und fünfzig Jahre und Sem sieben und neunzig Jahre, und er starb im dritten Geschlecht, und die Welt ging unter im Zorn ¹⁾).

Und Lamech lebte hundert zwei und achtzig Jahre und zeugte Noah, und Lamech lebte, nachdem er Noah gezeugt hatte, fünf hundert fünf und neunzig Jahre. Die Summe seiner Jahre ist sieben hundert sieben und siebenzig Jahre. Und Lamech lebte bis zum Jahre fünf hundert sechs und neunzig des Lebens seines Sohnes Noah: vier Jahre vor der Sintfluth. Und sein Vater Methusalah lebte nach ihm vier Jahre, und alsdann kam die Sintfluth. Und Lamech sah Adam acht und sechzig Jahre; und starb später (als dieser), vier Jahre vor der Sintfluth, im zweiten Geschlecht.

Und Noah wurde geboren sechsundachtzig Jahre nach dem Tode Adams, des Erstgeborenen, welcher Seth gezeugt hatte; und er wurde geboren neun Jahre vor dem Tode Seths, welcher Enosch gezeugt hatte. Im Jahre neunundsiebzig des Lebens Noahs starb Enosch, welcher Kainan gezeugt hatte. Im Jahre einhundertneunundsiebzig des Lebens Noahs starb Kainan, welcher Mehalleel gezeugt hatte. Im Jahre zweihundertundvierzehn des Lebens Noahs starb Mehalleel, welcher Jared gezeugt hatte. Im Jahre dreihundertachtundsiebzig des Lebens Noahs starb Jared, welcher Henoch gezeugt hatte. Neunundsechzig Jahre bevor Noah geboren werden sollte, wurde Henoch hinweggenommen, und sein Tod wurde nicht gefunden, sechshundertneunundsechzig Jahre vor der Sintfluth. Im sechshundertsten Jahre des Lebens Noahs starb Methusalah. Und darnach kam die Sintfluth. Im

1) Aphr. lässt also Methusalah vor Beginn der Sintfluth sterben. Nach Hieronymus war es eine famosa quaestio et disputatione omnium ecclesiarum ventilata, wie Methusalah (nach der Itala) noch 14 Jahre nach der Fluth habe leben können, ohne in die Arche zu kommen. Auch Augustin nennt sie famosissima (de civit. Dei XV, 13), die man indess salva fide christiana nicht zu entscheiden brauche (de pecc. orig. lib. II). Doch nur Hieronymus löst sie richtig dahin, dass Methusalah nach dem hebr. Texte im Beginn der Fluth gestorben sein müsse.

Jahre fünfhundertsechundneunzig des Lebens Noahs starb Lamech, der Vater Noahs, vier Jahre vor seinem Vater Methusalah. Und Noah war sechshundert Jahre alt, da er in die Arche ging, in demselben Jahre, da Methusalah starb. Und Noah war in der Arche, er und die Kinder seines Hauses, von dem siebzehnten Tage des anderen Monats an bis zum siebenundzwanzigsten Tage des anderen Monats im folgenden Jahre, zwölf Monate und zehn Tage. Alsdann ging Noah und seine Kinder aus der Arche. Und Noah lebte nach der Sintfluth dreihundert und fünfzig Jahre und starb, im achtundfünfzigsten Jahre des Lebens Abrahams. Er wurde geboren im neunundsiebzigsten Jahre des Lebens Enoschs und starb im achtundfünfzigsten Jahre des Lebens Abrahams. Er sah achtzehn Geschlechter vor ihm und nach ihm.

Sem zeugte in einem Alter von hundert Jahren Arpakschar, zwei Jahre nach der Sintfluth. Und Sem lebte, nachdem er Arpakschar gezeugt hatte, (noch) fünfhundert Jahre. Die Summe seiner Jahre ist sechshundert Jahre. Und er starb im Jahre einhundert und zwölf des Lebens Isaaks, und im Jahre zweiundsiebzig des Lebens Jakubs. Sem wurde geboren achtundneunzig Jahre vor der Sintfluth. Er wurde geboren in den Jahren Methusalahs und starb in den Jahren Jakubs. Er sah sechzehn Geschlechter vor ihm und nach ihm.

Und Arpakschar lebte fünfunddreissig Jahre und zeugte Schalach. Und Arpakschar lebte, nachdem er Schalach gezeugt hatte, vierhundert und drei Jahre. Die Summe seiner Jahre ist vierhundert achtunddreissig Jahre. Und er starb im Jahre einhundert siebenundvierzig des Lebens Abrahams und im Jahre siebenundvierzig des Lebens Isaaks, im zehnten Geschlecht.

Und Schalach lebte dreissig Jahre und zeugte Eber. Und Schalach lebte, nachdem er Eber gezeugt hatte, noch vierhundert und drei Jahre. Die Summe seiner Jahre ist vierhundert und dreiunddreissig Jahre. Und er starb im Jahre zweiundsechzig des Lebens Jakubs und im Jahre einhundert zweiundzwanzig des Lebens Isaaks, im zehnten Geschlecht.

Und Eber lebte vierunddreissig Jahre und zeugte Paleg. Und Eber lebte, nachdem er Paleg gezeugt hatte, noch vierhundert und dreissig Jahre. Die Summe seiner Jahre ist vierhundert vierundsechzig Jahre. Und er starb im Jahre einhundert fünfund-

zwanzig des Lebens Jakubs, fünf Jahre nachdem Isaak gestorben war, im zehnten Geschlecht.

Und Paleg lebte dreissig Jahre und zeugte Arëu, und Paleg lebte, nachdem er Arëu gezeugt hatte, noch zweihundert und neun Jahre. Die Summe seiner Jahre ist zweihundert neununddreissig Jahre. Und er starb im Jahre achtundvierzig des Lebens Abrahams, im sechsten Geschlecht.

Und Arëu lebte zweiunddreissig Jahre und zeugte Sarug. Und Arëu lebte, nachdem er Sarug gezeugt hatte, noch zweihundert und sieben Jahre. Die Summe seiner Jahre ist zweihundert neununddreissig Jahre. Im Jahre achtundsiebzig des Lebens Abrahams starb er, drei Jahre nachdem er von Haran ausgezogen war, im fünften Geschlecht.

Und Sarug lebte dreissig Jahre und zeugte Nahor. Und Sarug lebte, nachdem er Nahor gezeugt hatte, noch zweihundert Jahre. Die Summe seiner Jahre ist zweihundert und dreissig Jahre. Und er starb im Jahre einhundert und eins des Lebens Abrahams, im ersten Jahre, da Isaak geboren war, im fünften Geschlecht.

Und Nahor lebte neunundzwanzig Jahre und zeugte Thara. Und Nahor lebte, nachdem er Tharah gezeugt hatte, noch einhundert und neunzehn Jahre. Die Summe seiner Jahre ist einhundert und achtundvierzig Jahre. Und er starb im neunundvierzigsten Jahre des Lebens Abrahams, im Jahre neunhundert neununddreissig des Lebens Noahs, im Jahre dreihundert neununddreissig nach der Sintfluth; und Noah lebte, nachdem Nahor gestorben war, noch elf Jahre. Und er starb im dritten Geschlecht.

Und Tharah lebte siebzig ¹⁾ Jahre und zeugte Abraham. Und Tharah lebte, nachdem er Abraham gezeugt hatte, noch einhundert und fünfunddreissig Jahre. Die Summe seiner Jahre ist zweihundert und fünf Jahre. Und er starb im Jahre einhundert und fünfunddreissig des Lebens Abrahams, im Jahre fünfunddreissig des Lebens Isaaks, fünf Jahre bevor Isaak Rebekka, die Tochter Bethuels, nahm; er starb im dritten Geschlecht.

1) Pesch. hat 75 Jahre. Aprh. stimmt hier mit dem hebr. Text überein. Es ist nicht zu entscheiden, ob Aprh. in seinem Exemplar der Pesch. 70 gelesen, oder, wie in anderen Fällen, sich jüdischen Traditionen angeschlossen hat.

Und Abraham lebte hundert Jahre und zeugte Isaak. Und Abraham lebte, nachdem er Isaak gezeugt hatte, noch fünfund-siebzig Jahre. Die Summe seiner Jahre ist einhundert fünfund-siebzig Jahre. Und er starb im Jahre fünfzehn des Lebens Jakubs. Im dritten Geschlecht starb er.

Und Isaak lebte sechzig Jahre und zeugte Jakob. Und Isaak lebte, nachdem er Jakob gezeugt hatte, noch einhundert und zwanzig Jahre. Die Summe seiner Jahre ist einhundert und achtzig Jahre. Und er starb im Jahre einhundert und zwanzig des Lebens Jakubs, dreiundzwanzig Jahre nachdem Jakob von Haran zurückgekehrt war, elf Jahre nachdem Joseph nach Aegypten verkauft worden war, zehn Jahre bevor Jakob nach Aegypten zog. Er starb im vierten Geschlecht.

Und Jakob war siebenundsiebzig Jahre alt, da sein Vater Isaak ihn segnete; und im Alter von vierundachtzig Jahren nahm er Lea und Rahel, die Töchter Labans. Und es wurde ihm von Lea geboren: Ruben und Simeon und Levi und Juda und Isa-schar und Sebulon; und von Rahel Joseph und Benjamin; und von Bilha, der Magd der Rahel, Gad und Asser, und von Silpha, der Magd der Lea, Dan und Naphtali. Diese sind die zwölf Söhne Jakubs; und Jakob starb im Alter von hundert sieben und vierzig Jahren, siebzehn Jahre nachdem er nach Aegypten gezogen war. Er starb im vierten Geschlecht.

Von Adam, bis Noah in die Arche ging, sind es tausend sechs hundert ein und fünfzig Jahre, wie im Buch der Geschlech-ter geschrieben steht. Und von da an, da Noah aus der Arche ging, bis zur Zeit, da Gott seinen Bund aufrichtete mit Abraham, sind dreihundert sieben und achtzig Jahre, wie im Buch der Geschlechter geschrieben steht. Und von der Verheissung Abra-hams, bis Jakob nach Aegypten zog, sind zwei hundert fünf Jahre. Und die Kinder Israel waren in Aegypten zwei hundert fünf und zwanzig Jahre. Von der Verheissung Abrahams, bis das Volk aus Aegypten auszog, sind vier hundert dreissig Jahre; wie der Apostel Paulus bezeugt und spricht ¹⁾: Den Bund, welcher angefangen hat vor der Zeit durch Gott — das Gesetz, das vierhundert dreissig Jahre später ist, kann diese Verheissung nicht verwerfen und aufheben. Von Adam bis zur Sintfluth

1) Gal. 3, 17.

waren es tausend sechs hundert ein und fünfzig Jahre, und von der Sintfluth, bis das Volk auszog aus Aegypten, waren es acht hundert sieben Jahre.

Mose war Führer des Volkes in der Wüste vierzig Jahre. Josua, der Sohn Nuns, war Führer des Volkes fünf und zwanzig Jahre. Juda und Athmiel, der Sohn Kenas', waren Führer des Volkes acht und vierzig Jahre. Und Eglon, der König von Moab, beherrschte das Volk achtzehn Jahre. Ehur war Führer des Volkes achtzig Jahre. Nabin knechtete Israel zwanzig Jahre. Deborah und Barak waren Führer des Volkes vierzig Jahre. Die Midianiter knechteten Israel sieben Jahre. Gideon war Führer des Volkes vierzig Jahre. Abimelech, der Sohn Gideons, war Führer des Volkes sechzig Jahre. Thola, der Sohn Puas, war Führer des Volkes drei Jahre. Jair war Führer des Volkes zwei und zwanzig Jahre. Die Philister und Amoniter knechteten Israel achtzehn Jahre. Nephtach¹⁾ war Führer des Volkes sechs Jahre. Ebzan war Führer des Volkes sieben Jahre. Elon war Führer des Volkes zehn Jahre. Akron²⁾ war Führer des Volkes acht Jahre. Die Philister knechteten Israel vierzig Jahre. Simson war Führer des Volkes zwanzig Jahre. Eli war Führer des Volkes vierzig Jahre. Nach Eli war die Lade im Hause Abinadabs von Gibeon zwanzig Jahre. Samuel war Führer des Volkes dreissig Jahre. Saul war Führer des Volkes vierzig Jahre. Diese Jahre der Führer sind sechs hundert fünf und fünfzig³⁾. (Uebrigens aber steht im Buch der Könige also geschrieben⁴⁾: Im Jahre vier hundert achtzig des Auszuges der Kinder Israel aus Aegypten, im vierten Jahre der Regierung Salomos, da er das Haus Gottes anfang zu bauen; so sind die Jahre berechnet. Und die erste Rechnung stimmt nicht mit der zweiten⁵⁾).

David regierte vierzig Jahre. Salomo regierte vierzig Jahre. Rehabeam regierte siebzehn Jahre. Abia regierte drei Jahre. Assa regierte ein und vierzig Jahre. Josaphat regierte fünf und zwanzig Jahre. Joram regierte acht Jahre. Ahasia regierte ein Jahr. Athalia regierte sechs Jahre. Joas regierte vierzig Jahre. Amuzia regierte drei und zwanzig Jahre⁶⁾. Usia regierte zwei

1) Jephtha. — 2) Abdon. — 3) In Wirklichkeit geben die obigen Zahlen die Summe 662.

4) 1. Kön. 6, 1. — 5) () ist wohl Glosse eines späteren Abschreibers.

6) Amazia (Amuzia) regierte nach Pesch. und dem hebr. Text 29 Jahre

und fünfzig Jahre. Jotham regierte sechzehn Jahre. Ahas regierte sechzehn Jahre. Hiskia regierte neun und zwanzig Jahre. Manasse regierte fünf und fünfzig Jahre. Amon regierte zwei Jahre. Josia regierte ein und dreissig Jahre. Joahas regierte drei Monate. Jojakim regierte elf Jahre. Jojakin regierte hundert Tage. Zedekia regierte elf Jahre. Diese Jahre der Könige sind vier hundert fünf und fünfzig Jahre und sechs Monate und zehn Tage. Im dritten Jahre der Regierung Jojakims kam Nebukadnezar nach Jerusalem herauf und machte das Volk tributpflichtig. Und Israel wohnte in Jerusalem, nachdem es tributpflichtig geworden war, neun und zwanzig ¹⁾ Jahre unter Jojakim, und elf Jahre unter Zedekia. Und Jerusalem blieb in seiner Verwüstung fünfzig Jahre, sieben mal sieben Jahre, und das Land fand Ruhe während seiner Gefangenschaft, da sie im Lande der Feinde waren, weil es keine Ruhe gefunden hatte bei ihrer Gefangenschaft, da sie noch darinnen waren. Und da siebzig Jahre erfüllt waren, liess der Perser Koresch einen Befehl in seinem Reiche ergehen und verkündigte ihnen die Rückkehr. Und nach der Rückkehr wohnte Israel in Jerusalem siebzig Wochen, wie Daniel geweissagt hatte. Diese Wochen sind vier hundert neunzig Jahre. Und nach dem Tode des Königs Christus wurde Jerusalem verwüstet, und wird nicht wieder bewohnt sein in Ewigkeit. Und bis zur Erfüllung der bestimmten Zeiten bleibt es in der Zerstörung. Die Weinbeere wurde aus der Traube genommen und die Traube dem Verderben übergeben, und das Volk ist von der Gnade ausgeschlossen.

Und von Jesus ging der Segen auf die Heiden über. Denn er sprach zu den Juden ²⁾: Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volk gegeben werden, das Früchte bringt. Und zu uns spricht er ³⁾: Ich bin bei euch bis an der Welt Ende.

2. Kön. 14, 2. 2. Chron. 25, 1. Es liegt also wohl hier bei Aphr., der ihn nur 23 Jahre regieren lässt, ein Irrthum vor, der übrigens auch vielleicht erst durch einen Abschreiber hereingetragen worden ist.

1) Hier liegt ein Irrthum vor, da Jojakim nur 11 Jahre regierte.

2) Mt. 21, 43.

3) Mt. 28, 20. Ebenso in der Wortstellung und Abkürzung S. 120 Z. 7 nur statt: $\text{ܘܢܝܢܐܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܥܠܡܝܢܐ}$ heisst es dort: $\text{ܘܢܝܢܐܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܥܠܡܝܢܐ}$. Pesch.: $\text{ܘܢܝܢܐܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܥܠܡܝܢܐ ܕܥܠܡܝܢܐ ܕܥܠܡܝܢܐ}$. Syr. Cur. fehlt.

Und wiederum spricht er ¹⁾: Ihr seid in mir, und ich bin in euch. Und der Apostel bezeugt ²⁾: Wenn in Jemand von euch der Geist Gottes nicht ist, der ist nicht sein. Und wiederum spricht er ³⁾; Ihr seid der Tempel Gottes, und der Geist Christi wohnt in euch. Und der Prophet sagt ⁴⁾: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln. Und er tröstet uns an sich selbst, dass wir uns nicht fürchten vor den Anfechtungen, die über uns kommen; und er spricht zu uns ⁵⁾: Wenn sie mein Wort hörten und hielten, so werden sie auch das eure halten, und wenn sie mich verfolgten, so werden sie auch euch verfolgen. Und wiederum spricht er zu uns ⁶⁾: Ihr seid nicht von der Welt, wie ich nicht von ihr bin. Und er spricht ⁷⁾: Wenn ihr von der Welt wäret, so würde die Welt das Ihre lieben. Nun, da wir solche Gebote von Jesus, unserem Erlöser, empfangen haben, so können wir nicht ausserhalb der Spuren, in denen er gewandelt ist, wandeln. Wenn sie Christum verfolgt haben, so werden sie auch uns (verfolgen); wenn sie Christum gehasst haben, so werden sie auch uns (hassen); wenn sie Christum gefesselt haben, so werden sie auch uns (fesseln); wenn sie Christum auf seine Backen geschlagen haben, so werden sie es auch uns thun. Wenn Christus gelitten hat, so werden auch wir (leiden). Denn gross ist die Gabe des Guten, die bei uns ist. Ohne dass er gezwungen war, wollte er, dass wir von unseren Sünden gerechtfertigt würden. Und da er doch keinen Nutzen hat von unseren guten Werken, ermahnt er uns, dass wir vor ihm recht handeln. Da wir ihn nicht bitten wollten, zürnte er uns, und rief uns allezeit zu ⁸⁾: Bittet und nehmet, und wenn ihr suchet, werdet ihr finden. Sein Reichthum sättigt, wenn man bedürftig ist. Denn es ist Niemand, der da spricht: Ich habe genug empfangen, wenn er von seinem herrlichen Schatz genommen hat. Er hatte sein Wohlgefallen an denen, die ihn bitten, und rief uns allezeit zu: Bittet und nehmet, und wenn ihr suchet, werdet ihr finden. Und wer unter denen, die gedrängt werden, von ihm zu nehmen, seinen Reichthum geschmeckt hat, hat wieder das Bedürfniss, davon zu nehmen. Denn wer ist wie er, der da spricht: Bittet und nehmet, und über uns zürnt, wenn wir ihn nicht bitten wollen?

1) Joh. 14, 20. — 2) Rom. 8, 9. — 3) 1. Cor. 3, 16. — 4) 2. Cor. 6, 16.
— 5) Joh. 15, 20. — 6) Joh. 15, 19; 17, 16. — 7) Joh. 15, 19.

8) Mt. 7, 7.

Und auch, da wir ihn nicht baten, sandte er uns seine Gabe, die bei uns niemals gefunden worden war. Er sandte Christum als Menschensohn, damit er spotte über den Bösen und seine Heere, und das besiegte Heer von uns treibe. Er sandte den Unschuldigen zu uns, damit er gerichtet und verurtheilt würde, damit die Schuldigen unschuldig wären in seinem reinen Gericht. Er sandte den Starken in der Gestalt unserer Schwachheit, damit er unsere Schwachheit stärke über die Kraft des Bösen. Er zog den Leib von Staub an und legte seine Natur ab, und verbarg in uns das Salz, das in die Fäulniss eindringt ¹⁾, damit, wenn die Schlange herzukommen wollte, es zu essen, diese sich scheue vor dem Salz, das sie nicht essen kann. Er sandte den Unschuldigen, seinen Sohn, zu uns, damit er unseres Todes sterbe, damit durch ihn der Tod beschämt würde. Gross ist die Gabe des Guten, die er den Geringen gibt, er, der grösser ist denn sein Sohn. Was muss er uns wohl geben, da er, da wir noch grössere Sünder waren als jetzt, diese Gabe zu uns gesandt hat? Wenn wir gerecht geworden sind, was wird er uns da anderes geben als das Leben mit dem, der zu uns gekommen ist, er, der seines Sohnes nicht verschonet hat, dass er ihn in die Schmach schicke? —

Wunderbar und gross ist seine Gabe, die bei uns ist. Denn der König ging aus von seinem Ort, um uns zu heilen; und er wurde die Bahnen des schwachen Leibes geführt bei der Geburt gleich wie wir, und in Schmach noch mehr wie wir. Das alles duldet er für uns, und als das Unterpand unseres Lebens empfangen wir seine Gabe. Dieses hatte ich zu sagen, dass Gott keine Gabe hatte, die er zu uns hätte senden können, die grösser wäre als diese.

Und da er kam, nahm er von uns ein Unterpand und ging an seinen Ort und sprach zu uns ²⁾: Ihr seid in mir, und ich bin in euch. Und der Apostel sagt ³⁾: Er hat uns hinaufgeführt und zu sich gesetzt in den Himmel. Der Erstling unserer Auferstehung ist der Leib, den er von uns angezogen hat. Er hat ihn befreit von der Knechtschaft und hat ihn zu sich erhöht und hat uns gewiss gemacht seine Verheissungen, dass wir bei

1) Hier ist eine Lücke in A.

2) Joh. 14, 20. — 3) Ephes. 2, 6.

Texte und Untersuchungen III, 3. 4.

ihm sein werden. Denn er sagt ausdrücklich¹⁾: Wo ich bin, werdet ihr auch sein. Nun wollen wir uns freuen des Pfandes, das von uns hinweggeführt ist und in der Herrlichkeit sitzt bei dem herrlichen Könige. Gross ist die Gabe des Guten, die bei uns ist, dass von uns der König ein Pfand hinweggeführt hat, das gleich wie er ist, und gegen das er Barmherzigkeit übet und es bewahrt bis ans Ende²⁾. Das ist der Menschensohn, der Leib von Maria, der von uns hinweggeführt ist zum Ort des Lebens. Und der schwache Leib ist stark geworden und hat eine Herrlichkeit empfangen, die grösser und wunderbarer ist als diejenige, welche Adam in seinem Fall verloren hat.

Wir freuen uns deiner, geliebter Sohn, der uns den Weg vorausgewandelt ist dahin, wohin wir wollen. Wir danken dir, du Arzt unserer Schmerzen, der du in uns deinen Geist verborgen hast als Arznei für unsere Leiber. Wir beten dich an, deinen erhabenen Vater, der uns durch dich erlöhnt und uns zu sich gerufen hat. Wir danken durch dich der Barmherzigkeit, die dich gesandt hat, der an uns sein Wohlgefallen hatte, dass wir das Leben hätten durch den Tod seines eingeborenen Sohnes. Wir preisen durch dich den, der das Wesen hat von ihm selbst, der dich von seinem Wesen getrennt und dich zu uns gesandt hat. Wir erheben dich, der du sitztest in der Heiligkeit dessen, der sich unsere Leiber geheiligt hat durch das Unterpand, das wir empfangen haben. Wir wollen danken mit unserem Munde, wie es gebühret dem Starken, der gekommen ist, damit wir Schwachen das Leben hätten. Lasset uns täglich erwachen, Lob darzubringen durch den geliebten Sohn dem Vater, der ihn gesandt hat. Wir wollen uns freuen seiner Gabe, damit er auch an uns sich erfreue. Wir wollen durch ihn seinen Vater preisen, damit auch er durch uns ihn preiset. Wir wollen um die Gabe bitten von dem nothwendigen Schatz. Denn das ist sein Bedürfniss, dass er den Dürftigen das Leben gebe. Denn gross und herrlich ist seine Gabe, die bei uns ist, der das Lob fordert von den Kleinen, der, wenn auch wir ihn nicht preisen, doch preislich ist, und wenn wir ihn nicht erheben, erhaben

1) Joh. 14, 3.

2) Statt ~~hinc~~ haben wir gelesen ~~hinc~~, da ersteres keinen klaren Sinn gibt. In A ist hier eine Lücke.

ist. Denn er hat das Bedürfniss zu geben und will, dass wir bitten, damit er durch unsere Bitten das Leben gebe, das er verheissen hat, und damit wir leben bei seinem eingeborenen Sohn. Seine Sache ist es zu geben, und unsere Sache ist es zu bitten. Sein ist das Leben, und unsere Sache ist es zu fliehen vor dem Tod. Sein ist das Leben, und uns hat er gerufen, dass wir es empfangen. Sein ist die Güte, und in unsere Hand ist es gelegt, dass wir fliehen vor dem Bösen. Sein ist das Leben, und das Licht ist bei ihm, und uns ermahnt er zu fliehen vor der Finsterniss des Todes. Denn es ist Niemand, der an die Grenze seiner Schätze komme, und Niemand, der die Tiefe seiner Weisheit verstehe.

