



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

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

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

Usage guidelines

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

We also ask that you:

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

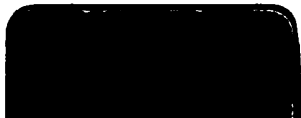
About Google Book Search

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





600107598-





Ueber den
Ursprung des Episcopats
in der
christlichen Kirche.

Prüfung der neuesten von Hrn. Dr. Rothe
aufgestellten Ansicht.

Von

Dr. Ferdinand Christian Baur,
ordentlichem Professor der evangel. Theologie an der
Universität in Tübingen.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.

1838.

110. i. 37.



V o r w o r t.

Das Werk des Hrn. D. Kothe, dessen Beurtheilung diese Schrift gewidmet ist, war für mich, da dasselbe einen Gegenstand betrifft, mit welchem ich mich schon vielfach beschäftigt habe, eine Erscheinung von so hohem Interesse, daß ich mich, sobald ich es näher kennen gelernt hatte, zu einer Recension desselben entschloß. Da ich jedoch bald sah, daß eine dem Inhalt und Umfang entsprechende Beurtheilung des Werkes mehr Raum erfordere, als eine recensirende Zeitschrift gewähren könnte, so hielt ich es für zweckmäßig, den philosophischen und historischen Theil zu trennen, den philosophischen in einer Recension zu beurtheilen, welche bereits in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik im Aprilheft dieses Jahrg. No. 52. f. erschienen ist, den historischen in der hiesigen Zeitschrift für Theologie zum Gegenstand einer besondern Untersuchung zu machen. Eine näher ins Einzelne eingehende, auf einer genauern Erforschung der Quellen beruhende Behandlung schien mir hier ganz an ihrem Orte zu seyn, da das Werk des Hrn. D. Kothe in seinem historischen Theil einen sehr eigenthümlichen Weg geht, und auf demselben Resultate zu Tage fördert, welche, je schein-

barer sie auf der einen und je unhaltbarer sie auf der andern Seite sind, um so mehr auch mit der Gefahr bedrohen, daß durch sie über einen so wichtigen Gegenstand der Geschichte der christlichen Kirche aufs neue schiefe und unrichtige Ansichten in allgemeineren Umlauf gesetzt werden. Eine Arbeit, wie die meinige, kann daher neben den schon erschienenen, mehr nur auf das Allgemeine sich beschränken und gerade die Hauptmängel des historischen Theils unberücksichtigt lassenden Beurtheilungen nicht überflüssig seyn. Aus diesem Grunde sowohl als auch mit Rücksicht darauf, daß diese Abhandlung an frühere Untersuchungen, namentlich meine Schrift über die Pastoralbriefe, sich anschließt, wollte ich sie neben ihrer nächsten Bestimmung für die hiesige Zeitschrift für Theologie, in welcher sie das dritte Heft des laufenden Jahrgangs einnimmt, auch besonders erscheinen lassen.

Das Werk des Hrn. D. Kothe hat kurze Zeit nach seiner Erscheinung da und dort eine mehr als gewöhnliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen, und zwar nahm man, was bemerkenswerth ist, nicht sowohl an seiner so auffallend katholisirenden Tendenz, als vielmehr nur an der Kühnheit und Entschiedenheit, mit welcher es die Kirche dem Staat schlechthin untergeordnet wissen will, Anstoß. Die evangelische Kirchenzeitung hat aus diesem Grunde sogar, nach der schon stehend gewordenen Gewohnheit, den neuen Jahrgang mit einem besonders kräftigen Verdammungsurtheil über die jedesmalige Hauptketzerei zu eröffnen (worin dieselbe die betannte päpstliche Sitte in Betreff der Bulle

in coena Domini sich zum Muster genommen zu haben scheint), das Werk des Hrn. D. Kothe zum Gegenstand des neuesten Vorworts gemacht, und zwar versichert die Redaction, noch nie so entschieden über ihre Wahl gewesen zu seyn, als gerade diesmal, da sich in dem Werke des Hrn. D. Kothe die antikirchliche Tendenz der Zeit so gesteigert und in sich vollendet kund gegeben habe, daß es zu der Kirche in demselben Verhältniß stehe, in dem das Leben Jesu von Strauß zum Christenthum. Man dürfe nicht glauben, es sey darum minder bedeutend, oder wenigstens minder gefährlich, weil die Ansicht des Hrn. D. Kothe (mit dem sich übrigens der Herausgeber der evang. Kirchenzeitung, bei allem Schmerz über seine sehr große Verirrung, fortwährend innerlich verbunden fühlt) zu sehr noch ein christlich enthusiastisches Element habe, als daß er auf die Masse einwirken könnte, während Strauß, der in neuester Zeit *) die schwachen Elemente einer höhern Richtung, die früher noch in ihm waren, ganz ausgeschieden zu haben scheint, nichts biete, was über dem Standpunkte der Gemeinheit hinausläge. Näher betrachtet gewinne

*) Diese neueste Zeit kann sich nur auf das dritte Heft der Strauß'schen Streitschriften beziehen, in welchem Strauß sich sogar erlaubt hat, sich an dem Heiligthum der evangelischen Kirchenzeitung zu vergreifen, und die Blößen desselben etwas gar zu unanständig und unsäuberlich aufzudecken, was unstreitig eine große Gemeinheit ist. Aus derselben neuesten Zeit muß sich auch datiren, daß der Pöbel jetzt mehr und mehr das einzige Publikum von Strauß wird. Da der Pöbel, auch der kirchliche, überall ein sehr großes Publikum ist, so wird hieraus leicht begreiflich, warum schon jetzt wieder eine neue Ausgabe des Strauß'schen Buchs, die dritte, nöthig wurde.

die Sache eine andere Gestalt. Selbst der Pöbel gehe bei Hrn. D. Rothe nicht leer aus, da sich jene christlich enthußastischen Elemente füglich aussondern lassen. Und dann, setzt die evangelische Kirchenzeitung mit einem Hohne gegen diese Pöbelseelen, die doch auch Menschenseelen sind, hinzu, welcher für jeden, der dabei an 1. Tim. 2, 4. 5. denkt, einen weit frecheren Angriff auf den apostolischen Ursprung der Pastoralbriefe enthält, als alles, was je dagegen geschrieben worden ist, was denn an dem Pöbel, der schon jezt mehr und mehr das einzige Publikum von Strauß werde, gewonnen und verloren sey? Alles dieß und anderes, was in demselben Tone folgt, ist die längst bekannte Weise dieser sogenannten evangelischen Kirchenzeitung. Aber freilich waren dießmal auch noch ganz besondere Motive dazu vorhanden. Wer die Tendenz dieser evangelischen Kirchenzeitung kenne, kann sich leicht vorstellen, wie ungelegen derselben die neue Empfehlung und Begründung einer Theorie in den Weg kommen muß, die einen so radicalen Gegensatz gegen die alten Ansprüche eines selbstständigen äußern Kirchenregiments bildet. Zudem scheinen sich dießmal unter die erusten Gedanken und Erwägungen, mit welchen der evangelische Kirchenfürst an jedem Jahresmorgen das Wohl und Wehe der gesammten christlichen Kirche in seinem weiten Herzen bewegt, auch düstere Sympathien mit einem bekannten unglücklichen Ereigniß in der lieben Schwesterkirche gemischt zu haben. Wenn das am grünen Holz geschieht, was will am dürren werden! Findet eine Kirche, die doch von einer ganz andern Basis aus und mit ganz