O du Guter und Freundlicher: Oeffne die Thür unseren Bitten, merke auf unser Gebet, höre unser Flehen, wie dein Geliebter uns gelehrt hat: Betet und werdet nicht müde. Und wiederum antwortet er und ermahnet uns¹⁾: Betet, dass ihr nicht in Anfechtung fallt. Und wiederum schreibt er uns, damit wir deine Freundlichkeit erkennen, und er spricht²⁾: Es gibt nichts, das ihr in euren Gebeten Gott bitten werdet, das er euch nicht geben wird. Und auch bitten wir nun nicht vor dir um unserer guten Werke willen oder im Vertrauen auf unsere Gerechtigkeit, sondern um deiner Barmherzigkeit willen, da du gütig und freundlich bist. Denn wir beten als Schuldige vor dir, und du hörst in deiner Güte und Freundlichkeit unser Gebet. Wir beten in unserer Schwachheit vor dir, und du in deiner Stärke wirst unsere Bitten nicht zurückweisen. Unsere Hände sind ausgebreitet, denn unser Herz ist bei dir, zu dir zu flehen und dich zu bitten um Gnade. Unsere Seele freuet sich, wenn du unser Gebet erhören wirst, unsere Sinne sind erwacht zu bitten voll Zuversicht. Oeffne die Ohren³⁾ für das Gebet nach deinen Worten, und die Augen unseres Herzens sollen zu dir in die Höhe gerichtet sein⁴⁾. Höre unser Gebet, nimm unsere Bitten an, thue was wir wollen, merke und höre auf unsere Stimme⁵⁾. Siehe unsere Knechtschaft an, schonen dein Volk zur Zeit seiner Anfechtung. Beeile deine Gnade, zeige deine Stärke. Züchtige uns nicht in deinem Zorn und strafe uns nicht in deinem Grimm.

1) Mt. 26, 41. — 2) Mt. 21, 22. Joh. 11, 22.

3) Hier beginnt A wieder. Vgl. S. 400 Anm. 4. Der Text scheint hier verdorben. — 4) A: „geöffnet“ statt „gerichtet“. — 5) A: Merke auf unsere Stimme

Wir sind dein Volk und das Gebilde deiner Hände, das Werk deiner Finger. Nach deinem Bild hast du uns geschaffen, nach deinem Ebenbild uns gemacht; mit deinen Händen hast du uns gebildet, von deinem Geist ist in uns. Zürne nicht ewiglich und stehe nicht ferne. Da wir verirrt waren, hast du uns erlöst. Da wir zerstreut waren, hast du uns gesammelt; da wir in Finsterniss waren, hast du uns erleuchtet; da wir gefangen waren, hast du uns herausgeführt; da wir eingeschlossen waren, hast du uns befreit; da wir gefesselt waren, hast du uns frei gelassen aus der verschlossenen Grube. Da wir keine Hoffnung hatten, hast du uns zu deiner Hoffnung berufen. Da wir Sünder waren, hast du uns gerecht machen wollen. Da wir dich nicht baten, sandtest du uns deinen eingeborenen Sohn. Durch sein Blut hast du uns erlöst. Durch ihn haben wir dich kennen gelernt. Du hast ihn gesandt zu uns, da wir nicht zu dir gerufen hatten. Du hast ihn angeklagt um unserer Sünde willen, da wir dich nicht gebeten hatten. Du hast ihn in das Todtenreich hinabgeführt, da wir dich nicht gedrängt hatten. Du hast ihn erniedrigt um unserer willen, da wir dich (doch) erzürnt hatten. Du hast uns erlöst durch sein Leiden, da (doch) unsere Sünde gross vor dir war.

Und auch nun, da wir bitten, und da wir anbeten, und da wir danken, und da wir deine Gnade preisen durch ihn, höre unser Gebet, nimm unser Flehen an, siehe an unsere Schmach und merke auf unsere Niedrigkeit. Deine Seele erbarme ¹⁾ sich über dein beraubtes Volk, über dein Haus, das verwüstet ist, über deine Altäre, die zerstört sind, über deine Priester, die vernichtet sind, über deinen Bund, der verfolgt ist, über deine Schriften, die verschlossen sind, über unsere Zerstreung und über unsere Beraubung; gross ist unsere Schande; zerstreut ist unser Volk, vergossen wird unser Blut, beschimpft ist unser Bund. Verschone unsere Niedrigkeit und unsere Schmach und unsere Schande.

Wen sollen wir bitten, der unser Gebet erhörte, zu wem sollen wir gehen? Siehe, dein sind wir. Du hast uns gezüchtigt in deinem Zorn, mache uns dir zu eigen in deiner Gnade; wir sind in Noth, wende dich nicht ab, wenn du uns erniedrigst; dein Geist verziehe nicht über unserer Niedrigkeit und Schmach, wie dein Prophet gebeten hat, da er bedrängt war gleich wie

1) Statt ⲁⲛⲁⲛⲁ, „donnern“, haben wir p. conj. ⲁⲛⲁⲛⲁ, „erbarme sich“, gelesen.

wir, und sprach: Leite mich nicht unter der Länge deines Zorns. Höre unser Gebet wie das deines Freundes Mose; und den Feinden werde vergolten wie dem Bedrucker Pharao ¹⁾. Merke auf unser Flehen, wie du Josua erhört hast, und wie Amalek zerstört und sein Gedächtniss vertilgt wurde. Du bist der Gott der Ersten und der Letzten. Du hast Mose erhört und Pharao ersüuft. Du hast Aharon erhört, und die Seuche wurde aufgehalten. Du wandtest deinen Zorn bei dem Eifer des Pinehas. Und du hast Josua, dem Sohn Nuns, geholfen, und seine Feinde wurden beschämt. Du hast Simson erhört zur Zeit seiner Erniedrigung und hast ihn an den erzürnten Philistern gerächt. Du hast David an seinem Verfolger Saul gerächt, und hast Gericht über ihn gehalten durch seinen abtrünnigen Sohn Absalom. Samuel sühnte vor dir sein Volk. Du zeigtest deine Grösse über die, welche dein Königthum verwarfen. Du hieltest Gericht über den verfolgten Elia, und durch sein Gebet wurden die Propheten Baals vernichtet. Micha wurde durch deine grosse Barmherzigkeit erhalten, und sein Verfolger fiel und starb im Krieg. Du zeigtest deine Wunder an den Bedrückern des Elisa, da sie nach Samaria kamen und deine Grösse erkannten. Du erhörtest Hiskia, da er in Anfechtung bedrängt war, und zeigtest deine Stärke an Sauherib und seinem Heer. Du erhörtest Asa und halfest Joschaphat ²⁾, und sofort rächtest du ihn an allen seinen Bedrückern. Du hörtest Jona aus der Tiefe des Meeres und aus dem Bauch des Fisches und aus den Wellen, die ihn umgaben. Du hörtest Daniel, da er in die Grube geworfen war, und rettetest ihn aus dem Rachen der Löwen. Du halfest Hanania und seinen Brüdern in dem Feuerofen, und die Flamme verzehrte die Verläumder. Du hörtest Mordechai und Esther in ihrer Anfechtung und befreitest dein Volk. und der Verfolger Haman wurde beschämt. Du holtest Jeremia aus der schlammigen Cisterne und gabest ihm Gnade vor dem König in Babel.

Schone, Herr, die Knechtschaft deines Volkes, schone, Herr, unsere Bitte und erhöre unser Gebet. Zerstört ist unser Heiligthum, verwüstet unser Gotteshaus, vernichtet sind unsere Priester. Und unser Haupt ist verhüllt, unsere Jungfrauen sind geschwächt,

1) A: Und dem Bedrucker werde vergolten, wie dem Feinde Pharao.

2) A: Jehoschaphat.

und unser Bund ist zerstreut. Schone, Herr, schone die Armen und Fremdlinge und die Beraubten. die keine Ruhe haben und keine Zufluchtsstätte. Die Wege sind verwüstet, die Pfade vernichtet; unsere Augen sind finster, und unser Herz ist geängstet. Höre unser Gebet, und nimm unser Flehen an. Wenn wir Unrecht gethan und dich erzürnt haben, so verschone du uns um deines grossen Namens willen. Wir haben keine andere Hoffnung, keine Zuflucht, keine Ruhe ausser dir. Denn dein sind die Himmel, und dein ist die Erde. Dein ist der Tag, und dein die Nacht. Sonne und Mond hast du geschaffen, dich preisen die Meere mit ihren Wellen, die du in Schranken befestigt hast, und die dein Gebot halten. Das Meer ist in Sand eingeschlossen und erfüllt deinen Willen. Auf dich sehen und hoffen alle Wesen. Deine Rechte erreicht alle deine Geschöpfe. Es ist nichts, das deinem Willen widerstehen kann; dein sind die Lichter der Veste; die Winde und Stürme preisen deinen Namen. Zu dir blicken auf die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres. Tritt auf zu unserer Hilfe mit grosser Kraft, damit alle Völker, die auf der Erde sind, erkennen, dass nichts ist wie du, und nichts ausser dir. Pharao sprach zu dir: Wer ist Gott? und du versenktest ihn wie ein Kriegsheld ins schreckliche Meer. Sanherib achtete dich gleich den Göttern der Heiden, und du machtest ihn zum Scheusal und offenbartest deine Grösse. Du halfest Matathia, da dein Eifer entbrannte. Und du erhörtest Juda und Simon und seine Brüder und halfest ihnen in den wunderbaren Kriegen, die du durch sie führtest.

Deine Barmherzigkeit erwache, und deine Gnade werde offenbar. Lass den Rest deinem beraubten Volk. Schaffe Erneuerung deinem Haus in unseren Tagen, erhebe unser Haupt, das durch unsere Sünde gebeugt ist. Nimm das Opfer unseres Volkes an, und unser Gebet möge dir angenehm sein. Möchten geöffnet werden die verschlossenen Thüren und hergestellt werden die zerstörten Altäre. Möchte versammelt werden unser beraubtes Volk, und möchten wir uns freuen der Erneuerung deines Hauses. Möchte das Blut der Gerechten zu dir schreien, und deine Ruhe unter ihnen sein wie der Duft der Salben. Schone, Herr, schone die Bescheidenheit deines Bundes ¹⁾, der in die

1) A: Deines Volkes.

Hände der Bösen gefallen ist, und sie freuen sich über unsere Vernichtung. Du bist gewöhnt, unser König, deine Gnade zu zeigen, und wir sind allezeit gewöhnt¹⁾, deine Barmherzigkeit zu bitten. Wir bitten dich im Vertrauen auf deine Freundlichkeit. Denn deine Güte ist auch den Bösen nicht verschlossen. Deine Sonne lässest du scheinen über die Guten und über die Bösen²⁾. Deinen Regen lässest du strömen über die Gerechten und Ungerechten, denn wir wissen, dass du allezeit gewöhnt bist, die Bedrängten zu erhören. Denn je und je hast du die Verschlussenen erhört³⁾ und den Verfolgten geholfen⁴⁾ und die Schwachen gestärkt und die Demüthigen erhöht und die Beraubten⁵⁾ errettet und die Geplünderten erlöst und die Gefangenen befreit und die Finsteren erleuchtet und die Hungrigen gespeiset und die Armen reich gemacht. In allen Geschlechtern haben wir gehört, dass du solches deinen Knechten gethan hast. Denn du bist es, der uns kund gethan hat⁶⁾: Ich bin der Erste und bin der Letzte. Du bist der Gott der Ersten und der Letzten. Denn dein sind die beiden Welten und alles, was da war und noch kommen soll.

Zu wem sollen wir gehen, der uns erhöre, auf wen sollen wir schauen, der uns helfe⁷⁾? Auf wen sollen wir hoffen, der uns erlöse? Zu wem sollen wir bitten, der unsere Bitte annehme? Dein sind wir, und du bist unser Gott. Das sei ferne von dir, dass das Blut der Gerechten⁸⁾ zugedeckt bleibe, das im Unrecht vergossen ist. Sondern es wird auf den glatten Felsen gegossen werden, und durch dasselbe der Groll zur Vergeltung aufsteigen. Das sei ferne von dir, dass deine Gnade durch deinen Zorn zurückgehalten werde. Denn niemals ist deine Güte durch unsere Bosheit besiegt worden, und deine Gnade um unserer Sünde willen verschlossen worden. Deine Natur ist nicht um unserer Sünde willen vernichtet⁹⁾. „Der Gute“ ist dein Name. Zeige

1) A: Deine Geschöpfe sind gewöhnt. — 2) A: „lässest du scheinen über die Bösen“.

3) A: Zu allen Zeiten (= je und je) und in allen Geschlechtern hast du die Verschlussenen erhört.

4) B: und die Verfolgten erhört. — 5) A: die Verfolgten. — 6) Jes. 44, 6. 48, 12.

7) A: Auf wen sollen wir hoffen, der uns erlöse, auf wen sollen wir schauen, dass wir Hilfe erlangen?

8) A: unschuldiges Blut. Vgl. Ezech. 24, 7. S. — 9) A: verwandelt.

deine Güte¹⁾; deine Güte an uns, und deine Gerechtigkeit an unseren Gegnern; denn bei dir werden beide gefunden, in deinen Händen stehen sie. Wir beten dich an als den, der das Wesen hat von sich selbst, der du uns aus nichts geschaffen hast und gebildet nach deinem Ebenbilde, und von deinem lebendigen Geist in uns gehaucht und uns in der Welt gelassen hast als Bewohner vor dir. In deinen Händen steht unser Tod und unser Leben. Was sind die Menschenkinder vor dir? Wie der Rauch, der vom Topf aufsteigt, wie die Spreu, die der Sturm verweht, wie der Schatten des Abends, wie die Morgenwolke, wie der Staub, der vergeht, wie die Blume, die verwelket. Wenn du willst, so sind sie da, und wenn du nicht willst, so sind sie nicht da. Wenn du auf die Erde schauest, so hebet sie, und wenn du dein Antlitz abwendest, so vergehen ihre Bewohner. Dein Wille trägt alle deine Geschöpfe²⁾, und dein Gebot ordnet alle Wesen. Die Sonne scheint auf dein Wort, und nach deinem Willen unkreist sie deine ganze Schöpfung. Der Mond verändert sich in wunderbarer Weise, und du hast ihn gesetzt zur Unterscheidung der Zeiten. Deine Lichter hast du vertheilt an der Veste, und sie zieren alle Geschöpfe³⁾. Die Winde wehen nach deinem Willen, und von Zeit zu Zeit zeigen sie ihre Kraft, durchwühlen das Meer und erschüttern die Berge⁴⁾. Und wieder nach deinem Gebot wehen sie sanft in deiner Schöpfung. Die Vögel schwimmen in der Luft und laufen ihre Pfade wie einen wohlbetretenen Weg. Und auch auf gleiche Weise die Fische im Meer. Die Fische sterben, wenn sie an die Luft kommen, und die Vögel ertrinken, wenn sie ins Meer fallen. Dein ist, was da ist, und von dir sind alle ihre Naturen unterschieden.

Wir verherrlichen dich, da du doch in Herrlichkeit gekleidet bist; wir preisen dich, da du es doch nicht bedarfst. Wir erheben dich aus den untersten Tiefen. Deine Wohnung ist in den Himmeln der Himmel. Dein Wille ist über den Himmeln und dein Gebot unter der Erde. Unsere Hände haben dich nicht gemacht, und unsere Finger sind an dir nicht müde geworden. Wir bilden dich in unserm Herzen und stellen dich vor in unserer Seele, dich sehen unsere Gedanken. Wir rufen dich Gott und nennen dich Vater, weil du uns gezeugt hast, und König und

1) A fügt zu: „gegen uns“. — 2) A: deine ganze Schöpfung. — 3) A: alle deine Geschöpfe. — 4) B: Singul.

Gott, weil du uns¹⁾ berufen hast. Wir wollten dich erfassen²⁾ und konnten es nicht; wir wollten dich messen, und du hast keine Gestalt. Dein Angesicht ist verdeckt, und deine Kraft ist gross, und deine Majestät ist verborgen, und in dir hanget die Schöpfung³⁾. Die vielen Wasser sind in deiner Faust gehalten⁴⁾, die hohen Berge und die Höhen hast du mit der Wage gewogen. Die Erde ist lang, weit und breit, und ihr Mass ist genug zum Schemel deiner Füsse. Du hast mit deiner Hand den Staub der Erde gefasst, und die Himmel sind dein Stuhl, und sie können dich nicht tragen.⁵⁾

Und wenn auch dein Name gross ist und sehr gross deine Werke, so machst du deine Grösse doch klein genug für unsere Zunge. Unser Mund genügt dir, und du wohnst in uns, du wohnst in den Gerechten⁶⁾, und der Ort ist dir weit (genug). Deine Grösse gehet ein in das kleine Herz. Du hast uns zu Tempeln gemacht, zur Wohnung deiner Ehre; und du nennst uns Tempel⁷⁾, und deine Grösse wandelt in uns, wie du zuvor angekündigt⁸⁾ hast durch den Mund deiner Propheten⁹⁾: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln. Du bleibest bei den Friedlichen und wohnest in den Demüthigen und ruhest in den Friedlichen und Guten. Du hast Wohlgefallen an denen, die sich bekehren¹⁰⁾. Du schauest nach den Gerechten und freuest dich an den Armen, du borgest von den Dürftigen wie ein geringer Mann. Deine Barmherzigkeit hat kein Ende und deine Güte kein Mass. Alle Lippen sind dir zu wenig, und alle Zungen genügen dir nicht; wenn ein Mensch dich erfassen will, so bleibt ihm immer noch was übrig, und wenn er seinen Geist ausstreckt, so genügt es (doch) nicht. Wenn er seine Gedanken über die Himmel erhebt, so wird er doch auf Erden wandelnd gefunden, und wenn seine Gedanken in die Tiefe tauchen, so kehrt er nach kurzer Zeit zu seiner Erde zurück, und seine Gedanken hören auf. Was ist über dem Himmel? Wer kann das sagen? Was ist unter der Erde? Das ist nicht zu sagen. Wodurch ist die Veste ausgespannt, oder worin hängt der Himmel? Worauf ruhet die Erde, oder worin ist die Tiefe befestigt?

1) A: weil du uns geschaffen hast. — 2) wörtlich: begrenzen, bestimmen, definiren. — 3) A: deine Schöpfung. — 4) A: die vielen Wasser missest du mit deiner Faust. — 5) A: können dich nicht fassen. — 6) A: in deinen Gerechten. — 7) A: deine Tempel. — 8) A: uns verkündigt hast. — 9) A: der Propheten. 2. Cor. 6, 16. — 10) B: du hattest Wohlgefallen.

Wir sind von Adam. und von da wissen wir wenig. Nur das wissen wir, dass ein Gott ist und einer sein Messias und ein Geist und ein Glaube und eine Taufe. Mehr als dieses frommt uns nicht zu sagen. Und wenn wir reden werden, werden wir fehlen, und wenn wir es untersuchen, werden wir Schaden leiden. Es sind viele, die den Weg verfehlt und den Pfad verlassen haben und in Irrthum, auf den Weg des Anstosses gerathen sind. Sie sind schwanger und sinnen von Worten des Verderbens. Sie weis-sagen Lüge und verlassen Gott; und die es verstehen wollen, sind Thoren, finster in der Erkenntniss und tappen im Dunkeln. O Adamskind, der du Staub bist von der Erde, der du stehst in Gedanken, die zum Verderben führen, deine Seele hat andere Götter erzeugt, deine Gedanken sinnen, was sie nicht gesehen haben. Du bist nicht in die Höhe gestiegen; du bist an die Erde gefesselt. Du bist nicht in die Tiefe hinabgestiegen, dass du wissest, was daselbst ist. Du vergleichst und redest über Dinge, die du nicht gesehen hast. Du belügst dich selbst und redest Lüge und Falschheit. Ich will dich fragen, sage mir: Was ist die Sonne, die du gesehen hast, ihrem Wesen nach? Ist eine Seele in ihr? Ist Erkenntniss in ihr, oder ist in ihr Unterscheidung?

Wenn du dem glauben willst, was ich dir sage, so ist es also: Die Sonne und der Mond ¹⁾ sind wie Feuer und Wasser, welche nicht denken und unterscheiden. Alles, was du dem Feuer gibst, verschmäht es nicht, und weist nicht Böses und Abscheuliches zurück; es weiss nicht, was es ehrt, und unterscheidet auch nicht, was es verschmäht. Und auch das Wasser ist also; es ist ein Geschöpf ohne Unterscheidungsvermögen. Die Sonne und der Mond und die Sterne und die Winde und die Blitze und die Wolken und das Feuer und das Wasser, diese alle sind Geschöpfe, die einen bestimmten Lauf haben. Zum Dienste der Welt sind sie von Anfang an geschaffen, und wenn sie wandeln, so ist keine Ueberlegung in ihnen. Das Feuer frisst Mist und Koth und sagt nicht, es ist genug, denn das ist seine Natur. Die Sonne scheint auf Leichname und Unflath und wärmt sie durch ihre Kraft und hat keine Unterscheidung. Das Wasser verschlingt alle Unreinigkeit und vermischt sich mit dem Unflath des Mistes, und es hat keine Erkenntniss der Seele. Alle diese Werke des Himmels und der Erde sind zum Dienst der Welt gemacht, ohne

1) In B fehlt „und der Mond“.

Seele; und auch die Erde, welche ruhig steht, wenn man sie in ihren Wurzeln erschüttern will. Wisse, o Mensch, der du kein Thor bist, dass der Wille Gottes alles trägt, und dass nichts ausser seinem Willen ist. Wir aber, die da wissen, dass Gott ein einziger Gott ist, lasst uns ihm danken und ihn anbeten und loben und erheben und ehren und heiligen und preisen seine Grösse durch Jesum seinen Sohn¹⁾, unseren Erlöser, der uns sich erwählt und uns zu ihm gebracht hat, und durch welchen wir ihn erkannt haben und seine Anbeter sind und das heilige Volk und die heilige Kirche und Gemeinde. Preis und Ehre sei dem Vater und seinem Sohn und seinem lebendigen und heiligen Geist, aus dem Munde aller, die ihn loben, in der Höhe und in der Tiefe in alle Ewigkeit. Amen. Amen.

Als das erste aller guten Werke vor Gott wird das gefordert, dass man glaubt, dass Gott ein einziger Gott ist, und dass man bei dem Glauben die Gebote hält. Wenn jemand bekennt, dass ein Gott sei, und er übertritt die Gebote und hält sie nicht, so ist ihm nicht gewiss, dass ein Gott sei. Wie der Lehrer der Heiden sagt²⁾: Sie bekennen, dass sie Gott erkennen, aber mit ihren Werken verleugnen sie ihn. Und auch Jesaia sagt³⁾: Dies Volk ehrt mich mit seinen Lippen, und sein Herz ist fern von mir. Und David sagt⁴⁾: Mit ihrem Munde segnen sie, und in ihrem Herzen fluchen sie. Und wie können sie bekennen, dass sie Gott erkennen, wenn sie ihn mit ihren Werken verleugnen? Wenn jemand glaubt, dass ein Gott ist, und er thut nicht, was Gott gebietet, dann ist ihm nicht gewiss, dass ein Gott ist. Gott hat geboten⁵⁾: Haltet meine Gebote und thut sie. Und wer die Gebote Gottes nicht hält, von dem ist klar, dass er Gott verleugnet, denn ihm ist der Herr der Gebote nicht gewiss. Gott spricht⁶⁾: Du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugniß reden; ehre deinen Vater und deine Mutter; und was dir unangenehm ist, das thue deinem Nächsten nicht. Wer nämlich glaubt, dass Gott die Mörder richtet, wird nicht tödten. Und wer da tödtet, dem ist nicht gewiss, dass ein Gott ist. Und wer da weiss, dass Gott die Ehebrecher richtet, bricht

1) A: seinen erstgeborenen Sohn. — 2) Tit. 1, 16. — 3) Jes. 29, 13. — 4) Ps. 62, 5.

5) Levit. 22, 31. — 6) Mt. 19, 18, 19.

die Ehe nicht. Und wer die Ehe bricht, dem ist nicht gewiss, dass Gott ist. Und wer da glaubt, dass Gott die Diebe richtet, stiehlt nicht; und wenn er stiehlt, so ist ihm nicht gewiss, dass Gott ist. Und auch alle Gebote sind also. Darüber hinaus gebietet unser Erlöser ¹⁾: Du sollst keinen falschen Eid schwören. Und wer da schwört, soll des Gerichts schuldig sein. Wem da gewiss ist, dass Gott ein einziger Gott ist, wie wird der bei ihm schwören und lügen?

Siehe, wer eins von diesen Geboten übertritt, von dem ist klar, dass er Gott verleugnet; noch mehr aber ist böse vor Gott, wer da schwört und lügt bei seinem Eid. Denn unser Erlöser gebietet mit grossem Ernst in seiner Lehre: Du sollst nicht bei den Himmeln schwören, denn sie sind Gottes Stuhl. Denn wenn du bei dem Himmel falsch schwörst, wie kannst du deine Augen zum Himmel erheben und den bitten, der im Himmel wohnt? Und du sollst nicht bei der Erde schwören, denn sie ist seiner Füsse Schemel ²⁾; damit nicht, wenn du falsch schwörst bei der Erde, so oft du auf ihr betest, sie unter dir wanke, der du bei dem Schemel der Füsse Gottes gelogen hast. Und auch bei Jerusalem sollst du nicht schwören, denn sie ist die Stadt des grossen Königs, damit du nicht, wenn du bei einem Ort der Verehrung falsch schwörst, dich schämest daselbst zu stehen und zu beten, und dein Gebet von dem Haus, bei dem du gelogen hast, nicht aufsteige und nicht nach Wohlgefallen geschehe. Und auch bei deinem Haupte sollst du nicht schwören; denn du vermagst nicht ein einziges Haar schwarz oder weiss zu machen, damit du nicht, wenn du bei deinem Haupte falsch schwörst, dein Haupt beschämest, über welchem der Name deines Herrn genannt ist; wie der Apostel sagt ³⁾: Das Haupt des Mannes ist Christus.