andern Mitteln dem Staat die Stirne bieten kann, et-
nen so entschiedenen, zu so schlimmen Folgen führenden
Widerstand, welche Mühe muß es kosten, inmitten der
evangelischen Kirche, mit weit unzulänglichern Kräf-
ten und mit einem Material, das für einen solchen
Zweck längst morsch und wurmstichig geworden ist, den
Stuhl Moysis und Petri in der Nähe des Throns auf-
zuschlagen! Kein Wunder daher, daß aufs neue gegen
die Hegel'sche Philosophie, als die schlechteste Lehre,
die es je gegeben habe, und gegen alle Anhänger dieser
Schule, mit alleiniger Ausnahme von Männern, wel-
che, wie Hr. G ö s c h e l, natürlich nie gemeint sind, und
bei welchen „die wissenschaftliche Differenz“, wie aus-
drücklich erklärt wird, „nicht als hemmendes Moment
zu überwinden ist, um sich mit ihnen innigst verbunden
zu fühlen“ *), feurige Anatheme geschleudert, und aus
der Kustkammer der alten lutherischen Dogmatiker die
für einen solchen Gebrauch stets bereit liegenden, keine
große geistige Anstrengung erfordernden, Waffen herbeige-
holt werden, um gegen den neuen Feind Sturm zu laufen,

*) „Es versteht sich von selbst, daß wir zu dieser (der Hegel'schen
Schule) diejenigen nicht rechnen, die“ u. s. w. sagt auch hier
diese ohne Ansehen der Person und menschliche Rücksichten rich-
tende evangelische Kirchenzeitung. Warum versteht es sich denn
aber so von selbst, daß die Hegel'sche Philosophie, wenn sie doch
eine durch und durch so verwerfliche Lehre ist, daß sie nur
die Quelle der schlimmsten Kezereien seyn kann, allein bei Män-
nern, wie Hr. G ö s c h e l, überhaupt bei denen, mit welchen „wir
uns innigst verbunden fühlen“, ihre Wolfsnatur ablegt und
eine Lammnatur annimmt? Das Vermittelnde könnte nur
das Schaafsfleisch seyn, das freilich leicht über die wissenschaft-
liche Differenzen hinwegsehen läßt!

mit den Waffen derselben Dogmatiker, deren Grundsätze man doch wieder, so lange man in der Unions-
sache mit dem Staat noch Hand in Hand zu gehen für
gut findet, mit schändlicher Inkonsequenz verläugnet. Selbst
der brüderliche Tholuck'sche Anzeiger, welcher „das
anstößige Werk“ gleichfalls sehr wichtig nahm und einer
doppelten Beurtheilung unterwarf (Jahrg. 1838. No.
7. f. u. Nr. 25. f.), konnte sich nicht enthalten, sich
mißbilligend über die Art zu äußern, wie Hr. D. Rothe
mit den destructiven philosophischen Theologen in Pa-
rallele gestellt worden sey, als sey nämlich von ihm in
derselben Weise der Kirche Jesu Christi der letzte Tag
verkündigt worden, wie durch D. Wätke dem Glauben
an das alte Test. und durch D. Strauß dem Glauben
an das Neue Test., welche Darstellung der Sache auf
einer gänzlichen Verkennung der Tendenz des Hrn. D.
Rothe beruhe. Dieß hält übrigens auch den litera-
rischen Anzeiger nicht ab, die Stellung des Hrn. D.
Rothe für eine falsche und verderbliche zu erklären,
wofür er um so mehr an dem „wohlthuenden Ein-
druck“ sich erquicket, „hier einem Historiker zu begegnen,
welcher der alles mißhandelnden Hyperkritik unserer Tage
mit den Waffen der Wissenschaft kühn entgegentrete,
der sich nicht scheue, biblische Schriften, die aus Be-
fangenheit in Vorurtheilen als unächt angegriffen wor-
den seyen, ja auch patristische Dokumente, die, wie
er nachweise, aus ähnlichen Gründen verworfen zu wer-
den pflegen, mit aller Macht wieder zu Ehren bringen
zu wollen. Er zeige damit faktisch, daß dieß eine falsche
Spekulation sey, für welche alles historisch-christliche

nur in so weit Werth habe, als es ihr Nahrung darbiete, ihre Verneinungssucht daran zu befriedigen.“ (Nr. 26. S. 203.). Das bleibt freilich immer auf diesem Standpunkt die Hauptsache, nicht bloß biblische Schriften, wie die von mir aus bloßer Befangenheit in Vorurtheilen angegriffenen Pastoralbriefe, sondern auch patristische Dokumente, wie die Ignatianischen Briefe, diese unschätzbare Urkunde über den apostolischen Ursprung der hierarchischen Gewalt, die nur gleiche Befangenheit in Vorurtheilen verwerfen kann, um keinen Preis fallen zu lassen! Mit dem wohlbekannten schönen Wahlspruch: Teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est! kann man ja getrost allen Fortschritten der Wissenschaft sich entgegenstellen, und alle Anmaßungen und Vorurtheile des Katholicismus in Schutz nehmen!

Ich hätte hier Gelegenheit, auch noch über einige Artikel, die in der neuern Zeit in der evangelischen Kirchenzeitung gegen meine Person und meine Schriften erschienen sind *), mich weiter zu erklären. Ich un-

*) Ich meine den Aufsatz Jahrg. 1836. Dtt. Nro. 81. f. S. 641. f.: „Die Kritik des Hrn. D. Baur im Verhältniß zur Wissenschaft und zum Glauben“, und den ebenso unwahren als heimtückischen Artikel Jahrg. 1837. Mai Nro. 38. S. 308. f.: „Lesefrüchte. Der Gnosticismus des Hrn. D. Baur.“ Gar zu lächerlich ist, wie der Herausgeber in der dem zuerst genannten Aufsatz (der Antwort auf meine abgönthigte Erklärung) S. 641. beigegebenen Anmerkung, indem doch gerade in derselben anerkannt wird, daß das berüchtigte Vorwort zum Jahrg. 1836. aus der Feder des Herausgebers selbst gestossen ist, und der mich betreffende Aufsatz, „die Zukunft unserer Theologie“ 1836. Mai. Nro. 36., welchen ich mit gutem Grunde als einen bloßen Nach-

terlasse es, da ich dieses ganze Verfahren der evangelischen Kirchenzeitung nur als ein in wissenschaftlicher Hinsicht völlig unerhebliches und gehaltloses, und in sittlicher höchst unedles und unwürdiges betrachten kann. Es ist mir völlig gleichgültig, was auch ferner die evangelische Kirchenzeitung über und gegen mich schreiben mag. Das neuestens an Hrn. D. Kothe gegebene Beispiel kann wohl nicht dazu beitragen, die Achtung vor dieser Zeitung in den Augen der gebildeten und nicht bloß evangelisch sich nennenden, sondern auch evangelisch gesinnten Theologen zu erhöhen. Solche Beispiele zeigen nur um so klarer die Tendenz dieser sogenannten evangelischen Partei. Man nehme diesen geistlos slavischen Nachbeter der lutherischen Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts, die mit dem todten Buchstaben dieser Theologen auch ihren Geist zu haben glauben, ihr Nichten und Verdammen, das Element ihrer Existenz, was wird ihnen noch übrig bleiben, um sich auch nur als Partei zu behaupten, geschweige denn, sich als die erste Macht der evangelischen Kirche, ja als die evangelische Kirche selbst geltend zu machen!

trag zu jenem Vorwort behandelte, in jedem Falle auf seine Verantwortung zu stehen kommt, wie ja derselbe überhaupt wissen wird, daß er für jedes Wort seiner sogenannten evangelischen Kirchenzeitung Rechenschaft zu geben schuldig ist, sich nicht entblödet, um, wie er meint, das Falsche meiner Kritik um so handgreiflicher zu machen, oder vielmehr, um seinem Kezerhaß noch ein neues Gift einzuhauchen, sogar die Worte des jüdischen Pöbels, Matth. 25, 68.: „Weissage, wer es ist, der dich geschlagen“, zu den seinigen zu machen. In welchen aberwitzigen Absurditäten man doch durch eine Richtung kommen kann, die im besten Falle die des religiösen Fanatismus ist!