O du, der du bei deinem Haupte falsch schwörst, wenn dir gewiss wären die drei hohen und herrlichen ⁴⁾ Namen, die über deinem Haupte genannt sind — Vater, Sohn und heiliger Geist — da du das Zeichen des Lebens empfangen hast, wenn dir die Taufe gewiss wäre, so würdest du bei deinem Haupte nicht lügen. Und wisse, dass du keine Macht hast, bei deinem

1) A: gebietet Gott. Levit. 19, 12. Mt. 5, 34. — 2) A: Der Schemel unter seinen Füssen.

3) 1. Cor. 11, 3. — 4) „herrlichen“ fehlt bei A.

Haupte zu schwören, sondern euer Wort sei: Ja, ja, nein, nein. Und er sagt ¹⁾: Was darüber ist, das ist vom Bösen. Denn bei den Eiden Gottes zu lügen ist grössere Sünde als alle Sünden, welche die Menschen thun. Wenn ein Mensch eines von den Geboten Gottes übertritt, dann tritt er hin, betet und bittet Gott, dass er ihm vielleicht vergebe. Wer bei Gott schwört und lügt, wen soll der bitten? Wie kann er Gott, den er zum Lügner gemacht hat, bitten? Wie kann er zu Gott, der ihm nicht gewiss ist, beten?

Denn die Könige Israels thaten grosse und schwere Sünden. Etliche von ihnen verliessen Gott und beteten Götzen an; und etliche von ihnen brachen die Ehe mit den Weibern ihrer Nächsten, und sie tödteten auch und hurten auch, und sie wurden nicht so sehr beschuldigt, wie diejenigen bestraft wurden, welche falsch schwuren. Der gottlose König Nebukadnezar, in dessen Hände das ganze Land gegeben wurde, liess, nachdem das Volk Israel in seine Hände gegeben war ²⁾, und indem er Geisseln aus ihnen nach Babel führte ³⁾, sie und ihre Könige gegen ein Gelübde ohne Eid in ihrem Lande. Indem sie ihm gelobten: Wir wollen dir dienen, legte Jojakim ein Gelübde ab ohne Eid. Und darnach fiel er ab und brach das Gelübde, und nachdem er es gebrochen hatte, wurde er getödtet. Und er setzte seinen Sohn Jojakim nach ihm als König ein. Und er legte das Gelübde ab ohne Eid: Ich will nicht abtrünnig werden. Und er brach sein Gelübde und fiel vom König von Babel ab. Da sandte Nebukadnezar ⁴⁾ und liess ihn mit Ketten fesseln und führte ihn nach Babel, und daselbst war er gefangen siebenunddreissig Jahre. Und er setzte seinen Onkel Zedekia als König ein. Da gedachte und rathschlagte Nebukadnezar: Wie lasse ich ihn im Königthum mit der Gewissheit, dass er nicht abfällt? Und seine Rätthe sprachen zu ihm: Frage die Priester, die das Gesetz kennen. Und Nebukadnezar berief die Priester und sprach zu ihnen: Wodurch werde ich gewiss, dass ihr mir dient und nicht von mir abfällt? Und sie sprachen zu ihm: Wir und unser König ⁵⁾ schwören dir bei dem Gott Israels und legen ein Gelübde ab bei einem Opfer, das auf dem Altar dargebracht wird. Alsdann sprach Nebukadnezar:

1) Mt. 5, 37. — 2) A: Nachdem ganz Israel. — 3) B: indem er sie als Geissel nach Babel führte. — 4) A: der König Nebukadnezar.

5) A: und unsere Könige.

Ich lasse euch schwören bei dem Gott Israels, dass, wenn ihr euren Schwur brecht, er euch in meine Hände gibt, und ich lasse euch nicht bei den Göttern Babels schwören. Alsdann brachten sie ein Kalb, der König Zedekia und die Priester und Obersten (und legten ihre Hände auf den Kopf des Kalbes und schlachteten es)¹⁾. Und die Priester nahmen von dem Blut des Kalbes und gossen es rings um den Altar, und sein Fett legten sie auf den Altar als Brandopfer. Und sie nahmen das Kalb und theilten es in zwei Theile, und es gingen zwischen seinen Theilen hindurch die Obersten von Juda²⁾ und die Priester und Lehrer des Volkes und der König Zedekia mit ihnen. Und sie legten das Gelübde ab mit einem Eid bei dem Gott Israels: Wir wollen nicht abfallen. Und Nebukadnezar glaubte ihnen.

Und darnach brachen sie die Eide³⁾ des Gottes Israels und fielen von dem König von Babel ab. Und zu dieser Zeit weissagten ihnen Jeremia und Hesekiel; Jeremia in Jerusalem und Hesekiel in der Gefangenschaft in Babel. Und da sie ihren Eid brachen und abfielen, rief ihnen der Prophet Jeremia zu⁴⁾: O ihr Männer von Juda und Bewohner von Jerusalem und König Zedekia und ganz Juda, dienet dem König von Babel, so werdet ihr leben, und brechet die Eide nicht, die ihr geschworen habt, und gedenket an das Kalb, das ihr in zwei Theile getheilt habt, und seid zwischen den Theilen hindurchgegangen. Und sie hörten den Propheten nicht, und da er noch mehr ihnen zurief, nahmen sie ihn und warfen ihn in eine schlammige Cisterne. Und etliche von ihnen sprachen⁵⁾: Kommt, wir wollen ihn auf den Mund schlagen und wollen nicht hören, was er sagt.

Und auch Hesekiel sandte zu ihnen aus Babel und liess ihnen sagen: Brechet nicht die Eide des Gottes Israels, die ihr geschworen habt, und sie hörten ihn nicht. Und da sie ihn nicht hörten, sprach er in seiner Weissagung⁶⁾: So wahr als ich lebe, spricht der Herr der Herren: Zedekia, der bei dem Gott Israels gelogen und meine Eide mit Füßen getreten und meinen Bund gebrochen hat, will ich dafür strafen. Und Jeremia rief und ermahnte sie⁷⁾: Dienet dem König von Babel, so werdet ihr leben, und diese Stadt soll nicht zur Wüste werden. Und sie hörten ihn wieder nicht.

1) () fehlt in B. — 2) A: von Jerusalem. — 3) A: Singul. — 4) Vgl. Jerem. 27, 12. — 5) Jerem. 18, 18.

6) Ezech. 17, 18. — 7) Jerem. 27, 17.

Und da sie die Eide brachen und den Propheten¹⁾ nicht hörten, kam das Heer der Chaldäer über sie und belagerte Jerusalem von dem neunten Jahr Zedekias bis zum elften Jahre. Und auch da sie abgefallen waren, sprach Jeremia zu ihnen²⁾: Gehet heraus zu dem König von Babel, so werdet ihr leben und nicht sterben; und sie hörten ihn nicht. Und die Stadt war in Bedrängniß lange Zeit, da sie die Chaldäer neunzehn Monate belagerten, von dem zehnten Tage des zehnten Monats im neunten Jahre, der da heisst Konun Achroi³⁾, bis zum fünften Monat des elften Jahres, der da heisst Ob⁴⁾. Und die Stadt wurde eingenommen⁵⁾ am neunten Tage des fünften Monats. Und die Chaldäer drangen in Jerusalem ein und verbrannten das Haus Gottes, in welchem sie die falschen Eide geschworen hatten, und zerstörten den Altar, auf welchem sie das Eidesopfer von dem Eideskalbe dargebracht hatten. Und sie nahmen alle Gefässe vom Dienste des Hauses des Gottes Israels und verbrannten die Häuser der Obersten, welche die falschen Eide geschworen hatten. Und die Priester gingen in die Gefangenschaft und kamen nach Babel. Und da Zedekia aus der Stadt floh, ergriff ihn das Heer der Chaldäer in der Ebene von Jericho und fesselten ihn in Ketten und die Obersten, die geschworen hatten, mit ihm, und führten ihn zu dem König von Babel, in das Land Chemath. Und es steht geschrieben⁶⁾: Als Richter redete er mit ihm und sprach zu ihm: Warum hast du die Eide des Gottes Israels gebrochen? Nun werde ich dich dafür strafen. Und er liess ihm die Augen blenden und fesselte ihn in Ketten (und tödtete seine Kinder vor seinen Augen)⁷⁾ und tödtete die Obersten, welche falsch geschworen hatten, und ihn führte er gefesselt nach Babel, und dort war er bis zu dem Tage, da er starb. Und er zerstörte Jerusalem wegen des falschen Eides⁸⁾, und ihr Reich wurde Nebukadnezar gegeben, welcher an Gott glaubte, der seine Eide⁹⁾ rächt. Deshalb ermahnt unser Erlöser¹⁰⁾: Ihr sollt bei euch selbst nicht schwören, denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der bei seinem Namen

1) A: Plural. — 2) Jerem. 38, 17. — 3) כִּוּנֵי אַחְרֹי, „Dezember“, אֲבָן, „Januar“.

4) אֲבָן, „August“. — 5) B: „wurde beschrieben“, jedenfalls Schreibfehler. — 6) Jerem. 52, 9. — 7) () fehlt in A.

8) A: Wegen des Eides, den sie geschworen hatten. — 9) A: Singul. — 10) Mt. 5, 34. Exod. 20, 7. —

falsch schwört, damit nicht jemand, wenn er seinen Mund ans Schwören gewöhnt, alle Zeit in Unruhe sei, darum dass er seinen Mund ans Schwören gewöhnt und seine Zunge den Eid übertreten hat.

Und wir wissen, mein Lieber ¹⁾, dass viele Menschen unter unsern Brüdern falsch schwören und zum Schwören verleiten; und sich selbst tödten und ihre Nächsten morden, die das ²⁾ Gebot übertreten, das unser Erlöser gelehrt hat.

Wir haben keine Hoffnung in dieser Welt, und Alles, was in ihr ist, ist auf Sand gebaut. Die Welt und ihre Dinge bleiben nicht. Ihre Lust fliegt davon mit schnellen Flügeln. Nackt kommen die Menschenkinder in sie herein, und gehen aus ihr hinaus, wie sie hereingekommen sind. Die nach Reichthum rennen, besitzen ihn nicht, denn er wird von ihnen genommen und anderen gegeben. Die da Kinder zeugen, freuen sich ihrer nicht. Denn es begegnet ihnen, dass sie ihnen bittere Erfahrungen bereiten ³⁾, etliche von ihnen durch den Tod, etliche von ihnen durch Gefangenschaft; und von denen, die da bleiben, machen etliche ihren Eltern Schande, und die da Gnade finden, auf die können sie sich nicht verlassen, denn alsbald drehen sie sich wie ein Rad. Die da bauen und pflanzen, mögen sich nicht so sehr darüber freuen, denn ihre Feinde rauben ihre Schätze, und sie sehen sie, und ihre Seele grämt sich (über ihre Arbeit, welche in Anderer Hände kommt) ⁴⁾. Und die da Städte bauen und Burgen aufrichten, die trifft es, dass sie darin nicht gelassen werden, dass sie ihre Feinde gefangen führen, und dass sie ferne sind von dem Ort, da sie geboren sind.

Die da Weiber freien und fröhlich sein wollen, sterben und verderben in kurzer Zeit, und ihre Bräute gehören Andern, solchen, deren Namen sie niemals genannt haben. Die da laufen und sich abmühen und Schätze sammeln — nach ihrem Tode gehören diese Andern, und ihre Nächsten freuen sich über ihre Güter, und ihre Hände gelangen nicht an ihre Schätze. Und die Weiber, die nach Schmuck laufen und hoffen, an ihren Kleidern sich zu freuen — es dauert kurze Zeit, so werden diese zerrissen über den Verstorbenen.

1) A u. B: Plural. — 2) A: Plural. — 3) Wörtlich: Ihren Gaumen bitter machen. — 4) () fehlt in A.

Das ist der Bau, der auf Sand gebaut ist, und bei ihm ist keine Hoffnung, dass er bleibe in Ewigkeit. Unser Schatz¹⁾ ist an dem Ort der Verheissung, und wo unser Schatz ist, da sollen unsere Gedanken auch sein.

Es ist nichts grösser als die Furcht Gottes, und gepriesen ist der Mensch, der seine Gebote hält. Es sind (aber)²⁾ viele, die da weise genannt werden, und es giebt keine Weisheit als die Furcht Gottes.

Diese kurze Erinnerung habe ich dir geschrieben, mein Lieber, worum du mich gebeten hast, und auch was du nicht gefordert hast; damit du es lernest³⁾ und ich Hilfe erfahre. Wer da gibt, freut sich, und wer empfängt, der rühmt. Wer da säet auf Hoffnung, wartet auf die Frucht, und das bebaute Land, in welches der Same gefallen ist, bringt Früchte und erfreut den Landmann. Wer da hat und gibt, der bittet und empfängt. Und wer da hat und es zurückhält, der ist ein Räuber. Wer da Geld empfängt und Gewinn bringt, der empfängt Lob und Herrschaft und das zehnte Pfund. Und wer das Geld verbirgt, von dem wird es genommen, und er wird geschickt an den Ort der faulen Knechte. Wer da gibt von dem, was er empfangen hat, dem wird nichts fehlen. Und wer da bittet und empfängt von dem Schatz seines Herrn, den ruft sein Herr, dass er empfangen, und was er empfangen hat, das gebe er dir, wie ers empfangen hat.

Diesen Brief, mein Lieber, habe ich dir geschrieben im Monat Ob⁴⁾ des Jahres 656 nach der Regierung Alexanders, des Sohnes Philipps von Macedonien⁵⁾, und im Jahre 36 des Königs Schabur von Persien, der die Verfolgung veranlasst hat, im Jahre 5, da die Gemeinden ausgerottet wurden, im Jahre da das grosse Morden der Zeugen war im Lande des Ostens, nachdem ich dir die 22 Kapitel geschrieben hatte, die nach den Buchstaben geordnet sind, eine nach der anderen. Lies und lerne sie und gedenke deines Freundes.

1) A: Plural. — 2) „aber“ fehlt in A. — 3) B: damit du den Nutzen davon habest.

4) Im Monate Ob des Jahres 656 Seleuc. = im August 345. Fünf Jahre vorher 339/40 hatte die grosse Verfolgung begonnen. Hiermit stimmt überein Martyr. I, 15.

5) A: der die Verfolgung veranlasst hat, da die Gemeinden ausgerottet wurden, im Jahre 5, da das grosse Morden war etc.

Zu Ende ist die Unterweisung von dem Segen ¹⁾, der auf die Gerechten übergegangen ist, und in allen früheren Geschlechtern.

Zu Ende sind ²⁾ nun in dieser Schrift alle Briefe des Herrn Jakob, des persischen Weisen, welches sind 22 an der Zahl nach dem Alphabet und eine über die Weintraube.

Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste
in alle Ewigkeit. Amen.

1) A: Zu Ende ist die Unterweisung von der Weinbeere.

2) Wörtlich: zu Ende geschrieben sind etc.

Verzeichniss der Schriftcitate.

	Seite		Seite
Genesis I, 6	240	Genesis XVII, 10	167
25	135	XXVIII, 2 ff.	326
28	291	14	332
29. 30	262	19	21
31	297	27	122
II, 1—3	203	XIX, 1 ff.	326
2	203	XXI, 20	174
7	107	XXII, 18	22. 193
16. 17	227	XXV, 6	175
17	198. 349	23	232
24	297	XXVII, 40	49
III, 8	117	XXVIII, 13	55
16. 18	95	XXIX, 1	56
IV, 7	117	XXXI, 38—40	158
9	121	XXXII, 10	57
VI, 3	26	XXXVI, 33	175
7	199. 204. 292	XXXIX, 9	22. 201
14	199	XLIII, 32	263
15	201	XLVI, 33. 34	263
VII, 1	145. 197. 198. 199	XLIX, 3. 4	135
4	199	10	271. 287. 312
IX, 3. 4.	262	12	376
6	44	29. 31	134
7	291	L, 25	134
25	49	Exodus I, 22	173
27	381	II, 14	26
X, 10	78	III, 5	282
XV, 1	21	6	350
5	291	IV, 16	281
6	22	19	338
9 ff.	54	22	276
13	22. 26	22. 23	281. 300
16	26	23	276
XVI, 12	174. 175	24	95
XVII, 5	166. 176. 193. 271	VII, 1. 2	281

	Seite		Seite
Exodus VIII, 1	276	Leviticus XIX, 13	315
25. 26	263	17	252
X, 7	249	26. 31	18
XII, 3—13	179	XX, 17 ff.	197
9	191	XXII, 31	411
11	191	XXIII, 22	314
33	301	XXIV, 16	44
40	26	XXV, 5	315
43—45	185	20—22	315
44	191	36	210
45. 46	190	XXVI, 10	315
46 . . . 179. 184.	191	12 . . . 4. 107.	205
XIV, 12	301	44	329
XVII, 9	48	Numeri VII, 5—9	225
12	12	XI, 5	264
14	48	17	105
XVIII, 2	95	XII, 3	146
XIX, 10. 11	294	XIV, 18—20	121
15	294	XVI, 32. 33	363
XX, 2	9	XX, 14—21	174
2. 4	25	24	375
3	44	XXI, 5	317
7	415	XXIII, 19	210
9—11	196	XXIV, 21	217. 277
13. 14	197	XXV, 6 ff.	64. 96
17	44	XXVII, 14	375
19	294	XXXIII, 4	263
XXIII, 10. 11	202. 315	XXXV, 35	44
12	197	Deuteron. I, 17	212
22	51	38	97
26	291	II, 5. 6	174
XXXII, 1	136	IV, 7. 8	317
10	275	19	283
32 33.	159	V, 6	9
32. 33	275	7	44
XXXIII, 2	51	12—14	196
11	97	14	197
XXXIV, 7	121	21	44
14	281	VI, 5 25.	225
Leviticus XI,	260	10. 11	318
XIII, 45. 46	302	VII, 14	291
XVII, 13. 14	262	VIII, 7. 9	315
XVIII, 9 ff.	197	IX, 24	166. 302
XIX, 12	411	X, 16	170. 172
		XI, 9. 12	315

	Seite		Seite
Deut. XII, 15. 16. 23	197	I. Samuel XV, 2. 3	49
XIII, 6. 8. 10	224	14. 15. 22	267
9	44	29	210
XIV, 1	252	XVI, 7	233
XV, 11	315	14	108
XVI, 5. 6	155	II. Samuel VII, 14	282
18. 19	212	XII, 10	278
XVII, 6	43	13	121
7	44	XX, 17—22	217
XVIII, 10 f.	15	XXIV, 17	159
XIX, 10	44	18	333
15	43	I. Reg. VI, 1	398
XXII, 6	202	XI, 34—36	384
XXIII, 3. 4. 7	175	XV, 13	96
XXIV, 15	315	XVII, 6	97
19—22	314	XIX, 5	97
XXVIII, 43	277	15. 16	43
XXIX, 23	332	16	233
XXXI, 17	277	XXI, 9. 10	43
27. 29	302	XXII, 28	346
29	266	II. Reg. II, 11	97
XXXII, 10	166	15	13
21. 25. 186. 271. 278. 302	302	III, 15—17	109
28	302	IV, 9. 10	97
32	166. 273. 330	27	109
39	136. 144. 281. 350	V, 26. 27	296
XXXIII, 6	135. 350	VI, 16	62
19	271	32	109
XXXIV, 5. 6	135	IX, 6. 7	233
Josua III, 16	13	26	45
V, 2	171	31	233
5	172	XVIII, 35	72
13. 14	51	XIX, 21—23	73
IX, 27	277	23. 24	72
X, 12	241	28	73
XXIV, 14—22	264	XX, 6	386
Judic. VII, 4	124	12 ff.	74
4. 5	124	19	342
XV, 18. 19	265	XXII, 13	342
I. Samuel II, 6	136. 350	19. 20	387
23—25	224	I. Chronic. II.	353
30	223. 227. 232	XIV, 11	225
III, 14	67. 267	XXII, 10	282
IV, 7—9	226	II. Chronic. XIV, 11	58
V, 8. 11	226	XV, 2	210

	Seite		Seite
II. Chronic. XXXII, 21	73	Ps. XXXVII, 29	227
XXXV, 25	343	35. 36	71
Esra I, 2	313	XLI, 1—3	316
3	300	XLV, 16	283
Esther III, 1	48	XLVII, 1	277
VI, 11	345	XLIX, 1	277
Iob II, 9	96	L, 13. 14	24
III.	354	13—15	267
XI, 2	234	14	66
XII, 20	234	LI, 4	121
XIV, 12	364	11	109
XVI, 19. 20	356	17	24
XIX, 21	323	LIII, 2. 3	210
XXII, 6. 7. 10. 9. 8	323	LVII, 8. 9	66
XXIV, 3	323	LIX, 6. 14	318
XXVII, 5. 6	14	LX, 8	175
XXVIII, 12	235	LXII, 5	410
XXIX, 15. 17. 18	323	LXIX, 21. 26	259
XXXI, 16. 17. 20. 22. 32	322	28	275
XXXIV, 10. 11	361	LXXIV, 2	187. 276
XXXVIII, 41	202	LXXIX, 1—3	82
XXXIX, 5. 6	202	LXXX, 8. 9. 13	304
XLII, 12. 13	386	LXXXI, 5	12
16. 17	386	LXXXII, 6. 7	232
Psalms I, 2. 3	95	LXXXV, 11	7
5	360	12	7
II, 7	285	LXXXVII, 6	275
III, 5	140	LXXXVIII, 10. 11	136
V, 4	66	XC, 1. 2	233
VIII, 20	55	4	31
IX, 17	360. 363	CIV, 27—29	202
XV, 5	210	CVI, 30. 31	64
XVI, 10	288	CVIII, 9	175
XVIII, 44	289	CX, 3	286
45. 46	276	CXII, 9	316
XIX, 4	7	CXVII, 1	276
XXII, 16—18	287	CXVIII, 20	55
16. 17. 19. 20	288	22	6
22	288. 289	CXIX, 99	367
28	276	105	8. 9
XXIV, 7. 9	13	CXXI, 4	203
XXXIII, 6	203	CXXXVII, 7	31
XXXIV, 1	66	CXLIII, 2	121. 359
XXXVI, 6	202	CXLIV, 4	122
XXXVII, 15	47		

	Seite		Seite
Ps. CXLVII, 9	202	Jesaia XIV, 13	72
CXLVIII, 1	66	15. 16	72
Proverb. IX, 9	327	25	73
X, 10. 14	370	XXIII, 15. 17	77
27	386	15 ff.	334
XI, 5	145	XXVI, 17	133
31	122	19	136. 140. 350
XVI, 5	71	XXVIII, 12	64. 205. 314. 324
19. 32	145	16	6. 7
XVIII, 19	248	XXIX, 13	274. 312. 410
XIX, 17	316	XXX, 1	166
XX, 6	14	XXXIII, 1	27. 273. 302
9	121	13	187. 276
XXV, 21	34	13. 14	187
XXVI, 6	13	XXXIV, 4	335
XXVIII, 13	120	5	175
27	316	15—17	202
XXIX, 23	217	XXXVI, 20	72
Eccles. XXII, 7	107	XXXVII, 22—24	73
Jesaia I, 2	67. 276	24. 25	72
7	282	29	73
10	166. 167. 193. 273. 331	XL, 4. 5	278
11	25	15	292
11. 12	66	15. 17	360
11—13	267	28	204
15	61	XLI, 4	284
15—20	66	8	290
16—18	268	8. 10	324
17	212	17—19	322
II, 2	187	21	212
2—4	271. 304. 305	XLII, 6	278
5. 6	273	XLIII, 2. 3	330
III, 13—15	212	24	204
V, 1—6	304	XLIV, 2	324
2	166. 273	6	406
3	84	XLV, 13	313
5	213	XLVIII, 12	406
VII, 8	27	XLIX, 6	8. 275
14	286	L, 1—4	203
IX, 2	8	LI, 4	275
6. 7	286	6	227. 364
X, 15	72	LII, 11	83. 305
XI, 2	8	13—15	287
11	274. 305	LIII, 2. 5	287
XIII, 9	370	7	24

	Seite		Seite
Jesaja LIII, 9. 10.	187	Jerem. VII, 4	5
10	319	4. 5	4. 283
12	103. 120	13. 16.	210
LIV, 9	333	IX, 23	71
LV, 1	376	23. 24.	234
5	205. 276	25. 26.	170. 172
6. 7	10	XI, 10	193
10. 11.	139	XII, 7	268. 304
LVI, 4. 5	205	7. 9	186. 273
8	134	XV, 1	375
10. 11.	125	1. 2	268
11	318	1—3	374
LVIII, 5—11.	46	15	404
6—8. 11	314	19	118
LIX, 2	277	XVI, 2. 4	296
LXII, 6. 7	143	19	272
LXIII, 1	175	XVII, 5	95
LXV, 5	205	16	296
6. 7	209	XVIII, 7—10	28. 119. 301
8	370	15	413
8. 9	381	XIX, 10	52
15	319	XX, 9	75
20	188	XXII, 19	354. 387
24	60	XXIII, 1	254
LXVI, 2	110. 145. 295	15	160. 187. 304
3	267	29	76
16	10	XXV, 5	118
24	19	11	81
Jerem. II, 10—13	335	12	52
21	167. 273	XXVII, 6. 8	282
30	335	12	413
III, 1	118	17	414
7	118	XXVIII, 11	387
8	268. 304	14	81
12	118	XXIX, 5. 6. 8. 10	307
16	185. 193	10	52
22	118	27	254
IV, 4	176	XXXI, 31. 32.	193
V, 17	78	34	177. 276
22. 23	239	XXXV, 13	210
14	75	XXXVIII, 4	254
VI, 8	335	17	414
16—18	186. 272	XLIV, 16	312
20	24. 274	16. 17.	272
30	83. 165. 268. 273. 305	L, 17	89