Dem Hrn. D. Rothe bezeuge ich noch meinen aufrichtigen Dank für die vielfache Belehrung, die ich theils unmittelbar aus seinem Werk, theils aus Veranlassung desselben gewonnen habe, und bitte denselben, meine Kritik, wenn sie auch vielleicht im Ausdruck da und dort etwas zu schneidend erscheinen sollte, als nur der Sache, nicht der Person geltend anzusehen, indem ich mir wenigstens bewußt bin, mich keiner andern Freiheit bedient zu haben, als derselben, deren sich Hr. D. Rothe selbst gegen meine Schriften bedient hat.

Edlingen, den 5. Jun. 1838.

I n h a l t.

	Seite
Das Werk des Hrn. D. Rothé	1— 3
Die Hauptmomente der in demselben aufgestellten Ansicht	3— 9
Der Ursprung des Episcopats bedingt durch den Ursprung	
der ersten christlichen Häresen	9— 14
Die Häretiker der Pastoralbriefe (Widerlegung der Ansicht	
des Hrn. Mich. Baumgarten)	14— 24
Ihr gnostisches Element	14— 28
Sie sind nicht Kabbalisten, sondern Gnostiker	18— 33
Die Irrlehrer des Colosserbriefs	35— 37
Die Zerstörung Jerusalems als Moment zur Einführung	
des Episcopats	37— 39
Die vier Hauptargumente des Hrn. D. Rothé	39— 61
Das erste Argument	41— 44
Das zweite	44— 50
Das dritte	51— 53
Das vierte	53— 61
Die kirchliche Verfassungsform in den Briefen des Ignatius	
verschieden von der in dem Briefe des römischen	
Elementes	61— 70
Weitere Auseinandersetzung dieses Unterschieds	70— 73
Die ursprüngliche Identität der <i>ἐκκλησιαστικὴ</i> und <i>προσβαπτιστικὴ</i> ,	
selbst noch bei Irenäus	73— 84
Die ersten Anfänge dieser kirchlichen Verhältnisse	84— 89
Die gewöhnliche Vorstellung vom Ursprung des Episcopats	
verglichen mit der Ansicht des Hrn. D. Rothé	89— 95
Die katholisirende Tendenz des Hrn. D. Rothé	96— 120
als falscher subjectiver Pragmatismus	98— 110
als Inconsequenz	110— 120
in logischer	111— 116
in historischer Beziehung	116— 120
Die ebionitische Kirchenverfassung kein häretisches Gegen-	
bild der katholischen, sondern die ursprüngliche Grund-	
lage derselben	120— 131
Die apostolischen Constitutionen, ihr Ursprung und ihre	
Tendenz	131— 148
Die Ignatianischen Briefe und die Frage über ihre Richtigkeit	148— 185
Unwahrscheinlichkeit des Faktums, das sie voraussetzen	148— 156
Wahrscheinlichkeit einer absichtlichen Erdichtung	156— 167
in Hinsicht der Idee dieser Briefe	156— 159
in Hinsicht der Persönlichkeit des Ignatius, wie sie in	
den Briefen erscheint	159— 167
Äußere Zeugnisse	167— 169
Prüfung eines weitem Arguments des Hrn. D. Rothé	169— 173
Wahrer Ursprung dieser Briefe, ihre Tendenz und Ei-	
genständigkeit	173— 185