	Seite		Seite
Jerem. II, 7	77	Ezech. XXV, 12	31
64	334	15 ff.	334
III, 9	414	XXVIII, 2	75
Lamentat. II, 6	268	3	74
III, 27. 28	97	14	75. 76
IV, 1. 2	75	14. 15	75
15	268. 305	16	76
16	268	XXIX, 18. 19	76
20	76	XXXIII, 7—9	119
V, 16	76	11	140
Ezech. III, 17—21	119	18. 19	119
25. 26	254	22	254
IV, 13. 14	185	XXXIV, 2—19	160
VIII, 12	277	3. 4. 5. 8. 18. 19	230
18	61. 210. 277	14. 31	160
IX, 4	213	XXXVII, 1—10	137
8	213	XLIII, 9	4. 62
XI, 13	213	XLVIII, 47	334
XII, 27	27	XLIX, 6. 39	334
28	27	Daniel II, 31—33	77
XIII, 4. 5	221	34	7
10. 11	6	34. 35	7. 79
XIV, 15 ff.	374	38	77
XV, 4	304	39. 40	78
4. 5	304	43	78
XVI, 3	273	44	79
45	166	III, 23	10
48	167	27	10
48. 52	330	IV, 10—12	77
49. 50	325. 331	20—22	77
55	329	24	321
XVII, 18	414	27	268
XVIII, 7—10	119	30	80
8	210	33	81
23	115	V, 26—28	312
23. 32	140	VI, 22	59
XIX, 12	166. 273. 275	VII, 3—7	80
XX, 11	268	4	81
25. 26	269	6	74
36	212	8	82
XXII, 30	210. 373	9—13	74
XXIII, 7—9	119	18	83. 85
11	115	24	82
18. 19	118	25. 26	83
45	359	27	85

	Seite		Seite
Daniel VIII, 2 ff.	73	Micha II, 3. 10	303
20	74	III, 5. 11	377
IX, 1—19	307	7	303
20—27	309	10	304
26. 27	287	IV, 1—3	271
27	344	VI, 2	212
X. 1—3	313	7	267
11. 12	51	VII, 3	230
13	53	4. 17	305
Hosea I, 4	45	Nahum II, 14	305
II, 2	274	III, 1	305
2. 15	274	Habak. II, 12	304
11	185	Zephan. III, 9	272. 305
III, 4	185	Haggai I, 1	388
IV, 6	223	8	305
5. 9	377	II, 5—8. 10	305
V, 7	274	Sachar. I, 3	209
VI. 4. 5	302	14—17	306
5	254. 302. 304	II, 4—7. 12	306
VII, 13	302	11	272
IX, 10—12. 16	302	III, 9	8
15. 17	303	IV, 2. 6. 9	311
X, 1. 6	303	7	7
12	9. 10	9	306
XI, 1	276	14	388
1. 2	282	VII, 6	267
12	303	XI, 9	160
XIII, 9. 11	303	17	160
XIV, 2	209	XII, 12	343
9	204	XIII, 7	289
Joel II, 11	91. 370	XIV, 5	304
28	276. 368	6. 7	288. 289
Amos IV, 9. 11	304	Maleachi I, 8	64
V, 2	333	10	268
2. 16. 21. 22. 25	304	11	273
11	322	14	64
21	25. 267	II, 6	114
21. 22	267	7	359
25	267	8. 9. 11	305
VII, 16	254	10	357
VIII, 9	10	17	203. 305
11	276	III, 2	91
IX, 7. 8	304	6. 7	305
Jona III, 5—10	45	7	302
10. 11	213	I. Maccab. II, 32	204

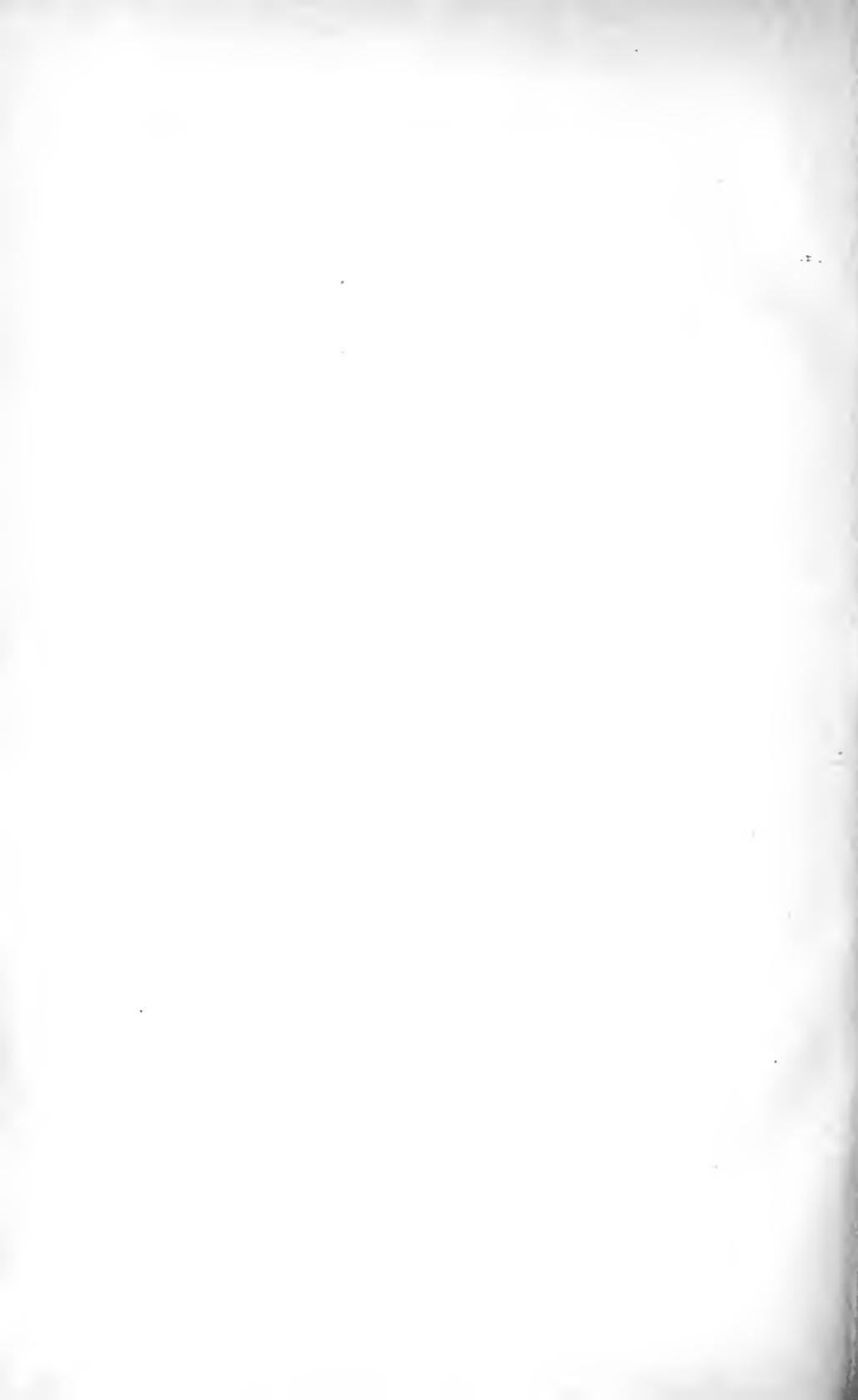
	Seite		Seite
II. Maccab. VI, 18. 24	347	Matth. VIII, 20	102
VI—IX	82	IX, 13	126. 127
VII. VIII	347	24	140
Matth. I, 23	286	28	14
II, 20	338	29	14
III, 2	192	X, 8	3. 164. 377
9	56. 279	18—20	346
IV, 11	320	21. 22	346
V, 3	323. 363	26	368
3—12	35	27	9
4	37	34 ff.	38
5	145	XI, 9	105
9	235. 258	13	23
13	377	27	105. 164
14	9	28—30	269
15	9	XII, 36. 37	370
16 ^f	9	40	159
17	23	XIII, 8	19
18	364	XIV, 31	14
20	25	XV, 8	312
23. 24.	31. 63. 66	11	43. 260
24	231	17—19	260
29	224	26	126
34	411. 415	XVI, 31	20
34—36	412	XVII, 20	15. 328
37	412	XVIII, 3	157
39—41	149	7	70
44	28	10	39. 105
46	28	12—14	127
47	29	15—17	253
VI, 6	60	20	61
8	60	21. 22	29
12	31. 63	22	253
15	29	23 ff.	52
16	46	35	32
19—21	323	XIX, 11	298
24	150	18. 19	411
VII, 2	215	28	359
7	400	XX, 12	91
8	368	16	124
14	90	XXI, 21	328
16—18	256	22	14. 402
18	154	43	399
24. 25	4	42	6
VIII, 8	14	44	7

	Seite		Seite
Matth. XXII, 14	124	Marc. XVI, 6	319
28—32	139	16	14
37	25	17. 18	15
37—40	21	Luc. I, 13	51
XXIII, 6. 7	229	28	149
9	92	30	51
12	156	II, 1	86
15	231	4. 5	388
25—27	260	14	149. 320
XXIV, 2	344	III, 5. 6	278
6	348	8	56. 279
9	346	V, 32	376
20	31. 206	VI, 24	325
35	7	27. 28.	28
XXV, 21. 23	19	30	231
34. 36. 37	316	32	28
35	65	33	29
39—41	149. 317	35	29
40	324	35—37	34
40. 41. 44. 45.	317	36	90
XXVI, 26—28	188	37. 38.	29
39	378	43—45	154. 256
41	402	VII, 7	14
53	320	14	138
74	121	VIII, 16	9
XXVII, 64	343	50	14
XXVIII, 6	319	IX, 59. 60.	140
19	7	X, 19	91. 111
20	103. 399	33	116
Marc. I, 13	320	XI, 10	368
II, 17	120	13	9
IV, 21	9	33	9
24	215	XII, 2	368
V, 36	14	11. 12.	346
41	137	19—21	317
VII, 18—23	260	XIV, 11	71. 156
27	126	12—14	323
IX, 23—24	14	26	225
X, 17. 19—25	326	XV, 6. 7. 10.	127
XI, 23	14	7	120
XII, 10	6	8	9
XIII, 11	346	16	317
12. 13	346	32	120
XIV, 22	188	XVI, 9	324
71	121	13	150

	Seite		Seite
Luc. XVI, 14	113	Joh. XI, 11	140
19 ff.	317	22.	402
20. 21	317	23. 27	14
22 ff.	328	43.	138
XVII, 3. 4	29. 253	XII, 26.	162
5	15	28.	342
XVIII, 1	66	35. 36	9. 278
14	156	XIII, 6—15	192
XIX, 8. 9	326	34.	28
14	6. 142	XIV, 1.	363
44	344	2. 3.	379
XX, 35. 36.	357	3.	102. 401
38	350	10. 11	62
46	229	20.	4. 62. 104. 399. 401
XXI, 9	348	23.	111
10. 11	113	27.	342
12—15	346	XV, 12.	8. 28. 219. 230. 252
16. 17	346	15.	8. 289. 323
23. 24.	342	19. 20	399
XXII, 19	188	20.	346. 399
30	359	XVI, 33.	114
XXIII, 43	227. 363	XVII, 6. 9. 11	139
Joh. I, 1	8. 139	16.	346. 399
5	8. 278	XIX, 15.	6
11	9	36.	191
14	103. 139	XX, 2.	319
17	23	XXI, 15—17	161
51	320	Act. I, 5.	192
II, 19	190	IV, 11.	6
III, 12. 23.	143	XI, 26.	319
13	143	XIV, 21.	370
34	105	XIX, 3.	192
IV, 36	368	Rom. I, 3. 4.	388
V, 22	105. 235	III, 6.	204
25	139	IV, 3.	169. 201
25. 28. 29	131	V, 8.	8
VI, 56	61	10.	8. 120
VII, 37	57. 376	12.	349
VIII, 12	9. 278	14.	349
39—44	279	VI, 3. 4.	192
X, 9	55. 161	9. 10	195
11	161	VII, 5.	133
12	191	12. 16	204
16	191	VIII, 5.	132
30	6. 62. 104	9.	132. 399

	Seite		Seite
Rom. VIII, 24	364	I. Cor. XV, 53. 54	112. 132
XI, 17—21	279	55	351
XIII, 8	219	II. Cor. I, 24	248
XV, 1	120	II, 15	323
I. Cor. I, 24	164	V, 1	324
27—30	233	3	112
II, 9	357	8	107
15	132	10	132. 370
III, 2	376	18	218. 378
8	361. 368	21	114
10	5	VI, 16	4. 62. 107. 205. 283.
10—12	10	285. 295. 399. 408	
11	3. 5. 10	VIII, 9	319
16	4. 6. 60. 399	IX, 6	326
VI, 3	359	X, 17	71
5	248	XI, 7	377
VII, 26	298	14	111
VIII, 8	261	15	111
IX, 4. 5	98	Gal. II, 10	323
7	162	III, 11. 12	269
18	377	17	22. 397
24	114	19	22
27	120	28	357
X, 1	193	V, 12	177
4	3	VI, 1	119
27	262	6	368
XI, 3	55. 412	9	327
31	65	Ephes. II, 6	103. 401
XII, 31	32	IV, 11	105
XIII, 2 ff.	32. 219	30	107
13	12	V, 2	8
XV, 13—15	132	VI, 14—17	191
27. 28	105	15—17	91
29	132	Phil. II, 8	319
32. 33	132	9—11	235
36—38	130	12	370
40	131. 132	Col. II, 12	192
41. 42	361	IV, 11	248
42—44	137	I. Thess. IV, 13	141
44	107	17	364
44. 45	111. 131	V, 10	125
49	111	21. 22	367
51	112. 131. 141	I. Tim. I, 8	204
51—54	112	9	21
52	112	13	126

	Seite		Seite
I. Tim. IV, 4. 5	261 f.	Hebr. IX, 11	24
5	262	X, 31	370
13	367	XI.	13
II. Tim. III, 16	367	15. 16	134
Tit. I, 16	410	32	347
Hebr. IV, 8. 9	204	XII, 1	348
9	206	13	120
9. 11	31	XIII, 1	325



DIE ACTEN DES KARPUS, DES PAPYLUS UND
DER AGATHONIKE,

EINE URKUNDE AUS DER ZEIT M. AUREL'S.

UNTERSUCHT VON

ADOLF HARNACK.



In dem 15. Capitel des 4. Buches der Kirchengeschichte schliesst Eusebius sein Excerpt aus dem Bericht über das Martyrium des Polykarp und seine Mittheilungen über andere gleichzeitige Martyrien in Smyrna mit den Worten:

Ἐξῆς δὲ καὶ ἄλλων ἐν Περγάμῳ πόλει τῆς Ἀσίας ἑπομνήματα μεμαρτυρηκότων φέρεται, Κάρπου καὶ Παύλου καὶ γυναικὸς Ἀγαθονίκης, μετὰ πλείστας καὶ διαπρεπεῖς ὁμολογίας ἐπιδόξως τετελειωμένων.

Da Eusebius unmittelbar vorher gesagt hat, er habe das Martyrium des Pionius in seine grosse Sammlung von Märtyreracten aufgenommen, in der unzweifelhaft auch die Acten des Martyriums Polykarps und der anderen smyrnensischen Märtyrer eine Stelle gefunden hatten, so muss man annehmen, dass er die hier genannten Berichte jener Sammlung nicht einverleibt hat. Da er sie aber, wie es scheint, in Händen gehabt hat (s. das „μετὰ πλείστας καὶ διαπρεπεῖς ὁμολογίας“), so darf man, sich seines Verfahrens in ähnlichen Fällen erinnernd, vielleicht weiter schliessen, dass dieselben ihm zu irgend welchem Anstoss erreicht haben.

Nicephorus (h. e. III, 26) hat den Eusebius so verstanden, dass die Martyrien der Drei zu Pergamus in dem Todesjahre Polykarp's stattgefunden haben. Das sagt Eusebius nicht; aber unzweifelhaft ist seine Meinung, die Martyrien gehörten in die Zeit, von der er im 4. Buche der Kirchengeschichte überhaupt handelt (Zeit der Antonine).

Karpus, Papyrus und Agathonike finden sich in allen grösseren Martyrologien und haben bei Griechen und Lateinern im Kirchenkalender ihren Festtag ¹⁾. Wir vermögen sie zurückzu-

1) Auf die Differenzen lasse ich mich nicht ein. Die älteste Überlieferung nennt den 13. April, an welchem Datum die Griechen nicht festgehalten haben; sie feiern jetzt den 13. October; s. Nilles, Calend. I p. 301.

verfolgen bis zu dem letzten uns erreichbaren Märtyrerkalender, welcher wahrscheinlich überhaupt der älteste in seiner Art (d. h. als umfassender Kalender) gewesen ist — das in Nikomedien zwischen 365 und 380 entstandene, von einem arianischen Kleriker abgefasste Martyrologium Orientale, welches u. A. auf der von Eusebius angelegten Martyriensammlung ruht und sowohl dem von Wright edirten syrischen Martyrologium v. J. 412, als dem Martyrologium Hieronymianum zu Grunde liegt, ja als eine Wurzel sämmtlicher Martyrien zu gelten hat¹⁾.

1) Diese Erkenntniss verdankt man Duchesne (*Les sources du Martyrol. Hiéron. [Extrait des Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École Française de Rome] Rome 1885 p. 9—25 des Separatabzugs*). Egli (*Martyrien und Martyrologien ältester Zeit 1887*) ist diese Untersuchung Duchesne's bei seiner Bearbeitung des Wright'schen syrischen Martyrologiums v. J. 412 leider entgangen. Auch mir war sie noch unbekannt, als ich eine Anzeige der Egli'schen Studie in der *Th.LZ.* 1887 Nr. 13 schrieb. Allein ich freue mich, erst nachträglich auf die Duchesne'sche Arbeit aufmerksam geworden zu sein; denn die Übereinstimmung unserer Ergebnisse bürgt nun für ihre Sicherheit. Ich schrieb (*a. a. O. Col. 301*): „Der syrische Kalender scheint mir ganz wesentlich die Übersetzung eines nikomedisch-kleinasiatischen Festkalenders mit Eintragung der antiochenischen und alexandrinischen Gedenktage zu sein; das Abendland ist kaum berücksichtigt“. Eben dies weist Duchesne nach. Ferner habe ich auf den „Arius Presbyter“ zu Alexandria 6. Juni [6. Juli] hingewiesen. Duchesne legt ebenfalls den Finger auf diesen und bemerkt mit Recht, dass die Hochschätzung des Arius in einem nikomedischen Verzeichniss aus der Zeit vor d. J. 381 nicht befremden kann. Man darf es demnach für sicher halten, dass eine — wahrscheinlich die wichtigste — Wurzel der gesammten Festkalender-Literatur beider Kirchen arianischen Ursprungs ist, ähnlich wie die apostolischen Constitutionen auch häretischer Herunft sind. Die Zeit des Festkalenders wird durch die julianische Verfolgung einerseits, durch das Concil von 381 andererseits bestimmt. Unterschieden sind „die alten Bekenner“, d. h. die aus der vordiocletianischen Zeit, und die späteren. Für jene benutzte der Kalender, wie Duchesne unwidersprechlich gezeigt hat, vornämlich die *Συναγωγή τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων* Euseb's. Nur die Acten des Karpus u. s. w. hat er dort nicht gefunden, da sie nach dem, was oben bemerkt ist und später noch ausgeführt werden soll, schwerlich in der *Συναγωγή* gestanden haben. Aus der (verkürzten) Bearbeitung des Syrer v. J. 412 und dem Martyrologium Hieron. kann der Text des älteren nikomedischen Festkalenders noch einigermaßen wiederhergestellt werden — eine lohnende Arbeit! Zum 13. April bemerkt der Syrer (Egli, *a. a. O. S. 14*): „In der Stadt Pergamus, aus der Zahl der alten Bekenner, Cyrillus der

In diesem Kalender waren der „Bischof“ Karpus, der „Diakon“ Papyrus (Paulus) und Agathonike als „alte Bekenner“ bezeichnet und standen beim 13. April. Man kannte sie also als Märtyrer der vordiocletianischen Zeit. Auffallend ist der Beisatz „Bischof“ und „Diakon“; denn Eusebius, der sonst stets die Amtstitel bemerkt und kurz vor seiner Angabe über unsere Märtyrer selbst dem Marcioniten Metrodorus seinen Titel „Presbyter“ nicht vorenthalten hat, bezeichnet weder den Karpus noch den Papyrus als Kleriker. Indessen das könnte immerhin Zufall sein, resp. seinen Grund in der grossen Kürze des Eusebius haben.

Ein umfangreicher Bericht über den Märtyrertod des Karpus und Genossen in griechischer Sprache war längst bekannt und existirt in zahlreichen Abschriften. Die Pariser Nationalbibliothek besitzt allein mindestens neun (Nr. 1480. 1484. 1486. 1494. 1495. 1503. 1512. 1514. 1543) in kalendarischen Martyrologien des 11—13. Jahrh. (zum 13. October). Sie beginnen sämmtlich — ich habe sie durchgesehen — mit: „*μνησθαι τῶν ἐπὲρ Χριστοῦ παθόντων ἕπερ ἄλλο τι λυσιτελεῖς καὶ ὀφείλιμοι*“ und schliessen mit: „*πλοῦτον χριστιανοῖς ἄσπλον πνεύμασι πορηροῖς φοβερὰν μάλιστα καὶ νοσοῦσι πᾶσι δρόσον καὶ ἀψευδὲς ἱαμα εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς κτλ.*“ Sie führen die Namen der Märtyrer correct an, bezeichnen den Karpus als Bischof von Thyatira, den Papyrus als Diakon, rechtfertigen durch eine, selbst in späten Martyrien seltene Häufung der Torturen und der furchtlosen Bekenntnisse den kurzen Bericht des Eusebius „*μετὰ πλείστας καὶ διαπραπεῖς ὁμολογίας*“ und versetzen die Märtyrer in die Zeit des Decius.

Dass der Bericht wenig glaubwürdig ist, haben schon die Gelehrten des 17. Jahrhunderts und die Bollandisten eingesehen. Die letzteren haben ihn in lateinischer Sprache, nachdem er schon früher veröffentlicht war, mit einer Einleitung ab-

Bischof, Agathonike und Paulus“; das Martyrolog. Hieron.: „*Pergami Asiae Policarpi episcopi . . . Agathonices . . . Pauli diaconi*“. Hiernach geht die Verwechslung von Papyrus und Paulus ebenso auf die gemeinsame Quelle, den nikomedischen Festkalender, zurück wie die Bezeichnung der Märtyrer als Kleriker. Dagegen lehrt das „Cyrillus“ neben „*Polycarpus*“, dass die Quelle wohl noch den richtigen Namen „Karpus“ geboten hat, den beide Bearbeiter in verschiedener Weise entstellt haben. Sie lautete also: „*In der Stadt Pergamus aus der Zahl der alten Bekenner der Bischof Karpus, Agathonike und der Diakon Paulus*“.

gedruckt ¹⁾. Ruinart hat ihn wohlweislich nicht in seine Sammlung von echten Märtyreracten aufgenommen.

In der That erweist sich der Bericht auf den ersten Blick als unglaubwürdig und als ein späteres Fabricat. Er kann unmöglich der sein, welcher dem Eusebius vorgelegen hat. Auch bietet er an sich keine Handhaben, um eine ältere Vorlage aus ihm auszuschneiden ²⁾. Zwar schimmert eine solche, z. B. in dem, was von Agathonike gesagt ist, deutlich durch; aber wo sie beginnt, wie weit sie reicht, wie sie zu fassen ist, darüber ist nichts zu ermitteln. Mit Recht hat man daher seit den Tagen der Bollandisten diese Acte den Bibliotheken überlassen. Nur in einem Punkte sind ihr katholische Gelehrte gefolgt: weil sie das Martyrium der Drei auf die Zeit des Decius datirt, so nahmen sie an, Eusebius müsse sich geirrt, resp. die Drei nur desshalb im Anschluss an Polykarp und Genossen genannt haben, weil sie geographisch einigermassen zusammengehören. Man traute also einer notorisch fabricirten Märtyreracte mehr als dem Zeugniß des Historikers Eusebius.

So lagen die Dinge, als Aubé im Decemberheft 1881 der *Revue Archéologique* p. 348 sq. aus dem Cod. Gr. Par. 1468 einen Text des Martyriums des Karpus, Papyrus und der Agathonike veröffentlichte, der bisher unbekannt war, von dem vulgären Text sich durchgreifend unterschied und vor Allem viel kürzer war ³⁾. Kurz vorher las man in einer Anmerkung von Zahn zu seinem Werke „Tatian's Diatessaron“ (1881) S. 279: „Ähnlich ist die Ausdrucksweise in den echten Acten des Karpus u. s. w., welche, wie Eusebius richtig erkannte, der Zeit des M. Aurelius angehören. Sie sollen in einem der folgenden Theile dieser Forschungen abgedruckt werden“. Zahn hat damals — und m. W. auch bis heute — nicht angegeben, wie er zu den echten Acten des Karpus und Genossen gekommen ist, resp. aus welchem Codex er sie geschöpft hat. Da aber die drei Ausdrücke, die er a. a. O. aus den von ihm entdeckten Acten mitgetheilt hat, mit den von Aubé entdeckten stimmen, so darf man für

1) Acta SS. April. T. II p. 120—126.

2) Aubé (*Rev. archéol.* 1881 Déc. p. 350): „Le canevas primitif étouffé sous l'illustration est indiscernable“.

3) Wieder abgedruckt in: Aubé, *L'Église et L'État dans la seconde moitié du III^e siècle*, 1885 p. 499 sq.

gewiss halten, dass Zahn mindestens dieselbe Recension, wenn nicht dieselbe Handschrift wie Aubé benutzt hat.

Aubé hat seinen Fund zwar zweimal publicirt, aber beide Male ohne Commentar. Statt eines Commentars hat er ein gänzlich oberflächliches Raisonnement gegeben. Er hat keine Ahnung von der Bedeutung seines Fundes verrathen. Beweis dafür ist, dass er das Martyrium auf Grund einer Kritik, die dieses Namens nicht werth ist, in die Zeit des Decius, den Bericht also frühestens in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gesetzt hat.

Der Werth des Martyriums wird jedem kundigen Leser, der dasselbe in Händen gehabt, einleuchten. Die Frage, von Zahn schon vorläufig entschieden, in welche Zeit es gehört, sicher zu bestimmen, war mir daher ein Anliegen. Einen Aufenthalt in Paris im Herbst vorigen Jahres wollte ich dazu benutzen, auch über diese Frage ins Klare zu kommen, Allem zuvor aber die Handschrift selbst einzusehen. Ob mir letzteres gelingen würde, war zweifelhaft; denn weder Aubé noch Zahn hatten die Quelle angegeben ¹⁾. Zum Glück war es nicht schwer, auf der Nationalbibliothek die betreffende Handschrift aufzuspüren. Da ich Aubé's Publication nicht zur Hand hatte, so habe ich das Martyrium nicht collationirt, sondern abgeschrieben. In zweifelhaften Fällen entschied eine Abschrift, die von Gebhardt i. Jan. 1882 genommen hat und mir bei der Correctur zur Verfügung stellte ²⁾.

Im Folgenden gebe ich den Text des Martyriums nach Aubé's

1) Aubé hat sie allerdings in seinem ersten Aufsatz (in der Rev. Archéol.) genannt, nicht aber in dem zweiten Abdruck. Nur den letzteren habe ich bis zum Januar dieses Jahres gekannt, da ich es versäumt hatte, die Rev. Archéol. aufzuschlagen, indem ich annahm, Aubé habe mit gutem Grund seine Quelle auch dort verschwiegen.

2) Cod. Gr. Biblioth. Nat. Par. 1468 fol. 134^b—136^a. Die in zwei Columnen (37 Zeilen) sehr deutlich geschriebene Handschrift stammt, wenn ich nicht irre, aus dem 12. Jahrh. (kein Iota subscr., Anfänge der Wortabtheilung, Accente) und aus dem Orient. Im J. 1669 ist sie in die Nationalbibliothek gekommen. Voransteht (an 17. Stelle) in der Handschrift das Mart. Tarachi, Probi et Andronici; es folgt (an 19. Stelle) das Mart. Longini. Jenes geht auch in den übrigen Martyrologien, welche die spätere Recension unseres Martyriums enthalten, demselben voran. Es ist überhaupt ein unerklärlicher glücklicher Zufall, dass sich in einer Handschrift, die sonst in Allem den anderen gleichartig ist, die ältere Recension erhalten hat. — Eine lateinische, übrigens vielfach fehlerhafte, Übersetzung hat Aubé angefertigt und zweimal abgedruckt.

und meiner Abschrift sammt einem Commentar. Hieran wird sich eine Untersuchung über die Zeit des Martyriums, die Abfassungszeit des Berichtes, den Werth dieser Quelle u. s. w. anschliessen 1).

1) Von dem Martyrium des Pionius habe ich durchweg abgesehen, weil dasselbe in griechischer Sprache noch immer nicht publicirt ist, und weil die Verhältnisse bei unserer Acte viel einfacher liegen als bei jenem. Das Martyrium Carpi etc. ist viel geeigneter, ein Licht auf die Pionius-Frage zu werfen, als umgekehrt. Aubé, der das Martyrium des Pionius in die Zeit des Decius versetzt, hat augenscheinlich eben deshalb ohne Bedenken unser Martyrium in dieselbe Zeit verlegt, wobei ihn die spätere Recension desselben mit ihrer ausdrücklichen Erwähnung des Decius bestärkte.

*Μαρτύριον τῶν ἁγίων Κάρπου, Παύλου καὶ
Ἀγαθονίχης.*

1. Ἐνδημοῦντος τοῦ ἀνθυπάτου ἐν Περγάμῳ προσήχη-

Cod. Gr. Biblioth. Nation. Par. Nr. 1468 fol. 134^bsq. — 1. A (Aubé) καὶ Παύλου. — 2. M (manusc.) ἀγαθονίχης. — 3. M ἐνδημοῦντος.

Überschrift] Euseb., h. e. IV, 15, 48: Ἐξῆς δὲ καὶ ἄλλον ἐν Περγάμῳ πόλει τῆς Ἀσίας ἐπομνήματα μεμαρτυρηζότων γέρεται, Κάρπου καὶ Παύλου καὶ γυναικὸς Ἀγαθονίχης, μετὰ πλείστας καὶ διαπρεπεῖς ὁμολογίας ἐπιδόξως τετελειωμένων. Syrisches Martyrologium, geschrieben i. J. 412, ed. Wright, s. Egli, Martyrien und Martyrologien ältester Zeit, 1887. S. 14f. (zum 13. April): „In der Stadt Pergamus, aus der Zahl der alten Bekenner. Cyrillus der Bischof, Agathonike und Paulus“. Die Verwechslung von „Krps“ und „Krls“ ist im Syrischen sehr leicht; übrigens heisst Karpus auch in einigen lateinischen Martyrologien „Carulus“, resp. Cyrillus, auch Polycarpus, s. Acta Sanct. April. T. II p. 120. Ebenso ist die Verwechslung von Papyrus und Paulus leicht erklärlich, und wiederum nennen auch Lateiner den Betreffenden „Paulus“ (Rufin, Ado: „Papi-rius“). Bemerkenswerth ist, dass schon der alte Syrer, resp. das zwischen 365 und 380 entstandene Martyrol. Orientale, Karpus zum Bischof gemacht hat; in der späteren Überlieferung ist er durchweg als solcher bezeichnet. — Ein Karpus wird II Tim. 4, 13 in Troas erwähnt (τὸν φερόντην, ὃν ἀπέλειπον ἐν Τροάδι παρὰ Κάρπῳ); der Name ist auf Inschriften nicht selten nachgewiesen. — Παύλος (so accentuare ich nach Pape-Benseler s. h. v.) und Ἀγαθονίχη sind nicht häufige Namen; der letztere ist in den späteren Recensionen des Martyriums ebenfalls entstellt worden.

1. Ἐνδημοῦντος τ. ἀνθ.] Der Proconsul Asiens, der zu Ephesus residirte, ist natürlich gemeint; er war vielleicht zu einem conventus iuridicus in Pergamum anwesend (s. Marquardt, Röm. Staatsverwalt. 1. Bd 1873 S. 182 ff.). — Περγάμῳ] S. Apoc. Joh. 2, 12 ff. Euseb., h. e. V, 1, 17:

σαν αὐτῶ οἱ μακάριοι Κάρπος καὶ Παπύλος, μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ.

2. Ὁ δὲ ἀνθύπατος προκαθίσας ἔφη· τίς καλῆ;

3. Ὁ δὲ μακάριος ἔφη· τὸ πρῶτον καὶ ἐξαίρετον ὄνομα Χριστιανός, εἰ δὲ τὸ ἐν τῷ κόσμῳ ζητεῖς, Κάρπος.

4. Ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· ἔγνωσθαί σοι πάντως τὰ προστάγματα τῶν Ἀγούστων περὶ τοῦ δεῖν ὑμᾶς σέβειν τοὺς θεοὺς

5

3. M καλεῖ.

Ἄταλον Περγαμηνὸν τῷ γένει, στέλον καὶ ἐδραίωμα τῶν ἐνταῦθα (in Lyon und Vienne) αἰεὶ γεγονότα. — προσήχθησαν] S. Le Blant, Les Actes des Martyrs 1852 § 59 p. 142 sq. s. v. „rapere“, „trahere“ „inducere“. Acta Justiniani 1, Euseb., h. e. IV, 15, 18: Προσαχθέντος τοῦ Πολυμάχου (= Mart. Polyc. 9), h. e. V, 1, S. 9. — μακάριοι] Die sollenne Bezeichnung für Märtyrer, im 2. Jahrh. aber auch noch für lebende Christen gebraucht. — μάρτυρες τ. Χριστοῦ] S. Mart. Polyc. 2.

2. προκαθίσας] καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος, s. Le Blant, l. c. p. 145 s. v. „sedens pro tribunali“. — τίς καλῆ] Dieses ist regelmässig die erste Frage, s. l. c. p. 156 sq.; dafür steht auch manchmal τίς εἶ (Act. Iustini).

3. τὸ πρῶτον καὶ ἐξαίρετον ὄνομα] S. Jacob. 2, 7: τὸ καλὸν ὄνομα τὸ κληθὲν ἐφ' ὑμᾶς. I Clem. 1, 1: τὸ σεμνὸν καὶ περιβόητον καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀξιαγάπητον ὄνομα. Das Wort ἐξαίρετος auch v. 8. Zur Sache s. v. 34. — Χριστιανός] Dies war seit den Tagen Trajan's fast die ständige Antwort der Christen in den Processen. (Mart. Polyc. 10). Während aber Karpus doch dann seinen „weltlichen“ Namen nennt, heisst es von Sanctus im Bericht der Gemeinde von Lyon: . . . ὅστε μὴδὲ τὸ ἴδιον κατελεγεῖν ὄνομα μήτε ἔθνος μήτε πόλεως ὅθεν ἦν, μήτε εἰ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος εἶη, ἀλλὰ πρὸς πάντα τὰ ἐπρωτημένα ἀπεκρίνατο· Χριστιανός εἰμι (Euseb., h. e. V, 1, 20). — τὸ ἐν τῷ κόσμῳ] Erst in späterer Zeit kommt der Namenwechsel bei der Taufe vor; aber eben solche Stellen, wie die unsrige, zeigen eine gewisse Nichtachtung des weltlichen Namens und erklären es, wie es später zu Umnennungen gekommen ist, s. z. B. die Acta Balsami vom J. 311: „nomine paterno Balsamus dicor, spirituali vero nomine, quod in baptismo accepi, Petrus dicor“. Namenwechsel, weil die ursprünglichen mit Götzennamen zusammenhingen, bei Euseb., de mart. Palaest. 11; Vorliebe für die Namen Petrus und Paulus bezeugt von Dionysius Alex. bei Euseb., h. e. VII, 25.

4. σοι] Karpus wird vom Richter als die wichtigere Persönlichkeit betrachtet; s. den Übergang in den Plural in diesem Vers und in Vers 9. — προστάγματα] S. v. 45; Act. Justiniani 5. — Ἀγούστων] S. den Plural Σφραγιστῶν v. 21, dagegen v. 11: ὁ Ἀέτοζράτωρ, und vgl. darüber die folgende Untersuchung über die Abfassungszeit des Martyriums. Ebendort wird die Frage behandelt werden müssen, ob die hier genannten „προστάγματα“ sich auf die vordecianische Zeit beziehen können oder nicht.

τοὺς τὰ πάντα διοικοῦντας· ὅθεν συμβουλεύω ὑμῖν προσελθεῖν καὶ θῦσαι.

5. Κάρπος εἶπεν· ἐγὼ Χριστιανός εἰμι, Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ σέβωμαι. τὸν ἐλθόντα ἐν ὑστέροις καιροῖς ἐπὶ σωτηρίας ἡμῶν καὶ ἰνσάμερον ἡμᾶς τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου, τοιοῦτοις δὲ εἰδώλοις οὐ θύω. 6. ποίει ὃ θέλεις· ἐμὲ γὰρ ἀδύνατον θῦσαι κιβδήλοις γέσμασιν δαιμόνων· οἱ γὰρ τοῦτοις

4. M ἐλθόντα.

— διοικοῦντας] von Gott wird I Clem. 20, 1 διοίκησις gebraucht. — Man beachte, wie sich hier und weiterhin der Proconsul bemüht, den Angeklagten zum Opfern zu bewegen, und welche Geduld er zeigt. Das stimmt mit vielen Beispielen zusammen, die wir aus der Zeit von Trajan bis Caracalla (s. Tert. ad Scap.) besitzen (ὡς ἔθος ἀπὸ τοῖς [den Richtern] heisst es sogar Mart. Polyc. 9), während es mit der decianischen Zeit nicht so gut stimmt.

5. Dieses Bekenntniss trägt den Charakter hohen Alterthums. — Χριστιανός εἰμι] S. Euseb., h. e. V, 1, 19 (Blandina): Χριστιανή εἰμι καὶ παρ' ἡμῖν οὐδὲν φαῦλον γίνεται. — ἐν ὑστέροις καιροῖς] S. I Pet. 1, 20: φανερωθέντος ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων. II Clem. 14, 2: ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν ἐφανερώθη ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ und viele ähnliche Stellen. — ἰνσάμερον] Im N. T. stets mit ἐκ oder ἀπό construiert; zur Sache Coloss. 1, 13: ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους. I Joh. 3, 8: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. — τῆς πλάνης] S. v. S. 19. I Joh. 4, 6: τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. I Tim. 4, 1: πνεύμασι πλάνοις. Apoc. 20, 10: ὁ διάβολος ὁ πλανῶν, 12, 9: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην. II Clem. 1, 7: ἠλέησεν ἡμᾶς καὶ σπλαγγισθεῖς ἔσωσεν, θεασάμενος ἐν ἡμῖν πολλὴν πλάνην. „Πλάνη“ ist die genaueste Bezeichnung der nachapostolischen Gemeinden für den sündigen Zustand im Heidenthum. Umgekehrt nennen die Heiden das Christenthum „πλάνη“ (II Clem. 13, 3). — διαβόλου] S. v. S. 17—19.

6. Ποίει κτλ.] Polykarp sagt Mart. 11 = Euseb. IV, 15, 24): φέρε ὃ βούλει. Ähnliches ist in den Martyrien sehr häufig; s. Act. Iust. 5: οἱ μάρτυρες εἶπον· ποίει ὃ θέλεις. Acta mart. Scillit. 4: „fac quod vis“ (s. Münter, Primord. eccles. Afric. p. 221). — κιβδήλοις κτλ.] Karpus bezeichnet die Götzenbilder als trügerische (Euseb. VII, 30, 6: κιβδηλα διδάγματα) Erscheinungen (Spukgestalten) der Dämonen; das folgende τοῦτοις bezieht sich auf die Dämonen, die hinter den an sich nichtigen Götzenbildern ihr Wesen treiben; vgl. besonders die Oratio Tatian's. Dass die, welche den schlechten, ehebrecherischen und mörderischen Dämonen dienen, ihnen gleich sind, ist auch ein Gedanke, den Tatian vielfach variirt hat. Zu γέσματα vgl. die γαπάσματα τοῦ διαβόλου Tat. 7, 6.

θύοντες ὅμοιοι αὐτοῖς εἶσιν. 7. ὥσπερ γὰρ οἱ ἀληθινοὶ προσ-
 κυνητά — κατὰ τὴν θείαν ἐπόμνησιν τοῦ κυρίου, οἱ ἐν πνεύ-
 ματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνοῦντες τῷ θεῷ. — ἀφομοιοῦνται τῇ
 δόξῃ τοῦ θεοῦ καὶ εἶσιν μετ' αὐτοῦ ἀθάνατοι, μεταλαβόντες
 τῆς αἰωνίου ζωῆς διὰ τοῦ λόγου, οὕτως καὶ οἱ τούτοις λα- 5
 τρεύοντες ἀφομοιοῦνται τῇ ματαιότητι τῶν δαιμόνων καὶ σὺν
 αὐτοῖς ἀπόλλυνται ἐν γέεννῃ. 8. δίκη γὰρ δικαία ἐστὶν μετὰ
 τοῦ πλανήσαντος τὸν ἄνθρωπον, τὸ ἐξάρετον κρίσμα τοῦ θεοῦ,

4. Μεταλαβόντες. — 7. Fortasse ἐστὶν αὐτοῖς.

7. Der ganze Vers ist nicht nur johanneisch gefärbt, sondern blickt auf johanneische Verse und unter ihnen wiederum auf einen bestimmten Vers zurück. Letzteres zeigt das ausdrückliche „κατὰ τὴν θείαν ἐπόμνησιν τοῦ κυρίου“, welches übrigens, wie die Stellung lehrt, sich nicht auf den ganzen Satz, sondern auf die Apposition zu προσκυνηταί bezieht. Also ist Joh. 4, 23 gemeint; ausserdem kommen Stellen wie I Joh. 3, 2 (Joh. 17, 22) in Betracht, vgl. Hebr. 7, 3: ἀφομοιωμένος τῷ νίῳ τοῦ θεοῦ. Beachtenswerth ist aber, dass zwischen δόξα θεοῦ und ζωὴ αἰώνιος der nicht johanneische, hellenische Begriff „ἀθάνατος“ eingeschoben ist, den die Apologeten und überhaupt die Christen der nachapostolischen Zeit als Griechen bevorzugten. Die ganze Haltung der vv. 5—8 in ihrer Abhängigkeit von Johannes einerseits und in ihrer apologetischen Färbung andererseits erinnert am meisten an Tatian, vgl. Orat. 7, 1: λόγος γὰρ . . . εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἵνα, ὥσπερ ἡ ἀφθαρσία παρὰ τῷ θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον θεοῦ μοῖραν ἄνθρωπος μεταλαβὼν ἔχη καὶ τὸ ἀθάνατον. — μεταλαβόντες . . . διὰ τοῦ λόγου] Hier kann „λόγος“ nur der persönlich gedachte Logos sein, Joh. 1, 1; vgl. auch, dass die „Erinnerung“ des Herrn eine θεία ἐπόμνησις genannt wird (ἐπόμνησις: dieser Ausdruck stimmt mit der ältesten Form der Citate von Herrnworten überein; s. Act. 20, 35: μνημονεύειν τ. λόγων τ. κυρίου Ἰησοῦ, I Clem. 13, 1: μεμνημένοι, 46, 7: μνήσθητε, Polyc. ep. 2: μνημονεύοντες). Zu dem διὰ τοῦ λόγου s. II Clem. 20, 5. — ματαιότητι] S. II Pet. 2, 15. — ἀπόλλυνται κτλ.] S. Mth. 10, 28: ἀπολέσαι ἐν γέεννῃ.

8. Δίκη δικαία] S. v. 49. Jud. 6; gemeint sind die Dämonen; ein αὐτοῖς; ist kaum zu entbehren. — Dass sich Karpus so viel mit dem Teufel zu schaffen macht (v. 17—19), ist vielleicht daraus zu erklären, dass er Pergamener ist (Apoc. Joh. 2, 12f.: τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγᾶμῳ ἐκκλησίας . . . οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ). — πλανήσαντος] S. v. 5. — ἐξάρετον] S. v. 3; zur Sache vgl. die häufigen jüdischen, griechischen und christlichen Aussagen, dass die Welt um des Menschen willen geschaffen sei. Tatian, Orat. 4, 4: δημιουργίαν τὴν ἐπ' αὐτοῦ γεγενημένην χάριν ἡμῶν προσκυνεῖν οὐ θέλω. Ἰέγονεν ἥλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς· εἴτα πῶς τοὺς ἐμῶς ἐληρέτας προσκυνήσω; πῶς δὲ ξύλα καὶ λίθους θεοῦς

λέγω δὴ τοῦ διαβόλου, τοῦ παραζηλώσαντος οἰκεία πονηρία [τοὺς δαίμονας] ἐπὶ τοῦτο· ὅθεν γίνωσκε, ἀνθύπατε, μὴ θύειν με τούτοις.

9. Ὁ δὲ ἀνθύπατος θυμωθεὶς ἔφη· θύσατε τοῖς θεοῖς
5 καὶ μὴ μωραίνετε.

10. Κάροπος ἐπομειδιάσας εἶπεν· θεοί, οἱ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἐποίησαν, ἀπολέσθωσαν.

11. Ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· θῦσαί σε δεῖ· οὕτως γὰρ ἐκέλευσεν ὁ Ἀυτοκράτωρ.

12. Κάροπος εἶπεν· οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς οὐ θύουσιν.

13. Ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· οἱ θεοὶ δοκοῦσίν σοι νεκροὶ εἶναι;

2. Locus corruptus est; M τῶν praebet, quod expunxi, τοὺς δαίμονας ex arbitrio inserens. — 5. M μωραίνεται. — 6. M ἐπομειδιάσας.

ἀπομανοῦμαι; — παραζηλώσαντος] S. Rom. 10, 19; 11, 11. 14; I Cor. 10, 22. — πονηρία] S. Eph. 6, 12: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας. — τοὺς δαίμονας] Diese Worte habe ich eingesetzt, weil sie nicht zu entbehren sind; das „τῶν“ der Handschrift ist unverständlich; wahrscheinlich sind mehrere Worte ausgefallen. — Zum Gedanken des Gerichts über die Dämonen vgl. wiederum Tatian c. 14; über das Verhältniss von Teufel und Dämonen s. Tatian, c. 7, 5. 6.

9. θύσατε] S. Traian. ep. ad Plin.: „ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris“. Act. Iust. 5. — μωραίνετε] S. I Cor. 1, 23: ἔθνεσι δὲ μωρία. Plinius: „superstitio prava immodica“. Ähnliches sehr oft in den Martyrien, bei Celsus und anderen Bestreibern des Christenthums. Acta Scillit. 2: „Proconsul dixit: Nolite furoris huius insipientiae participes fieri“. Dagegen Tatian c. 21, 1: οὐ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἑλληνες, οὐδὲ λήρους ἀπαγγέλλομεν.

10. ἐπομειδιάσας] S. v. 38. Dieses Lachen ist ein nicht seltener Zug in den Martyrien, s. auch Minuc. Felix 37: „cum [martyr] strepitum mortis et horrorem carnificis inridens inculcat“. — θεοὶ κτλ.] Es ist eine Verwünschung, dem αἶρε τοὺς ἀθίους des Polykarp (Euseb., IV., 15, 19) vergleichbar. — τὸν οὐρανὸν κτλ.] Das Charakteristische des christlichen Gottes ist, dass er der Schöpfer ist (s. v. 16); auch dieses haben die Confessoren häufig in den Verhören hervorgehoben (vgl. die Apologeten).

11. Ἀυτοκράτωρ] Man beachte den Singular; anders vv. 4. 21. Acta Iustini 5: τῷ τοῦ Ἀυτοκράτορος προστάγματι.

12. οἱ ζῶντες] Die Christen sind die Lebendigen: das ist johanneisch. Doch kann der Ausdruck auch minder prägnant gefasst werden. — νεκροῖς] II Clem. 3, 1: πρῶτον μὲν ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς οὐ θύομεν. Λιδαχή 6. Praedic. Petri: νεκρὰ νεκροῖς προσφέροντες ὡς θεοῖς. I Cor. 8, 4; 12, 2.

14. *Κάρπος εἶπεν· θέλεις ἀκοῦσαι; οὗτοι οὐτε ἄνθρωποι ὄντες ποτὲ ἔζησαν, ἵνα καὶ ἀποθάνωσιν·*

15. *Θέλεις δὲ μαθεῖν ὅτι ἀληθὲς ἐστὶν τοῦτο; ἄρον τὴν τιμὴν σου ἀπ' αὐτῶν ἣν δοκεῖς προσφέρειν αὐτοῖς, καὶ γνώσῃ ὅτι οὐθέν εἰσιν· ἕλη γῆς ὑπάρχοντα καὶ τῷ χρόνῳ φθειρόμενα.* 16. *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν ἄχρονος ὢν καὶ τοὺς αἰῶνας ποιήσας, αὐτὸς ἀφθαρτος καὶ αἰώνιος διαμένει, ὁ αὐτὸς αἰεὶ ὢν μήτε αὐξῆσθαι μήτε μειῶσθαι ἐπιδεχόμενος, οὗτοι δὲ καὶ γίνονται ἐπὶ ἀνθρώπων καὶ φθείρονται, ὡς ἔφη, ἐπὶ τοῦ χρόνου.* 17. *τὸ δὲ χρῆσθαι καὶ ἀπατῶν αὐτοὺς μὴ θαυμάσιος· ὁ γὰρ διάβολος ἀπ' ἀρχῆς πεσὼν ἐκ τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ τάξεως*

1. M ἀνθρώπων. — 5. M οὐθέν, A corr. οὐδέν. — 8. M μίωσθαι.

14 sq. *θέλεις ἀκοῦσαι*] Dass die Richter solche Reden zugelassen haben, ist mit manchen Beispielen zu belegen. Mart. Polyc. 10: *μετὰ παρορησίας ἄκουε, Χριστιανός εἰμι· εἰ δὲ θέλεις τὸν τοῦ χριστιανισμοῦ μαθεῖν λόγον, δός ἡμέραν καὶ ἄκουσον.* — *οὐτε ἄνθρωποι*] Die Götter sind solche Todte, die niemals gelebt haben; also keine euhemeristische Erklärung, sondern die bei den Christen gewöhnlichere Annahme, dass die Götter identisch sind mit den Götzenbildern (s. z. B. die Praedic. Petri), hinter denen aber die Dämonen lauern. Die Aufforderung in v. 15 ist nicht originell, sondern entstammt jener Kritik, die sich schon bei Jesajas und in Psalmen, andererseits auch bei griechischen Philosophen (Cynikern) findet und sich in v. 16 fortsetzt. Die ausführlichste Darlegung über die Natur der Götter, über die Frage, ob sie gestorbene Menschen oder Naturkräfte oder Truggestalten der Dämonen sind, findet sich bei Tatian; sie bildet einen Haupttheil seiner „Rede“. Mit dem *ἵνα* in v. 14 ist eine finale Bedeutung schwer zu vereinigen. — [ἐλη] Tatian, Orat. 4, 4 u. an anderen Stellen.