Auf dem Ursprung der christlichen Kirche und ihrer Verfassung liegt noch immer ein Dunkel, das bisher selbst mehrere, dieselbe betreffende, Hauptpunkte noch nicht in das erwünschte Licht zu setzen gestattet hat. Sind die neuern Untersuchungen im Allgemeinen über die Resultate der ältern nicht bedeutend hinausgegangen, so sind manche Fragen durch die Zweifel, welche die schärfere Kritik der neuern Zeit über die zur Lösung der Hauptfrage dienenden Quellen theils neu angeregt, theils wenigstens verstärkt hat, nur schwieriger und verwickelter geworden. Schon aus diesem Grunde kann eine neue umfassende Untersuchung eines Gegenstandes von so hohem und allgemeinem Interesse, wie sie Hr. D. Rothe in dem unten genannten Werke *) unternommen hat, für keine überflüssige Arbeit gehalten werden, und wenn auch das vorliegende Werk nach dem Totaleindruck, welchen es auf jeden Leser machen muß, und nach dem eigenen offenen Geständniß des Hrn. Verfassers selbst, von dem Vorwurf einer gewissen Einseitigkeit nicht freigesprochen werden kann, so kann auch dieß dem Verdienstlichen einer mit würdigem Ernst in

*) Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Ein geschichtlicher Versuch von Richard Rothe, Professor der Theologie und zweitem Direktor und Epchorus des k. Prediger-Seminars zu Wittenberg (nunmehr D. und Prof. der Theol. in Heidelberg). Erster Band. Buch I. bis III. nebst einer Beilage über die Echtheit der Ignatianischen Briefe. Wittenberg 1837. S. IX. u. 786.

das Wesen der Sache eindringenden Untersuchung keinen Eintrag thun, da hier mehr als irgendwo der Weg zur Wahrheit nur durch scharf hervortretende Gegensätze hindurchzugehen scheint. Bei einer Frage, welche, wie die über den Ursprung der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, zugleich in den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus so tief eingreift, liegt es in der Natur der Sache, daß die Sphäre, innerhalb welcher sich alle zu ihrer Lösung gemachten Versuche bewegen, in ihrem weitesten Umfang durch den Gegensatz des katholischen und protestantischen Princips bestimmt ist, und je entschiedener eine bestimmte Ansicht durchgeführt wird, um so gewisser dieselbe auch auf die eine oder andere Seite dieses Gegensatzes sich stellen muß. Da es zum Eigenthümlichen des katholischen Standpunkts gehört, den ganzen Organismus, welchen die äußerlich sich gestaltende Kirche im Laufe der Zeit allmählig aus sich entwickelt hat, als eine unmittelbare göttliche oder apostolische Institution anzusehen, so scheint es im Interesse des protestantischen Standpunkts zu liegen, dieser Absichtlichkeit gegenüber, die sich in der Entstehung, oder vielmehr der Stiftung, der christlichen Kirche darlegen soll, um so mehr das Moment der Zufälligkeit geltend zu machen. In je größerem Umfange daher eine, sey es auch von einem protestantischen Schriftsteller, über die Entstehung der christlichen Kirche aufgestellte Ansicht an die Stelle der bloßen Zufälligkeit die Absichtlichkeit setzt, mit desto größerem Recht wird sie als eine von der protestantischen Seite zur katholischen sich hinüberneigende anzusehen seyn. In diesem Falle ist unlängbar der Verfasser des genannten Werkes. Er ist sich selbst der katholisirenden Tendenz desselben wohl bewußt, und hat sogar, laut der Vorrede S. IX., nichts dawider, wenn man etwa sein Buch für den Versuch eines protestantischen Seitenstücks zu Wöhlers „Einheit in der Kirche“ ansehen sollte, einer Schrift, zu der er nie ohne freudige Bewunderung ihrer urkräftig frischen und auch im Ganzen ebenso wahren als tiefen Auffassung des innersten Selbstbewußtseyns der ältesten Kirche zurückkehre. Diese

Sympathie mit einem katholischen Schriftsteller, wie M d h l e r ist, kann, was den historischen Theil des vorliegenden Werkes betrifft, nur auf die zuvor bezeichnete Eigenthümlichkeit desselben bezogen werden. Um so mehr ist es daher auch im Interesse des Protestantismus, die von Hrn. D. Rothe aufgestellte Ansicht, und die Gründe, auf welche sie gestützt worden ist, genauer zu untersuchen.