16. Wie schon die Erwähnung des Logos (v. 7) den gebildeten Christen beweist, so trägt auch die Ausführung hier ein philosophisches Gepräge, welches an die Apologeten erinnert; s. besonders das *ἄχρονος ὢν καὶ τοὺς αἰῶνας ποιήσας*. Dazu Tatian, Orat. 4, 3: *θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἄναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή.* — *ὡς ἔφη*] S. v. 15.

17. *χρῆσθαι καὶ ἀπατῶν*] Über diese trügerischen Künste der Dämonen hat sich Tatian ausführlich verbreitet, s. 12, 13; 16, 3; 15, 11; 16—21. Die mantischen Künste werden von ihm als *ἀντισοφιστεῖματα παραφόρων δαιμόνων* (12, 13) bezeichnet, die Zauberheilungen als diebischlistiger Betrug. — *διάβολος ἀπ' ἀρχῆς*] S. Joh. 8, 44: *διάβολος ἄνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν.* I Joh. 3, 8. Tatian, Orat. 7, 5: *καὶ ἐπειδὴ τινι φρονιμωτέρῳ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὅτι διὰ τὸ πρωτόγονον συνεζηκολοῦθησαν κτλ.* 7, 6: *ὁ πρωτόγονος δαίμων.* — *ἐν-*

οικεία μογηθῆραί τῆν πρὸς τὸν ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ στοργήν
 . . ., καὶ καταπιεζόμενος ἐπὶ τῶν ἀγίων τούτοις ἀνταγωνίζε-
 ται καὶ προκατασκευάζει πολέμους καὶ προλαμβάνων ἀπαγγέ-
 λει τοῖς ἰδοῖσι. 18. ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν καθ' ἡμέραν ἡμῖν συμ-
 5 βαιόντων. ἀρχαιότερος ὢν τῷ χρόνῳ, ἐποπειράσας τὰ συμ-
 βησόμενα προλέγει, ἅπερ αὐτὸς μέλλει κακοποιεῖν. 19. ἔχει
 γὰρ ἐκ τῆς ἀποφάσεως τοῦ θεοῦ τὴν ἀδικίαν [καὶ] τὸ εἰδέναι,
 καὶ κατὰ συγχώρησιν θεοῦ πειράζει τὸν ἄνθρωπον, ζητῶν πλα-

2. Excidit verbum; A: le mot pouvait être analogue à ἀγαιρεῖ ou ἀγαιρεῖν βούλεται. Rectius conicias πολέμει vel quid similis. — M καταπιεζόμενος, A corr. καταπιέζομενος. — 3. M ἀπαγγέλει (A legit ἀπαγέλει). — 5. M ἀρχιότερος. — A coniec. τοῦ χρόνον. — ἐποπειράσας ego, ἀποπείρασ M et A. — 6. M μέλλει. — 7. καὶ inserui; nam Aubii versio: „habet enim ex dei declaratione iniustitiam scire“, tolerari nequit et sensu caret.

δόξον τάξεως] Iud. 6: ἀγγελοὺς τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἐαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον. — οἰκεία] S. v. 8: οἰκεία πονηρία, vgl. Joh. 8. 44: ὅταν λαλήῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ. — στοργήν] Das Wort fehlt im N. T., obgleich es gerade die elterliche, resp. kindliche Liebe bezeichnet. Zu ergänzen ist (s. das ἀνταγωνίζεσθαι) wohl ein Wort wie „bekämpfen“; doch ist vielleicht eine ganze Zeile ausgefallen. — ἀγίων] Die Christen, nicht die Engel wie Apoc. 12, sind gemeint, s. v. 47. Bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts ist die Bezeichnung ἔγγοι für Christen häufig (s. z. B. das Martyrium der Lugduner); dann wird sie sehr selten. V. 40: ὁ ἄγιος Κέρος. — πολέμους] Dass der Teufel Kriege erregt, ist eine allgemeine Anschauung der Apokalyptiker, s. Apoc. 12, 12 und sonst, aber auch Tatian. — προλαμβάνων] So wird der Teufel zum Propheten, indem er das voraus verkündet, was er selbst thun wird. — τοῖς ἰδοῖσι] Der Gedanke ist johanneisch, s. Joh. 8. 44: ἡμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ.

18. Der Teufel, der Kriege erregt und die Verfolgungen der Christen verursacht, sagt diese wie jene voraus. — ἀρχαιότερος] S. Tatian 7: ὁ πρωτόγονος. Das Alter verleiht dem Teufel die Erfahrung. — ἐποπειράσας] Er macht aus den Ereignissen der Vergangenheit und Gegenwart den Schluss auf die Zukunft. Übrigens sind hier zwei Erklärungen für die Prophetie des Teufels mit einander vermengt, nämlich erstlich dass er weissagen kann, weil er erfahren ist, und zweitens weil er das Geweissagte selbst verursacht.

19. ἀποφάσεως] Der Redende denkt höchst wahrscheinlich an Genes. 3 l. 4. 13; s. Method. Conviv. III, 6, wo der Spruch Gottes über Adam ἀπόφασις heisst. — καὶ] Befriedigend ist diese Conjectur nicht, allein die Verwandlung des nachfolgenden τό in τοῦ oder τῷ hilft noch we-

νήσαι τῆς εὐσεβείας. 20. πείσθητι οὖν μοι, ὑπατικέ, ὅτι ἐν
ματαιότητί ἐστε οὐ μικροῖ.

21. Ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· πολλὰ εἶσας σε γλυναρῆσαι εἰς
βλασφημίαν ἡγγάγον [σε] τῶν θεῶν καὶ τῶν Σεβαστῶν· ἵνα οὖν
μὴ ἐπὶ πλείον σοι προχωρήσῃ, θύεις, ἢ τί λέγεις; 5

22. Κάρπος εἶπεν· ἀδύνατον ὅτι θύω, οὐ γὰρ πώποτε
ἔθυσα εἰδώλοις.

23. Εὐθὺς οὖν ἐκέλευσεν αὐτὸν ζρεμασθέντα ξέεσθαι· ὁ
δὲ ἔκραζεν· Χριστιανός εἰμι. ἐπὶ πολὺ δὲ ξεόμενος ἔκαμψεν
καὶ οὐκέτι ἴσχυσεν λαλῆσαι. 10

24. Καὶ εἶσας τὸν Κάρπον ὁ ἀνθύπατος ἐπὶ τὸν Παύ-
λον ἐτρέπετο. λέγων αὐτῷ· βουλευτής εἶ;

25. Ὁ δὲ λέγει· πολίτης εἰμί.

1. M πείσθητι. — 3. M γλυναρεῖσαι. — 4. σε ego.

niger. — κατὰ συγχώρησιν κτλ.] Hier ist deutlich an Hiob gedacht. —
πλανῆσαι] S. v. 5.

21. γλυναρῆσαι] 3 Joh. 10: λογοῖς πονηροῖς γλυναρῶν ἡμᾶς. — Σε-
βαστῶν] Die Verachtung der Idole umschliesst auch die Verachtung der
Kaiserbilder; s. Plinii ep.: „cum praeunte me deos appellarent et ima-
gini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum afferri,
ture ac vino supplicarent“. — θύεις κτλ.] Der Imperativ ist hier, wie in
v. 33. durch eine Frage umschrieben.

22. πώποτε] Karpus scheint von Jugend auf Christ gewesen zu sein,
s. die Aussage des Papyrus v. 34.

23. ζρεμασθέντα ξέεσθαι] S. v. 35. Der Proconsul sucht den Be-
klagten durch die Folter zum Opfern zu bewegen, wie so häufig; s. Mart.
Polyc. 2: . . . καὶ ἄλλαις ποικίλων βασάνων ἰδέας ζολαζόμενοι, ἵνα, εἰ
δενηθείη, ὁ τῶραντος διὰ τῆς ἐπιμόνου ζολάσεως εἰς ἄρρησιν αὐτοῖς τρέψῃ.
s. auch das Martyrium von Lyon. Zur Art der Folter vgl. Le Blant,
a. a. O. p. 163 sq. s. v. „pendere“ „suspendere“ „radere“. Tert., Apolog.
12: „unguibus deraditis latera Christianorum“. Passio Bonifacii 9: ὁ ἄρ-
χων ἐκέλευσεν ζρεμασθῆναι αὐτὸν καὶ ἐτόνωξ ξέεσθαι. Andere Beispiele
der Combination von „suspendere“ und „radere“ bei Le Blant p. 166. —
Χριστιανός εἰμι] S. Euseb., V, 1, 20. 39. Karpus bleibt bei seinem Be-
kenntniss und stärkt sich durch den Ruf. — ἐπὶ πολὺ κτλ.] Der Bericht
ist von ergreifender Schlichtheit.

24. βουλευτής] Als solcher war ihm Papyrus wohl genannt; über die
Fragen nach der Condition, Profession und dem Rang bei der Inquisition
s. Le Blant, a. a. O. p. 157 f. Βουλευτής ist vielleicht identisch mit
„decurio“.

26. Ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· τίμων πολίτης;
 27. Παπύλος εἶπεν· Θυατείρων.
 28. Ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· τέκνα ἔχεις;
 29. Παπύλος εἶπεν· καὶ πολλὰ διὰ τὸν θεόν.
 5 30. Εἷς δέ τις τῶν ἐκ τοῦ δήμου ἐβόησεν λέγων· κατὰ
 τὴν πίστιν αὐτοῦ τῶν Χριστιανῶν λέγει τέκνα ἔχειν.
 31. Ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· διὰ τί ψεύδη λέγων τὰ τέκνα
 ἔχειν;
 32. Παπύλος εἶπεν· θέλεις μαθεῖν ὅτι οὐ ψεύδομαι, ἀλλ'
 10 ἀληθῆ λέγω; ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἶδόν μου τέκνα
 κατὰ θεόν.

2. M θυατείρων. — 10. M πᾶσι.

26. πολίτης] Über die Frage nach dem Wohnort s. Le Blant, a. a. O. p. 159.

27. Θυατείρων] S. Apoc. 2, 18f., wo diese Stadt auf Pergamus folgt. Über die Christengemeinde zu Thyatira s. die nachfolgende Abhandlung. Act. Iust. 4: Ἰραξ εἶπεν· ἐγὼ ἀπὸ Ἰκονίου τῆς Φρυγίας ἀποσπασθεὶς ἐνθάδε ἐλήλυθα.

28. Die Frage ist an sich ungewöhnlich, zumal an zweiter Stelle. Entweder hat man anzunehmen, dass der Berichtstatter nur solche Fragen aufgezeichnet hat, an die sich ihm interessante Antworten knüpften — das ist das Wahrscheinliche — oder man muss voraussetzen, dass der Richter von „Kindern“ des Angeklagten durch das Gerücht Auffallendes gehört hatte und dem nachforschen wollte.

29. S. v. 32.

30. Solche Zurufe waren bei den Christenprocessen nicht selten, da sie öffentlich waren. — κατὰ τὴν πίστιν] d. h. nach dem Sprachgebrauch der Christen, der auf ihrem Glauben beruhte und den Heiden bekannt war. — τέκνα] Paulus nennt die Galater seine Kinder (Gal. 4, 19; s. auch I Cor. 4, 15. 17); in den Johannesbriefen werden die Leser häufig als τέκνα des Schreibers bezeichnet (s. besonders den 2.); Barnabas redet seine Leser als „Söhne und Töchter“ an (s. auch das τέκνον μου Act. 3, 1, welches aber aus der jüdisch-hagiographischen Literatur stammt); Polykarp ist den Heiden als der Vater der Christen bekannt.

32. Papyrus war nach diesem Selbstzeugniß höchst wahrscheinlich ein ἀνὴρ ἀποστολικός, resp. ein ἀπόστολος oder προφήτης d. h. ein berufsmässiger Evangelist oder ein Prophet; nur so erklärt sich, wenn ich nicht irre, das „ἐν πάσῃ πτλ.“ Er war nicht Beamter der Gemeinde zu Thyatira, obgleich er dort das Bürgerrecht besass. Für die Abfassungszeit des Berichts ist dieser Charakter des Papyrus wichtig. — οὐ ψεύδομαι] S. Rom. 9, 1: ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι. — ἐπαρχία] Darunter können nicht die Districte (regiones) der Provinz Asien, welche Sulla an-

33. Ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· θύεις, ἢ τί λέγεις;

34. Παπύλος εἶπεν· ἀπὸ νεότητος θεῶν δουλεύω, καὶ οὐδέποτε εἰδώλοισι ἔθυσσα, ἀλλ' ἐμὶ Χριστιανός, καὶ πλέον τούτου παρ' ἐμοῦ ἀκοῦσαι οὐκ ἔχεις· οὐδὲ γὰρ μεῖζον τούτου ἢ κάλλιον ἐστὶν τι εἰπεῖν με.

5

35. Ἀνακρεμασθεῖς δὲ καὶ οὗτος καὶ ξιόμενος ζυγὰς τρεῖς ἠλλαξεν καὶ φωνὴν οὐκ ἔδωκεν, ἀλλ' ὡς γενναῖος ἀθλητῆς ἀπεδέχετο τὸν θυμὸν τοῦ ἀντικειμένου.

36. Ἰδὼν δὲ ὁ ἀνθύπατος τὴν ἐπερβάλλουσαν αὐτῶν ὑπομονὴν κελεύει αὐτοὺς ζῶντας καίηαι· καὶ κατερχόμενοι ἔσπεν-
10 δον οἱ ἀμφοτέροι ἐπὶ τὸ ἀμφιθέατρον, ὅπως ταχέως ἀπαλλαγῶσιν τοῦ κόσμου.

4. M μεῖζω. — 10. M καίηαι. — 11. M ὅπως, A ὅταν legit, quod in ὅθ' ἄν male mutavit.

geordnet hat (Marquardt a. a. O. S. 151f.), verstanden werden, noch weniger die conventus iuridici (a. a. O. S. 153 f.), sondern nur Provinzen (s. Texte u. Unters. II, 5 S. 5). — *τέτρα κατὰ θεόν*] d. h. „geistliche“ Kinder.

33. *θύεις κτλ.*] S. v. 21.

34. *ἀπὸ νεότητος*] S. Mart. Polyc. 9: *ἀγδοήζοντα καὶ ἐξ ἔτη δουλεύω Χριστῷ. I Clem. 63, 3: ἀνδρας . . . ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρονος ἀμέματος ἐν ἡμῶν. Acta Iustini 4: Παῖων εἶπεν· ἀπὸ τῶν γονέων παρελήφμαεν τὴν καλὴν ταύτην ὁμολογίαν. Εὐέλπιστος εἶπεν· παρὰ τῶν γονέων κἀγὼ παρελήμα Χριστιανός εἶναι. — οὐδέποτε*] S. v. 22. — *πλέον κτλ.*] S. das im Martyrium der Lugdunenser von Sanctus Erzählte u. oben v. 3. Papyrus lehnt es ab, eine apologetisch-dogmatische Rede zu halten, wie Karpus.

35. *Ἀνακρεμασθεῖς κτλ.*] S. v. 23. — *ζυγὰς κτλ.*] „er tauschte drei Paare ein“ d. h. er wurde dreimal mit je zwei Marterinstrumenten am Körper geschunden. — *φωνὴν οὐκ ἔδωκεν*] Das wird oft in den Martyrien hervorgehoben. — *γενναῖος ἀθλητῆς*] Die Verbindung ist häufig; s. I Clem. 5, 1: *ἔλθωμεν ἐπὶ τοῖς ἔγγιστα γερομένοις ἀθλητῆς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ἱποδείγματα. Euseb., h. e. V, 1, 19. 36. 42, etc. etc. — ἀντικειμένοι*] Die Schilderung im Martyrium der Lugdunenser ist von der Auffassung beherrscht, dass der Märtyrer direct mit dem Teufel kämpft.

36. *ἔσπενδον*] Dass die Märtyrer zu Gott „eilen“ wollen, wird in den Martyrien häufig gesagt. — *ἀμφιθέατρον*] S. Euseb. V, 1, 44. Thecla soll im Theater verbrannt werden. — *ἀπαλλαγῶσιν*] I Clem. 5, 7 (von Paulus): *οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, und meine Bemerkung zu dieser Stelle. Mart. Polyc. 3: τοῖ ἀδίκον καὶ ἀνόμον βίον αὐτῶν ἀπαλλαγῆαι βουλόμενος; s. auch unten v. 39.*

Texte und Untersuchungen III, 3. 4.

37. Καὶ πρῶτος ὁ Παπύλος προσηλωθεὶς εἰς τὸ ξύλον ἀνωρθώθη, καὶ προσενηχθέντος τοῦ πυρὸς ἐν ἡσυχίᾳ προσευξάμενος παρέδωκεν τὴν ψυχὴν.

38. Καὶ μετὰ τοῦτων προσηλωθεὶς ὁ Κάρπος προσεμει-
5 διάσεν· οἱ δὲ παρεστῶτες ἐκπληροσόμενοι ἔλεγον αὐτῷ· τί ἐστὶν ὅτι ἐγέλασας;

39. Ὁ δὲ μακάριος εἶπεν· εἶδον τὴν δόξαν κυρίου καὶ ἐχάρην, ἅμα δὲ καὶ ὑμῶν ἀπηλλάγην καὶ οὐκ εἰμὶ μέτοχος τῶν ὑμετέρων κακῶν.

10 40. Ὡς δὲ ὁ στρατιώτης τὰ ξύλα ἐπιτιθεὶς ὑφῆπτεν, ὁ ἄγιος Κάρπος χρομώμενος εἶπεν· καὶ ἡμεῖς τῆς αὐτῆς μητρὸς ἐγεννήθημεν· Ἐῶς καὶ τὴν αὐτὴν σάρκα ἔχομεν, ἀλλ' ἀφορῶν-
τες εἰς τὸ δικαστήριον τὸ ἀληθινὸν πάντα ὑπομένωμεν.

2. ἀνωρθώθη ego, ἀνορθώθη M et A. — 4. M τοῦτων. — 4 sq. M προσεμειδιάσεν. — 7. M ἴδον. — 10. M ἐπιτιθεὶς. — 13. M ὑπομένωμεν, quod A in ὑπομένωμεν mutavit.

37. προσηλωθεὶς] S. v. 38; das war die Regel auch beim Feuertode; aber von Polykarp heisst es (Mart. 13): μελλόντων δὲ αὐτῶν καὶ προσηλωτῶν εἶπεν „ἀφ' ἐτέ με οὕτως· ὁ γὰρ δοὺς ὑπομείναι τὸ πῦρ, δώσει καὶ χωρὶς τῆς ὑμετέρας ἐκ τῶν ἴλων ἀσφαλείας ἀσχυλτον ἐπιμείναι τῇ πυρῷ“. Οἱ δὲ οὐ καθήλωσαν, προσέδησαν δὲ αὐτόν. — ἀνωρθώθη] S. v. 46. — παρέδωκεν] S. v. 41, 47; Joh. 19, 30. — Papyrus, der wortkarge, bleibt auch hier seinem Charakter treu, während Karpus noch auf dem Scheiterhaufen spricht.

38. προσεμειδιάσεν . . . ἐγέλασας] S. apost. KO. (Texte u. Unters. II, 5 p. 30): εἶδεν αὐτὴν μειδιῶσαν. Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα.

39. δόξαν κυρίου] S. Act. 7, 55: (Στέφανος) ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ; vgl. die Vision der Thecla und anderer Märtyrer. Der „Herr“ ist hier Christus, vgl. die merkwürdige Fortsetzung in v. 42. Zum Ausdruck vgl. Joh. 8, 56: Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσαστο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. — μέτοχος] Theilnehmer hier im Sinne des sehen Müssens, s. Polyc. bei Euseb., h. e. V, 20, 7: ὃ καλὲ θεέ, εἰς οἷους με καιροῦς τετήρηκας, ἵνα τούτων ἀνέχομαι. Zum 39. u. 40. Vers s. Mart. Polyc. 2.

40. ὁ στρατιώτης] S. Mart. Polyc. 16: κομφέκτορα. — ἄγιος] Diese Bezeichnung ist nicht auffallend; v. 17 sind die Christen überhaupt ἄγιοι genannt. — εἶπεν] Vgl. den Bericht über Attalus bei Euseb. V, 1, 52. — καὶ ἡμεῖς κτλ.] Ähnliches bei den Apologeten, im Zusammenhang der Vertheidigung wider den Vorwurf unnatürlicher Laster (s. Tert., Apol. 9). — τῆς μητρὸς Ἐῶς] Eva kommt in der urchristlichen Literatur sehr selten vor. Mir sind nur vier Stellen bekannt. — ἀφορῶντες] Zum Wort Philipp. 2, 23; Hebr. 12, 2; zur Sache I Petr. 2, 23: παρεδίδου δὲ τῷ κρινοντι δι-

41. Ταῦτα εἰπὼν καὶ προσγερομένου τοῦ πυρὸς προσή-
ξατο λέγων· εὐλογητὸς εἶ, κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ υἱὲ τοῦ θεοῦ,
ὅτι κατηξίωσας καὶ ἐμὲ τὸν ἁματωλὸν ταύτης σου τῆς μερί-
δος· καὶ τοῦτο εἰπὼν ἀπέδωκεν τὴν ψυχὴν.

42. Ἀγαθορίζη δέ τις ἔστῶσα καὶ ἰδοῦσα τὴν δόξαν 5
τοῦ κυρίου ἦν ἔσθη ὁ Κάρπος ἑωρακέναι καὶ γνοῦσα τὴν κλη-
σιν εἶναι οὐράνιον εὐθέως ἐπῆρεν τὴν φωνήν· τὸ ἄριστον

2. A leg. εὐλογιστὸς.

καίως. — δικαστήριον κτλ.] S. v. S: *δίκη δικαία*. — *ἐπομένωμεν*] Die LA
ist erträglich, aber *ἐπομένομεν* ist wohl vorzuziehen.

41. Zum Gebet vgl. Mart. Polyc. 14: *εὐλογῶ σε, ὅτε ἡξίωσάς με τῆς
ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μεριτύων
κτλ.* Aber Polykarp richtet sein Lobgebet an Gott. — *κύριε κτλ.*] S. das
römische Symbol und die verwandten Formen. — *ἐμὲ τὸν ἁματωλόν*] Diese Form des Sündenbekenntnisses ist nicht gewöhnlich. — *μερίδα*] S.
Coloss. 1, 12; man beachte das *ἐμὲ* und das *σου* und vgl. zu *ταύτης σου
τῆς μερίδος* Joh. 13, 8: *οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ*. Die Färbung des Ge-
dankens ist johanneisch.

42. Mit diesem Verse beginnt der merkwürdigste Abschnitt des Mar-
tyriums, der aber in seiner Originalität und in der Knappheit der Schil-
derung den Stempel der Wahrheit trägt und das hohe Alter des Schrift-
stücks verbürgt. — *τις*] Dieses Beiwort soll das Unerwartete des nun fol-
genden Vorgangs ebenso ausdrücken wie das *ἔστῶσα*: eine gewisse Aga-
thonike, eine Christin, stand (zufällig) unter den Zuschauern. Häufig ist
in den Martyrien berichtet, dass Christen bei den Executionen ihrer Glau-
bengenossen mit anwesend waren. — *ἰδοῦσα τὴν δόξαν κτλ.*] Das ist ein
seltenes und schönes Beispiel für die Ansteckungskraft von Visionen. Der
Ausruf des Karpus (v. 39) hatte dieses Weib in Entzückung versetzt und
sie schaute nun auch über dem schauerlichen Richtplatz die *δόξα τοῦ
κυρίου*. — *γνοῦσα τὴν κλησιν εἶναι οὐράνιον*] Zur Form s. Hebr. 3, 1:
κλήσεις ἐπορεύουσας. Der Sinn ist, dass Agathonike erkennt, der Herr rufe
sie in diesem Augenblick zu sich in den Himmel und sie müsse folgen.
Sie entschliesst sich, verkündet ihren Entschluss laut und macht, wie v. 43
zeigt, sofort Anstalten, ihn auszuführen. — *τὸ ἄριστον τοῦτο*] Die *δόξα
κυρίου* sieht sie in ihrer Entzückung als eine reichbesetzte Frühstück-
tafel. Das ist wiederum höchst merkwürdig. Man wusste aus allgemeinen
Andeutungen, dass es Christen im 2. Jahrhundert gegeben hat, welche
das „zu Tische Sitzen“, das Essen und Trinken im Reiche Gottes und
Sprüche wie Mtth. 22, 4: *ἰδοὺ τὸ ἄριστόν μου ἡτοιμάκα*, Lc. 14, 15: *μα-
κάριοι ὅστις φάγεται ἄρτον (ἄριστον) ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* (diese bei-
den Sprüche sind hier combinirt) streng realistisch fassten — Papias, ja
selbst Irenäus, schwelgte in der Vorstellung der grossen Weinstöcke und
der üppigen Weizenähren im Reiche Gottes; von dem Kleinasien Ce-

τοῦτο ἐμοὶ ἡτοίμασται, δεῖ οὖν με μεταλαβοῦσαν φαγεῖν τοῦ ἐνδόξου ἀρίστου.

43. Ὁ δὲ δῆμος ἐβόα λέγων· ἐλέησόν σου τὸν υἱόν.

44. Εἶπεν δὲ ἡ μακαρία Ἀγαθονίκη· θεὸν ἔχει τὸν δυνά-
5 μινον αὐτῶν ἐλεῆσαι, ὅτι αὐτὸς ἐστίν ὁ πάντων προνοητής·
ἐγὼ δὲ ἐφ' ᾧ πάρεμι; καὶ ἀποδυσσαμένη τὰ ἰμάτια αὐτῆς,
ἀγαλλιωμένη ἐφῆπλωσεν ἑαυτὴν ἐπὶ τὸ ξύλον.

45. Οἱ δὲ ἰδόντες ἐθρήνησαν λέγοντες· δεινὴ κρίσις καὶ
ἄδικα προστάγματα.

6. M ᾧ, fortasse leg. ὄ.

rinth heisst es (Euseb., h. e. III, 28. 2), dass er gelehrt habe μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασιλείον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθνημίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρακα πολιτενομένην δουλεύειν; er sowohl wie der Apokalyptiker Johannes hat von einem γάμος ἑορτῆς gesprochen (s. wiederum ev. Sprüche) —, aber einen so concreten Bericht, wie den hier vorliegenden (zu vgl. ist das Mart. der Perpetua und Felicitas), besaßen wir bisher nicht. Diese Frühstücksvision zusammen mit dem freiwilligen Tode des Weibes zeigt uns, wie stark in Kleinasien die Dispositionen für den Montanismus gewesen sind, und sie macht es auch sehr erklärlich, dass Eusebius in seiner Kirchengeschichte dieses Martyrium nicht ausgeschrieben hat. Wie Agathonike hier das himmlische Frühstück erblickt, so war es nach Tertullian (adv. Marc. III, 24) ein auf montanistischer Prophetie ruhender Glaubenssatz, dass man das himmlische Jerusalem, bevor es erscheinen werde, am Himmel sehen werde. — ἐμοί] Man beachte den Individualismus. — φαγεῖν] S. Lc. 14, 15.

43. Auch diese Art Theilnahme des Volkes ist nicht selten; s. die Acten des Paulus und der Thecla. — τὸν υἱόν] Sie hatte also wahrscheinlich einen jugendlichen Sohn. Zur Form Mtth. 17, 15: ἐλέησόν μου τὸν υἱόν.

44. θεὸν ἔχει κτλ.] S. Mtth. 10, 37. — ἐλεῆσαι] S. Philipp. 2, 27: ὁ θεὸς ἠλέησεν αὐτόν. — προνοητής] S. meine Bemerkungen zu προνοεῖσθαι Texte u. Unters. II, 5 S. 13. — πάρεμι] S. Mtth. 26, 50: ἐταῖρε, ἐφ' ᾧ πάρεμι. Zur Sache s. die Worte der Monica kurz vor ihrem Tode (Aug., Confess. IX, 26): „Quid hic faciam adhuc et cur hic sim, nescio.“ — ἀποδυσσαμένη κτλ.] S. die Thecla-Acten; eine gewisse Verwandtschaft ist nicht zu verkennen.

45. ἐθρήνησαν] In den Thecla-Acten heisst es: ἐδάκρυσεν ὁ ἡγεμών, und von den mitleidigen Weibern, die da weinen, wird viel erzählt. — δεινὴ κρίσις κτλ.] In den Thecla-Acten rufen die umstehenden Weiber κακὴ κρίσις, ἄδικος ἀπόφασις, und tadeln den Richter. Hier befremden diese Ausrufe, da Agathonike nicht hingerichtet wird, sondern sich selbst den Tod giebt. Ist hier die Nachbildung eines Zuges der schon damals

46. Ἀπορθωθεῖσα δὲ καὶ τοῦ πρὸς ἀψαμένῃ ἕως τρὶς ἐβόησεν εἰποῦσα· κύριε, κύριε, κύριε βοήθει μοι, πρὸς σε γὰρ κατέφυγα.

47. Καὶ οὕτως ἀπέδωκεν τὸ πνεῦμα καὶ ἐτελειώθη σὺν τοῖς ἁγίοις· [ὄν τὰ λείψανα λαθραίως οἱ Χριστιανοὶ ἀνείλημ- 5

1. M τρεῖς. — 3. A vult κατέφυγον. — 4. M ἐτελιώθη. — 5. M λαθραίως. — 5 sq. M ἀνειλάμενοι (s. Kühner I, 763).

bekannten Thecla-Legende — sie ist in Kleinasien entstanden — anzunehmen, oder hat man die Ausrufe auf die ganze Scene zu beziehen? In jedem Fall sind sie störend.

46. Ἀπορθωθεῖσα] Also wurde auch sie an dem Pfahl aufgerichtet. Es ist nicht gesagt, wer das that. Man kann aber nur an den Soldaten (v. 40) denken. Aber wie kommt dieser dazu, einer Wahnsinnigen, die sich selbst den Tod giebt, behilflich zu sein? Die Sache ist dunkel; soll man annehmen, dass das Weib durch sein Benehmen das Leben in den Augen des Richters verwirkt hat? oder war sie etwa schon als Christin dem Proconsul denunciirt und bestätigte nun durch ihr Verhalten die Anklage? — Auch hier erinnert Manches an die Thecla-Geschichte; aber wie sagenhaft ist diese, und wie einfach ist dagegen unser Bericht! Mtth. 15, 25: κύριε, βοήθει μοι.

47. τὸ πνεῦμα] S. Joh. 19, 30: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, oben v. 37: παρέδωκεν τὴν ψυχὴν, v. 41: ἀπέδωκεν τ. ψ. — Ein Doppeltes ist bemerkenswerth, 1) dass Agathonike sich freiwillig den Tod giebt, 2) dass der Berichterstatter das nicht missbilligt. Wir haben es hier mit Montanisten zu thun oder doch mit Leuten, die dem Montanismus sehr nahe standen (man erinnere sich, dass Papylus aus Thyatira stammt). Wir kennen einen Spruch des montanistischen Parakleten, der lautet (Tertull., de fuga 9, vgl. de anima 55): „Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur, qui est passus pro vobis“ (vgl. dazu Bonwetsch, Montanismus S. 105—108). Wie anders hat die Gemeinde von Smyrna im Bericht über ihre Märtyrer geurtheilt! Mart. Polyc. 4 heisst es im Anschluss an einen traurigen Fall, der vorgekommen war: οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς παραδιδόντας ἑαυτοῦς, ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον. Tertullian erzählt (ad Scap. 5): „Arius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis Christiani ante tribunalia eius se manu facta obtulerunt. Tum ille, paucis duci iussis, reliquis ait: ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, ζημινοῦς ἢ βορῶνος ἔχετε. Welchen Eindruck das Drängen einiger Christen zum Martyrium auf die Heiden gemacht hat, zeigt Justin, Apol. II, 4: ὅπως δὲ μὴ τις εἴπῃ· πάντες οὖν ἑαυτοῦς φονεύσαντες πορεύεσθε ἤδη παρὰ τὸν θεὸν καὶ ἡμῶν πράγματα μὴ παρέχετε. — ἐτελειώθη] Vgl. zu diesem Gebrauch Lc. 13, 32; Hebr. 11, 40; 12, 23. — ἁγίοις] scl. Karpus und Papylus. Von hier ab ist der Schluss conventionell. — λείψανα] S. Mart. Polyc. 18: οὕτως τε ἡμεῖς

μέροι διεφύλαξαν εἰς δόξαν Χριστοῦ καὶ ἔπαινον τῶν μαρτύρων αὐτοῦ, ὅτι αὐτῷ πρόπει ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος, τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. ἀμήν].

ἴστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολιτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίου ὅσα αὐτοῦ, ἀπεθέμεθα ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν. ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῶν συναγομένους ἐν ἀγαλλιῶσει καὶ χαρῇ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον. Ebenso instructiv und zugleich das „λαθραίως“ in unserem Verse beleuchtend ist Euseb. V, 1, 61 sq. Dazu Acta Iustini 6: τινὲς δὲ τῶν πιστῶν λαθραίως αὐτῶν τὰ σώματα λαβόντες κατέθετο ἐν τόπῳ ἐπιτηδείῳ, συνεργασάσης αὐτοῖς τῆς χάριτος τοῦ κυρίου κτλ. — οἱ Χριστιανοί] Man beachte, dass der Verf. nicht in der ersten Person spricht, sondern referirt. — εἰς κτλ.] S. Mart. Pol. l. c.: εἰς τε τὴν προσηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἔσκησιν τε καὶ ἔτοιμασίαν.

Wer diese Märtyreracte aufmerksam liest und zugleich einige Kenntniss der christlichen Literatur, speciell der Märtyreracten, des 2. und 3. Jahrhunderts besitzt, kann schwerlich darüber im Zweifel sein, dass das Schriftstück dem 2., und nicht dem 3., Jahrhundert angehört. Es giebt m. E. in demselben überhaupt nur eine einzige Stelle, welche für eine spätere Zeit zu sprechen scheint, nämlich den Satz v. 4: *ἔγνωσθαί σοι πάντως τὰ προστάγματα τῶν Ἀυγούστον περὶ τοῦ δεῖν ἡμᾶς σέβειν τοὺς θεοὺς*. Hier könnte man vermuthen, der Richter erinnere an ein generelles kaiserliches Edict, welches allen Christen zu opfern vorschreibe. Damit wäre dann allerdings die Zeit des Decius bezeichnet. Allein abgesehen von der Haltung des Richters in diesem Process, welche zu jener Zeit keineswegs stimmt, verbietet sich die obige Deutung schon durch den Plural „*τῶν Ἀυγούστον*“. Es müsste in diesem Fall der Singular stehen, da Decius weder einen Mitregenten gehabt hat noch einen Vorgänger, der bereits ein ähnliches Edict erlassen hätte. Also ist die betreffende Stelle so zu verstehen, dass an kaiserliche Edicte erinnert wird, welche den Richtern vorschreiben, von förmlich angeklagten Christen die Verehrung der Götterbilder, resp. das Opfern vor ihnen, zu verlangen. Das aber ist bekanntlich seit dem Trajan-Edict die Situation der Christen im Reiche ge-

wesen, und dieser Modus im Processverfahren ist von Trajan bis Marc Aurel immer wieder eingeschärft worden ¹⁾.

Der Einwurf, der gegen ein höheres Alter des Schriftstücks erhoben werden könnte, erledigt sich somit nicht nur, sondern man vermag ihn umzukehren und als Stütze für die Annahme, das Schriftstück stamme aus vordecianischer Zeit, zu verwenden. Man darf aber noch einen Schritt weiter gehen. Das Martyrium des Karpus und Genossen hat Eusebius auf Grund von „*ἔπομνήματα*“, die er in Händen gehabt, in die Zeit Marc Aurel's verlegt. Die Frage ist mithin die: weisen die neu entdeckten Acten auf diese Zeit? Ist diese Frage bejaht, so darf auch die andere als entschieden gelten, ob wir in denselben eben das Schriftstück zu erkennen haben, welches Eusebius vorlag. Nun aber ist die Art, wie Kaiser hier erwähnt werden, der Entscheidung für das fragliche Datum günstig. V. 4 ist von *προστάγματα τῶν Ἀυγούστων*, v. 21 von einer *βλασφημία τῶν Σεβαστῶν* die Rede, während wir v. 11 lesen: *οὕτως ἐκέλευσεν ὁ Ἀυτοκράτωρ*. Das ist genau so, wie in dem echten Martyrium Justin's, welches in die Zeit des Marc Aurel und Lucius Verus fällt. C. 2 heisst es dort: *πρῶτον πείσθητι τοῖς θεοῖς καὶ ὑπάκουσον τοῖς Βασιλεῦσιν*, dagegen c. 5: *εἶξαι τῷ τοῦ Ἀυτοκράτορος προστάγματι*. Hier wie dort ist eine Mitregierung anzunehmen, zugleich aber ein specielles Edict des einen der beiden Kaiser, wahrscheinlich Marc Aurel's, in Abwesenheit des anderen ²⁾.

Indessen könnte die auffallende Erwähnung der Kaiser, resp. des Kaisers, in dem Schriftstück eine Ungenauigkeit sein; daher

1) Traiani ep. ad Plinium: „ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris etc.“ Die Einschärfungen dieses Gesetzes z. Z. Marc Aurel's sind bekannt. Auf den Anfang des Martyriums Justin's darf man sich jedoch nicht berufen, da er erst später hinzugefügt ist.

2) S. Zahn, Tatian S. 279. Man hat wahrscheinlich auch zu beachten, dass beide Male, wo der Singular steht, der Titel „*Ἀυτοκράτωρ*“ (Imperator) sich findet. Hadrian hat dem L. Aelius, Pius dem Marcus diesen Titel nicht eingeräumt. Dem Commodus hat ihn Marc Aurel zugestanden, ob aber früher auch schon dem Lucius Verus, vermag ich aus Mommsen, Röm. Staatsrecht, 2. Bd. 2. Abth. (1875) S. 1052f. nicht zu ersehen. Als pontifex maximus wenigstens erscheint L. Verus auf Münzen und römischen Inschriften nicht.

stelle ich im Folgenden die übrigen Gründe zusammen, welche die Annahme erhärten, dass das Martyrium der Zeit Marc Aurel's angehört. Aus ihnen wird zugleich die nicht geringe Bedeutung der Acte für die Geschichte der Kirche, speciell der kleinasiatischen, im 2. Jahrh. erhellen.

1. Die Haltung des Richters in dem Process, seine ausserordentliche Geduld, seine Langmuth beim Anhören der Reden des Karpus, sein eifriges Bemühen, die Angeklagten erst durch Zureden, dann durch die Folter zum Opfer zu bewegen, stimmt mit der Haltung der Richter in Christenprocessen des 2. Jahrhunderts überein. „Ὡς ἔθος αὐτοῖς λέγειν“ heisst es von den heidnischen Richtern, welche die angeklagten Christen durch Zureden zum Opfern bewegen, in dem Martyrium Polycarpi (c. 9). Unsere Erzählung ist eine Illustration zu diesen Worten.

2. Nach Form und Inhalt stimmt unser Martyrium mit den anerkannt echten Martyrien des antoninischen Zeitalters überein, ohne irgendwo den Eindruck einer Copie hervorzurufen. Der Commentar wird gezeigt haben, dass es in enger Verwandtschaft mit dem Mart. Polykarp's, dem lugdunensischen Martyrium, dem Martyrium Justin's (und den Acten der Thecla) steht. Diese Schriftstücke beleuchten sich gegenseitig.

3. Die literarischen Beziehungen und die dogmatischen Andeutungen unseres Schriftstückes verdienen eine besondere Aufmerksamkeit und sind der Annahme, es stamme aus der Zeit Marc Aurel's, sehr günstig. Die beiden grossen Bekenntnisse des Karpus (v. 5—8; 14—20) tragen, wie der Commentar gezeigt haben wird, die nicht geringer Selbständigkeit ganz das Gepräge des Christenthums des zweiten Jahrhunderts. Karpus ist ein gebildeter Christ, und seine Reden erinnern auffallend — ohne doch von ihr abhängig zu sein — an die „Rede“ Tatian's. Der Gegensatz des einen Gottes und des Teufels sammt den Dämonen, ferner das Gericht und die Gewissheit des unsterblichen Lebens beherrscht die Bekenntnisse. Das sind freilich die grossen Themata der Bekenntnisse der meisten angeklagten Christen, im 3. und 4. Jahrhundert so gut wie im zweiten; aber die Art, wie sie hier behandelt sind, ist dem 2. Jahrhundert eigenthümlich. Auch nicht die leiseste Spur weist auf eine spätere Zeit (die an sich keineswegs auffallende, aber doch einen ungewöhnlich breiten Raum umfassende Besprechung des

Teufels erklärt sich vortrefflich aus dem Ort der Handlung, Pergamum, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ).

Deutlich sind die Bekenntnisse von dem Johannesevangelium abhängig; johanneische Reminiscenzen durchziehen dieselben, und ein Vers (Joh. 4, 23) ist direct citirt (v. 7). Das ist aber kein Indicium einer späteren Zeit: vielmehr lässt sich dieselbe Wahrnehmung an dem etwa gleichzeitigen Martyrium von Lyon und an der „Rede“ Tatian's machen. Auch in diesen beiden Schriftstücken, von denen das erstere mit unserer Acte blutsverwandt ist (der Märtyrer Attalus in Lyon ist aus Pergamum, und die gallische Christenheit jener Zeit ist eine Tochter der kleinasiatischen), sind die johanneischen Schriften benutzt, und die Art der Beziehungen auf dieselben stimmt frappant mit den an unserem Schriftstück gemachten Wahrnehmungen ¹⁾. Die Art, wie die hellenistisch-apologetische Denkweise mit der des Johannesevangeliums in den Bekenntnissen des Karpus verschmolzen und doch eine realistisch-chiliasmatische Betrachtung festgehalten ist, ist unnachahmlich und trägt den Stempel der Ursprünglichkeit und des hohen Alterthums.

Um der Wichtigkeit der Sache willen seien die Beziehungen zu dem Johannesevangelium hier zusammengestellt: das direct Citat findet sich v. 7: οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ — κατὰ τὴν θείαν ἐπόμνησιν τοῦ κυρίου, οἱ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνοῦντες τῷ θεῷ (s. Joh. 4, 23). In demselben Vers ist der Logos erwähnt (Joh. 1, 1): μεταλαμβάντες τῆς αἰωνίου ζωῆς διὰ τοῦ λόγου; ferner erinnert der Gedanke (l. c.), dass die wahrhaftigen Anbeter Gottes durch Christus der δόξα τοῦ θεοῦ gleichgestaltet werden (ἀφομοιοῦνται), an Joh. 17, 22: κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκάς αὐτοῖς, und an I Joh. 3, 2: οἶδαμεν ὅτι ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Zu v. 5: τὸν ἐλθόντα ἐν ὑστέροις καιροῖς ἐπὶ σωτηρίᾳ ἡμῶν καὶ ἠσάμενον ἡμᾶς τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου ist I Joh. 3, 8: εἰς τοῦτο ἐγεραιρώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (s. I Joh. 4, 6: τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης) zu vergleichen. Sehr deutlich ist die Beziehung auf Joh. 8, 44 und I Joh. 3, 8 in v. 17. Die hier stehenden Worte: ὁ διάβολος ἀπ' ἀρχῆς πεισὼν ἐκ τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ τύξεως

1) Vgl. die Commentare zur Rede Tatian's und zum Martyrium von Lyon (von Otto und Routh).

οὐκ εἶα μοχθηρία . . . ἀπαγγέλλει τοῖς ἰδιοῖς, können nur aus den angeführten Stellen abgeleitet werden (man beachte namentlich, dass der Teufel eigene Menschen besitzt). Dann aber wird es nicht zufällig sein, dass das einige Verse nach v. 44 bei Johannes stehende Wort (S, 56): Ἀβραὰμ ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη, wiederum an einem Satze des Karpus seine Parallele hat (v. 39): εἶδον τὴν δόξαν κυρίου καὶ ἐχάρην. Endlich ist darauf hinzuweisen, dass das in der Subjectivität der Beziehung auf Christus ungewöhnliche Schlussgebet des Karpus: „Gelobt seist Du, Christus, dass Du mich, den Sünder, dieses Antheils an Dir gewürdigt hast“ (v. 41), auf die Fusswaschungserzählung bei Johannes (13, 8f.: οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ . . . ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χροῖαν νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρός ὅλος κτλ.) hinweist.

Ausser den Beziehungen auf das Johannesevangelium sind in dem Martyrium nur noch unzweifelhafte Beziehungen auf die synoptischen Evangelien zu finden. Das ἀπόλλυνται ἐν γεννῇ (v. 7) stammt aus Mth. 10, 28. Aber viel interessanter ist in v. 42 ein Satz in der Rede der Agathonike. Sie sagt: τὸ ἄριστον τοῦτο ἐμοὶ ἠτοίμασται, δεῖ οὖν με μεταλαβοῦσαν φερῖν τοῦ ἐνδόξου ἀρίστου. Dieser Satz ist offenbar aus Mth. 22, 4 (τὸ ἄριστόν μου ἠτοίμακα) und Lc. 14, 15 (μακάριος ὅστις φάγεται ἄριστον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ) combinirt. Solch' eine Combination ist nicht nur an sich wichtig und alterthümlich¹⁾, sondern sie bietet hier noch ein besonderes Interesse, weil die LA. in Lc. 14, 15 streitig ist. Die neueren Textkritiker geben nämlich ἄρτον für ἄριστον. Allein das Letztere hat ausgezeichnete Zeugen für sich und empfängt nun durch unsere Stelle eine weitere Bestätigung²⁾.

Paulusbriefe oder andere urchristliche Schriftstücke sind in dem Martyrium nicht citirt³⁾. Was ich im Commentar an Stellen zur Vergleichung angeführt habe, sollte nur zur Erklärung dienen. Die wörtliche Übereinstimmung von v. 12 (οἱ ζῶντες τοῖς

1) Tatian's Diatessaron ist für uns an dieser Stelle lückenhaft; s. Zahn, a. a. O. S. 187.

2) Ἄριστον, welches Griesbach aufgenommen hat, bieten neun Majuskelcodd. (aber nicht sABD), sehr viele Minuskeln, der Syrus Cureton., der Armenier, Clemens Alex., Basilius etc.

3) Act. 7, 55 mag in v. 39 zu Grunde liegen.

νεχροῖς οὐ θύουσιν) mit II Clem. 3, 1 (*οἱ ζῶντες τοῖς νεχροῖς θεοῖς οὐ θύομεν*) mag zufällig sein. Diese Redewendung ist gewiss oft im 2. Jahrhundert gebraucht worden ¹⁾. Die ausschliessliche Beziehung auf die (vier) Evangelien erhöht den Eindruck des Alterthümlichen, während doch die Benutzung des Johannes-evangeliums, wie sie im Martyrium vorliegt, es nicht rathsam macht, mit dem Schriftstück über die antoninische Zeit, resp. über die Zeit Marc Aurel's, hinaufzugehen. Dies bestätigt sich schliesslich noch durch die einzige Citationsformel, die sich in dem Martyrium findet: denn diese Formel: „κατὰ τὴν θείαν ἐπόμνησιν“ (v. 7 in Bezug auf Joh. 4, 23) entspricht genau der Stufe des sich bildenden NTlichen Kanon, wie wir sie für die Zeit um 165 voraussetzen müssen. Einerseits nämlich trägt die Formel das Gepräge des Alterthums, sofern sie sich auf ein Herrnwort bezieht, resp. nicht die Form eines Schrifteitats hat (zu beachten ist auch der specielle, in *ἐπόμνησις* liegende Sinn), andererseits erweist sie sich als einer jüngeren Zeit angehörig, sofern 1) das Herrnwort bei Johannes steht und 2) zu *ἐπόμνησις* das Adjectivum „göttlich“ gesetzt ist ²⁾.

4. Wer das Martyrium aufmerksam liest, wird sich leicht überzeugen, dass bei aller Kürze der Schilderung die Charaktere der drei Märtyrer deutlich und geschlossen hervortreten. der bewegliche und bekenntnisseifrige Karpus, der nicht weniger als neunmal den christlichen Glauben bezeugt (5—8. 10. 12. 14—20. 22. 23. 39. 40. 41) und dabei stets denselben Tenor in seinen Reden innehält — sie tragen eine charakteristische Färbung bei verschiedener Schattirung —, der schweigsame Papyrus, der auf dem Scheiterhaufen derselbe bleibt wie vor dem Richter, endlich die fanatische Agathonike. Solch' eine Darstellung könnte vielleicht auch einem guten Erzähler gelingen, aber solche waren

1) Doch ist noch eine andere, fast wörtliche Übereinstimmung zwischen dem Martyrium und II Clemens vorhanden (v. 5: τὸν ἐλθόντα ἐν ἐστέροις καιροῖς ἐπὶ σωτηρίᾳ ἡμῶν mit 14, 2: ἐφανερῶσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ); indessen auch sie beweist nichts.

2) Zu diesem „θεῖος“ vgl., dass auch im II. Clemensbrief ein Herrnwort mit ὁ θεὸς λέγει eingeführt ist. Beziehungen auf Herrnworte bei Johannes mit directer Citationsformel im Mart. von Lyon, Euseb. V, 1, 15: ἐπληροῦτο τὸ ἐπὶ τοῦ κροῖου ἡμῶν εἰρημένον· ὅτι ἐλεύσεται καιρὸς, ἐν ᾧ πᾶς ὁ ἀποκτείνεσθαι κτλ. (Joh. 16, 2).

unter den Christen rar. Viel näher liegt es, aus diesen Zügen auf die Authenticität der Darstellung zu schliessen. Ist sie aber im Allgemeinen authentisch, so weisen noch manche Züge auf das 2. Jahrhundert, resp. auf das Zeitalter Marc Aurel's. Erstlich sei bemerkt, dass weder Karpus noch Papyrus als Kleriker bezeichnet ist, während sie doch schon in dem Martyrium Orientale als Bischof und Diakon vorgeführt werden (aber noch nicht von Eusebius). Das wäre nun an sich natürlich keineswegs entscheidend; allein man hat zu beachten, dass Papyrus nach dem Bericht unzweifelhaft eine Rangstellung in der Kirche eingenommen hat. Sogar der Pöbel weiss, dass er als ein Vater verehrt wird, und er selbst sagt (32): *ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἰδὼν μου τέκνα κατὰ θεόν*. Welch' eine Stellung hat Papyrus bekleidet? Nach dem unzweideutigen Selbstzeugniss kann man an ein Gemeindeamt nicht denken, ja überhaupt nicht an ein Amt. Es bleibt nichts übrig, als anzunehmen, dass Papyrus sich in diesen Worten als wandernden Evangelisten (Apostel) resp. als wandernden oder durch weit verbreitete Schriften wirkenden Propheten bezeichnet hat, wie wir solche aus der Didache und für die Zeit Marc Aurel's auch aus Lucian's Peregrinus Proteus kennen. Nur ein solcher konnte von den „vielen geistlichen Kindern“ sprechen, die er in jeder Provinz und Stadt habe. Ich darf hier auf meine Untersuchungen über die Apostel, Propheten und Lehrer verweisen¹⁾ und dazu auf den 2. Johannesbrief, der ja, mag man über ihn urtheilen wie man will, jedenfalls das Schreiben eines kleinasiatischen apostolischen Lehrers an seine „Kinder“ ist. Nach dem antoninischen Zeitalter hören solche *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, die in mehreren Gemeinden zugleich die Stellung eines geistlichen Vaters erworben haben — ich lasse die räthselhaften pseudoclementinischen Briefe de virg. bei Seite —, auf. Wir haben mithin hier ein starkes Zeugniss für die Zugehörigkeit unseres Schriftstücks zum Zeitalter Marc Aurel's zu erkennen. — Zweitens ist auf die Bezeichnung der Christen als „*ἄγιοι*“ (v. 17) zu verweisen. Sie ist auch ein Merkmal einer alten Zeit. Ich erinnere mich nicht, dass sie nach c. 180 noch häufig wäre. — Drittens, und damit kommen wir zu dem Wichtigsten, ist die Geschichte der Agathonike und die Art, wie sie erzählt wird, der sicherste Be-

1) In der grossen Ausgabe der „Apostellehre“ S. 93—137.

weis, dass unser Martyrium und der Bericht über dasselbe dem Zeitalter Marc Aurel's angehört. Ich habe im Commentar den Abschnitt ausführlich erörtert und darf mich daher hier kurz fassen. Folgende Punkte sind hervorzuheben: 1) die Vision des Karpus auf dem Scheiterhaufen (v. 39): *εἶδον τὴν δόξαν κυρίου*, 2) die Ansteckungskraft dieser Vision: ein bei dem Scheiterhaufen stehendes christliches Weib, Agathonike, Mutter eines unmündigen Sohnes, sieht sie auch, 3) sie beschreibt die Vision als eine herrliche Mahlzeit, die ihr bereitet ist, 4) sie sieht zugleich in der Vision einen speciellen Ruf an sich, das Leben preiszugeben und im Feuer zu Gott aufzusteigen, 5) sie führt diesen Entschluss sofort, trotz der Abmahnungen der umstehenden Menge — nicht der Christen — aus¹⁾, 6) der Berichtsteller missbilligt das nicht, sondern billigt es und zählt die Agathonike zu den vollendeten Märtyrern (v. 47: *καὶ οὕτως ἀπέδωκεν τὸ πνεῦμα καὶ ἐτελειώθη σὺν τοῖς ἁγίοις*). Alles dies ist einerseits so eigenartig und stimmt andererseits so vortrefflich zu den Nachrichten, die wir über kleinasiatischen Märtyrerfanatismus z. B. im Martyrium Polykarp's besitzen (dort wird er aber gemissbilligt), dass man nicht zweifelhaft sein kann, hier einen kostbaren Bericht aus der Zeit Marc Aurel's zu besitzen, der sowohl auf die montanistischen Dispositionen in Kleinasien als auf Dichtung und Wahrheit in Lucian's „Peregrinus Proteus“ ein helles Licht wirft.

Auf die montanistischen Dispositionen — aber sind nicht vielleicht Karpus, Papylus und Agathonike wirklich Montanisten gewesen? Eine Stelle in dem Bericht kann dafür angeführt werden. Papylus sagt, er sei Bürger der Stadt Thyatira (v. 27) und sei von Jugend auf Christ (v. 34). Thyatira ist in der ältesten Geschichte des Christenthums nicht nur aus Apoc. Joh. 2. 18 ff. bekannt, wo sie nach Pergamus erwähnt wird. Wir wissen von ihr auch aus Epiph., h. 51, 33. Die chronologischen Angaben dort habe ich DGesch. I. Bd. 2. Aufl. S. 617 zu erklären versucht²⁾:

1) Dass die Betheiligung des Richters dabei undeutlich ist und die Ausrufe der Umstehenden (v. 45) nicht recht passen, darauf ist im Commentar hingewiesen. Aber das Undeutliche hier bedroht die Deutlichkeit des sonst Berichteten nicht.

2) S. jedoch auch Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 109 ff. und Bonwetsch, Montanismus S. 145.

soviel ist zweifellos, dass die Aloger, die Gegner der Montanisten und der johanneischen Schriften, behauptet haben, in Thyatira existire zu ihrer Zeit (c. 170 ff.) überhaupt keine katholische Gemeinde, sondern nur eine montanistische resp. häretische. An der Wahrheit dieser Behauptung kann nicht gezweifelt werden, und ist m. W. auch nicht gezweifelt worden. Also stammte Papyrus aus einer Stadt, in der im Zeitalter Marc Aurel's der Montanismus ganz und gar die Oberhand gewonnen hatte. So wichtig das ist, so trage ich doch Bedenken, Papyrus als einen Montanisten zu bezeichnen; denn 1) nennt er sich nur einen Bürger der Stadt Thyatira, 2) ist er von Jugend auf Christ gewesen, hat also sein Christenthum zu einer Zeit empfangen, wo es Montanismus überhaupt noch nicht gegeben hat, 3) ist er höchst wahrscheinlich wandernder Evangelist resp. Prophet gewesen; das ihm eigenthümliche Christenthum kann daher nicht einfach aus seinem Bürgerrecht in Thyatira bestimmt werden.

Aber wie dem auch sein mag — dass wir es hier mit Christen zu thun haben, welche die Dispositionen zeigen, aus denen der Montanismus hervorgegangen ist und die seine Verbreitung erklären, ist unleugbar: Pergamus, Thyatira, Agathonike, der „Vater“ Papyrus, der intensive Gebrauch des Johannesevangeliums in den Reden des Karpus ¹⁾, die Visionen, das herrliche Frühstück, das selbstgewählte Martyrium, der beifällige Bericht des Erzählers — das alles stimmt trefflich zusammen und giebt ein einheitliches Bild von einer Wirklichkeit, die wir nur in der Zeit Marc Aurel's und dort ohne Schwierigkeit in der Zeit der Mitregierung des Lucius Verus wiederfinden können. Der Berichterstatter aber verräth deutlich genug, dass er selbst in diese Zeit gehört. Er mag gleich nach dem Martyrium oder einige Jahre später geschrieben haben — jedenfalls ist sein Referat so „echt“, wie es ein solches, wenn es nicht Protocoll ist, nur sein kann ²⁾; als Parallele vgl. die Praef. der Act. Perpet. et Felic.

1) Über Montanismus und Joh.-Ev. s. meine Dogmengeschichte Bd. I, Buch II Cap. 3.

2) Die in v. 47 eingeklammerten Worte halte ich für einen späteren Zusatz; sie sind conventionell und finden sich in nicht wenigen Martyrien fast gleichlautend wieder. Der Zusatz mag aber alt sein und aus der Zeit stammen, wo man das Martyrium an dem Festtag der Heiligen vorzulesen begann.

Dass unsere Acten diejenigen sind, welche Eusebius in Händen gehabt hat, bedarf nun wohl keiner weiteren Beweisführung mehr. Sie stammen aus der Zeit Marc Aurel's; dorthin hat aber Eusebius auf Grund seiner Lectüre das Martyrium der drei Genossen versetzt. Diese sind in dem Schriftstück nicht als Kleriker bezeichnet; auch Eusebius hat sie erwähnt, ohne ihnen einen Titel zu geben. Karpus legt in dem Schriftstück eine ganze Reihe von Bekenntnissen ab: Eusebius spricht von sehr vielen und herrlichen Bekenntnissen. Endlich — Eusebius hat das Schriftstück eben nur erwähnt, nicht ausgeschrieben und höchst wahrscheinlich (s. das Eingangs Bemerkte) auch nicht in seine grosse Sammlung von Martyrien aufgenommen. Wir finden das ganz in der Ordnung; denn schon die Frühstücksvision war nicht in seinem Sinne und der selbstgewählte Tod der Agathonike musste ihm vollends höchst anstössig sein.

Eine christliche Urkunde ist uns also in dem Cod. Gr. Par. Nr. 146S wieder geschenkt, die Eusebius gelesen hat und die wir bisher für verloren halten mussten. Sie wirft auf das kleinasiatische Christenthum im Zeitalter Marc Aurel's ein helles Licht (dogmengeschichtlich ist die Verbindung von Apologischem, Johanneischem und Realistisch-Chiliasmischem in den Reden des Karpus besonders wichtig) und beleuchtet zugleich eine Stufe in der Geschichte des sich bildenden NTlichen Kanons.

Es erübrigt noch, einen Blick auf die vulgäre Recension der Acten des Karpus, Papyrus und der Agathonike zu werfen. Das Wichtigste ist, dass sie das Martyrium der Drei in die Zeit des Decius versetzen, den sie sogar direct eingreifen lassen. Wir haben hier also einen unumstösslichen Beleg dafür, dass man Martyrien aus dem 2. in das 3. Jahrhundert, resp. aus der Zeit Marc Aurel's in die Zeit des Decius geschoben hat. Wann und warum das geschehen ist, mag auf sich beruhen — erinnert sei an die Beurtheilung der Lage der Christen im 2. Jahrhundert, wie wir sie bei Tertullian und noch mehr bei Origenes finden —; die Thatsache selbst ist bedeutsam, weil es bei mehr als einem Martyrium noch controvers ist, ob es in die Zeit des M. Aurel oder des Decius gehört.

Unzweifelhaft ist in der vulgären Recension — man darf

sie deshalb, weil schon im 4. Jahrhundert Karpus als Bischof, Papyrus als Diakon bezeichnet ist, doch nicht so früh ansetzen; sie ist viel jünger und gehört dem Metaphrasten an — die ursprüngliche Relation benutzt; aber sie ist so übermalt, dass man die Benutzung eben nur wahrzunehmen vermag. Die vulgäre Recension ist etwa vier- bis fünfmal so umfangreich wie die echte und beruht fast vollständig auf freier Erfindung. Karpus und Papyrus sind als Bischof und Diakon von Thyatira bezeichnet, der Letztere zugleich als Arzt. Sie werden dem Decius als gefährliche Christen denunciirt. Dieser sendet einen Specialrichter, den grausamen und fuchsischen Valerius, nach Asien. An drei Orten, Thyatira, Sardes und Pergamum finden Verhöre mit den Beklagten statt. Dazwischen liegen „Lauffoltern“; sie müssen den Weg zwischen je zwei Städten, an Pferde angebunden oder hinter einem Wagen laufend, im Eilmarsch zurücklegen. An Foltern wird Alles aufgewendet, was es giebt; auch alle Todesarten (Steinigung, Bestien, Kalkgrube, brennender Ofen u. s. w.) werden versucht; aber die Heiligen bleiben unversehrt, so dass sich der Richter entschliessen muss, sie köpfen zu lassen. Eingeschoben ist das Martyrium eines ihrer Diener, des Agathodorus, welches sie abschrecken soll, ferner ein Erdbeben, welches die Götzenbilder zertrümmert, u. s. w. Das Alles ist erfunden; aber an folgenden Punkten tritt die alte Vorlage doch hervor: 1) der Richter sucht die Angeklagten immer wieder durch Zureden zu bewegen, 2) die Angeklagten sind von Jugend auf Christen, 3) Papyrus wird ausdrücklich als Kind angesehener Eltern in Thyatira bezeichnet, 4) mit einem allgemeinen Opfergebot in Thyatira beginnt der Process (vielleicht Missverständniss von v. 4), 5) die Reden des Karpus zeigen Reminiscenzen an die Reden in der ursprünglichen Relation: der Satz, dass Gott zeitlos sei, aber der Schöpfer und Herr der Zeiten, findet sich dort und hier (vgl. c. 1 mit v. 16) und ebenso, dass die heidnischen Götter aus todtm Stoff stammen und Werke von Menschenhänden sind (vgl. c. 1. 3 mit v. 12. 15), weiter 6) die „Lauffoltern“ mögen aus v. 36 der echten Recension (*καὶ κατερχόμενοι ἔσπευδον οἱ ἀμώτεροι ἐπὶ τὸ ἀμυθίατρον*) entstanden sein, 7) endlich — und das ist das Wichtigste — der Metaphrast hat die Geschichte der Agathonike weder fortzulassen, noch durchgreifend zu bearbeiten, noch so beizubehalten gewagt, wie sie

die ursprüngliche Recension bot. Die Folge davon ist, dass er mit wenigen Worten über sie hinweggegangen ist und er, der sonst so Redselige, hier kürzer ist als der echte Bericht. Alles, was sich über Agathonike findet, ist Folgendes: Karpus und Papylus werden in einen feurigen Ofen geworfen, der aber sofort zu brennen aufhört. „Tunc autem venerabilis Agathonica [sie war bisher noch gar nicht im Bericht genannt], sancti martyris, divini inquam Papyli, vere germana soror, cum ipsis ingressa in ignem est, certaminum aut potius coronarum futura particeps. Cum autem illos rursum excepisset carcer, rursum hymnis et orationibus ad deum faciendis vacare inceperunt.“ Nun werden sie zum Richtplatz geführt, um mit dem Schwert hingerichtet zu werden: „ne tunc quidem deserente eos sancta Agathonica“. Das ist Alles. Diese Kürze ist ebenso beredt wie das Schweigen des Eusebius. Der Berichterstatter war augenscheinlich in Verlegenheit, obgleich er in einer Zeit schrieb, in der man die Handlungsweise alter Heroen — als solche galten die Christen der drei ersten Jahrhunderte — nicht nach dem Massstab der gemeinen Moral beurtheilte.

So gänzlich werthlos der Bericht des Metaphrasten ist, so bezeugt er doch die alte Vorlage: aber er belehrt zugleich darüber, dass es unmöglich ist, aus diesen Berichten der späten byzantinischen Zeit die alten Vorlagen durch eine innere Kritik zu ermitteln.

Im Martyrium citirte Schriftstelle.

Joh. 4. 23 v. 7

Im Martyrium benutzte Schriftstellen.

Mt. 10, 28	v. 7	Joh. 8, 44	v. 17
Mt. 22, 4	v. 42	Joh. 8, 56	v. 39
Lc. 14, 15	v. 42	Joh. 13, 8	v. 41
Joh. 1. 1	v. 7	I Joh. 3. 2	v. 7

Im Commentar citirte Schriftstellen.

Gen. 3, 1 f.	v. 19	Philipp. 2, 23	v. 40
Buch Hiob	v. 19	Philipp. 2, 27	v. 44
Mt. 10, 37	v. 44	I Tim. 4, 1	v. 5
Mt. 15, 25	v. 46	II Tim. 4, 13	Inser.
Mt. 17, 15	v. 43	Hebr. 3, 1	v. 42
Mt. 26, 50	v. 44	Hebr. 7, 3	v. 7
Lc. 13, 32	v. 47	Hebr. 11, 40	v. 47
Joh. 17, 22	v. 7	Hebr. 12, 2	v. 40
Joh. 19, 30	v. 37, 47	Hebr. 12, 23	v. 47
Aet. 7, 55	v. 39	I Petr. 1, 20	v. 5
Aet. 20, 35	v. 7	I Petr. 2, 23	v. 40
Rom. 9, 1	v. 32	II Petr. 2, 18	v. 7
Rom. 10, 19	v. 8	I Joh. 3, 8	v. 5, 17
Rom. 11, 11. 14	v. 8	I Joh. 4, 6	v. 5
I Cor. 1, 23	v. 9	III Joh. 10	v. 21
I Cor. 4, 15. 17	v. 30	Jacob. 2, 7	v. 3
I Cor. 8, 4	v. 12	Jud. 6	v. 8, 17
I Cor. 10, 22	v. 8	Apoc. 2, 12f.	v. 1, 8
I Cor. 12, 2	v. 12	Apoc. 2, 18f.	v. 27
Gal. 4, 19	v. 30	Apoc. 12, 9	v. 5
Eph. 6, 12	v. 8	Apoc. 12, 12	v. 17
Col. 1, 12.	v. 41	Apoc. 20, 10	v. 5
Col. 1, 13	v. 5		

Patrum apostolicorum opera

Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt, commentario exegetico et historico illustraverunt, apparatu critico, versione latina passim correcta, prolegomenis, indicibus instruxerunt

Oscar de Gebhardt Adolphus Harnack Theodorus Zahn.

Editio post Dresselianam alteram tertia.

1876—78. 3 Bände in 4 Abtheilungen. 16 M.

Fasciculi I. partis I. Editio secunda.

Clementi Romani epistulae

Textum ad fidem codicum et Alexandrini et Constantinopolitani nuper inventi recensuerunt et illustraverunt

Oscar de Gebhardt et Adolphus Harnack.

1876. 238 S. 4 M. 50.

Fasciculi I. partis II. Editio secunda.

Barnabae epistulae

graece et latine, recensuerunt atque illustraverunt, Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Irenaeo servatas, vetus ecclesiae romanae symbolum, epistolam ad Diognetum adjecerunt

Oscar de Gebhardt et Adolphus Harnack.

1878. 272 S. 5 M.

Fasciculus II.

Ignatii et Polycarpi epistulae

martyria fragmenta, recensuit et illustravit

Theodorus Zahn.

1876. 464 Seiten. 8 M.

Fasciculus III.

Hermae pastor

graece addita versione latina recentiore e codice Palatino recensuerunt et illustraverunt

Oscar de Gebhardt et Adolphus Harnack.

1877. 372 S. 7 M.

Patrum apostolicorum opera

Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt

Oscar de Gebhardt, Adolphus Harnack, Theodorus Zahn.

Editio minor. 1877. VII u. 219 S. 3 M.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE.

Ad antiquissimos testes denuo recensuit
apparatum criticum omni studio perfectum apposuit
commentationem isagogicam praetexit
Constantinus Tischendorf.

Editio octava critica maior.

Vol. I. et II. 1869. 1872. 2012 S. 38 M.

Volumen III. Prolegomena

scripsit Casparus Renatus Gregory, additis curis † Ezrae Abbot.

Pars prior. 1854. (IV, 440 p. S.) 10 M.

Das letzte Heft des zweiten Bandes dieser Ausgabe erschien am Ende des Jahres 1872 kurz vor der Erkrankung des Verfassers. Da keine Vorarbeiten sich unter den Papieren Tischendorf's befanden, so sah sich Herr Dr. Gregory, welcher die Bearbeitung der Prolegomena im Jahre 1876 übernommen hatte, genöthigt, dieselben ganz unabhängig auszuführen; nur wenige Seiten konnten aus den Prolegomenis zu der editio septima entnommen werden.

Herr Professor Ezra Abbot, der auf diesem Gebiete eine Autorität war, hatte die Güte, den Herrn Herausgeber mit Rath und That zu unterstützen.

Die zweite Hälfte mit den Minuskeln, den Versionen und den kirchlichen Schriftstellern ist bereits längst zum grössten Theil fertig geschrieben, und wird im Laufe des nächsten Jahres erscheinen.

Die Prolegomena zur Editio minor können erst nach der Vollendung der zweiten Hälfte erscheinen.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE.

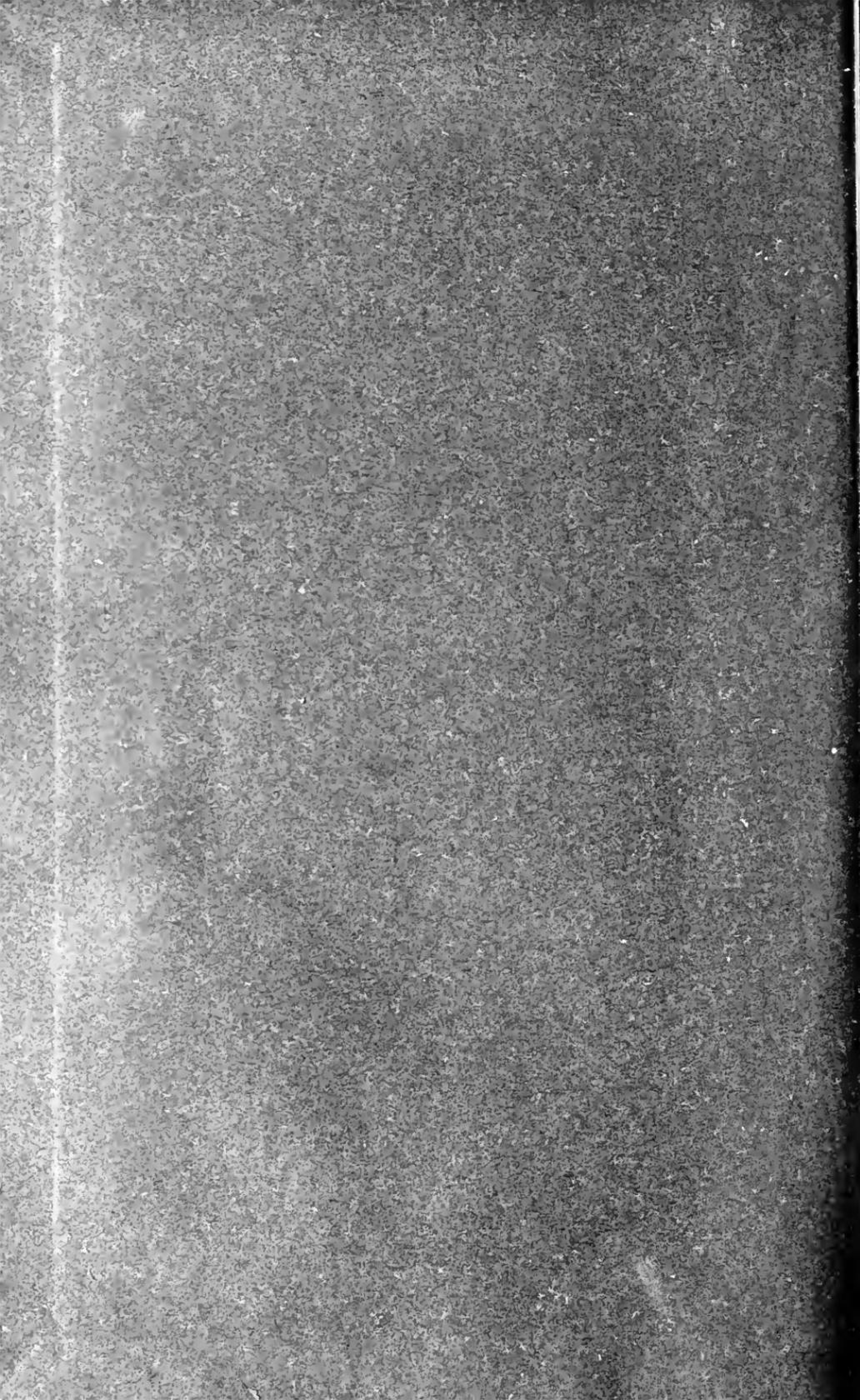
Ad antiquissimos testes denuo recensuit
delectuque critico ac prolegomenis instruxit

Constant. Tischendorf.

Editio critica minor ex VIII. maiore desumpta.

1877. 1060 S. gebunden 10 M. 80.

Um den Anforderungen der älteren Studenten und der angehenden Pfarrer entgegenzukommen, hat Tischendorf sich entschlossen, wie bei der siebenten, so auch bei der achten Auflage, denselben Text in einem kleineren Format wiederzugeben. Diese editio minor bietet dann auch demgemäss einen Auszug aus dem kritischen Apparat der grösseren Ausgabe. Die ausführlichen Citate aus den kirchlichen Schriftstellern fallen weg. Doch werden die Versionen so wie zum Theile die Minuskeln berücksichtigt. Die hauptsächlichsten Lesarten der Unzialhandschriften werden aber, und das ist das Wichtigste, ziemlich ausführlich mitgetheilt. Es ist auch erfreulich zu sehen, dass diese Ausgabe lobende Anerkennung gefunden hat, nicht nur in Deutschland, sondern auch in England und Amerika. Die Prolegomena werden ebenfalls einen der Natur der Ausgabe entsprechenden Auszug aus den grösseren enthalten und sofort nach Vollendung derjenigen zur editio major erscheinen.



VOL. 3
(1888)

THE INSTITUTE OF SOCIAL STUDIES
GRAND CENTRAL STATION, TORONTO
TORONTO - CANADA

VOL 3

(1888)