Eine Ansicht, welcher es hauptsächlich darum zu thun ist, in dem Gegenstand, welchen sie betrifft, einen bestimmten absichtlichen Zusammenhang nachzuweisen, kann nicht näher beurtheilt werden, ehe sie selbst in ihrem wesentlichen Zusammenhang dargelegt ist. Die übersichtliche Zusammenstellung der Hauptmomente der fraglichen Ansicht muß daher das Erste seyn, wovon hier auszugehen ist.

Was Hr. D. Rothe über den Zusammenhang der ersten Christengemeinden mit der Gemeinschaft der jüdischen Theokratie, die Analogie der christlichen Gemeindeverfassung mit der jüdischen Gemeinde- oder Synagogenverfassung und dem demokratischen Charakter derselben, und sodann weiter die Gemeindebeamten der ersten Christengemeinden, sowohl ihren eigenthümlichen Amtscharakter überhaupt, als auch die besondern Gattungen derselben, das Diakonat u. s. w. und die ursprüngliche Identität der *προεβύτεροι* und *ἐπισκοποι* sagt (S. 141—179.), bietet noch nichts Eigenthümliches dar. Auch was Hr. D. Rothe gegen die in meiner kritischen Untersuchung der Pastoralbriefe aufgestellte Ansicht von dem Verhältniß der *προεβύτεροι* und *ἐπισκοποι* eingewendet hat, mag hier noch auf sich beruhen, da die Untersuchung in der Folge von selbst auf diesen Punkt zurückführen wird. Eine nähere Beziehung auf die von Hrn. D. Rothe entwickelte eigenthümliche Ansicht hat erst dasjenige, was (S. 286. f.) über den Antheil des Apostels Paulus an einer vom christlichen Gesichtspunkt ausgehenden radicalen Umbildung des aus dem Judenthum herübergebrachten Begriffs der Theokratie gesagt wird. Durch die Wirksamkeit dieses Apostels, als des Apostels der Heiden, sey zuerst eine selbstständig gestellte christ-

liche Gemeinschaft, welche die jüdische Theokratie nicht zu ihrer geschichtlichen Basis gehabt habe, hervorgewachsen. Aus der innersten Mitte des christlichen Bewußtseyns habe er den Begriff der *ἐκκλησία* herausgegriffen, womit unvermeidlich der weitere Schritt gegeben war, die als thatsächlich zum Bewußtseyn gekommene einheitliche Gemeinschaft der Christen unter einander auch bestimmt und ausdrücklich als eine zugleich äußerliche, in einer äußern Gemeinschaft sich manifestirende und bethätigende, zu denken. Mit dieser Vorstellung war jedoch nicht unmittelbar auch die Existenz der Kirche gegeben, sondern nur das bewußtvolle Streben nach der Verwirklichung derselben. Verwirklicht wurde sie nicht nur durch die Entstehung einzelner Christengemeinden, sondern auch durch das reale Verbundenseyn der sämtlichen einzelnen Gemeinden zu einer äußern Einheit. Dieß setzte aber bestimmte Veranstellungen, oder näher die Anordnung einer ausdrücklich dafür berechneten und fest geregelten äußern Verbindungsform voraus. Eine solche Form einzuführen, war Sache der Apostel, sie wollten sie aber aus Grundsatz erst dann einführen, wann sie diesen Schritt, einer innerlichen und einer äußerlichen Nothigung zufolge, als einen schlechthin nothwendigen wärdethun können. Diese doppelte Bedingung trat vor dem J. 70 nicht ein. Bis zu dieser Epoche hin finden wir also in der Wirklichkeit noch keinen eigentlichen Verband der einzelnen Gemeinden, mithin noch keine christliche Kirche. Nur Surrogate einer allgemeinen Verbindungsform kommen vor, so fern ein äußerer Verbindungspunkt theils in den Aposteln selbst, theils in dem Institut der apostolischen Delegaten gegeben war, dem nothdürftigen Organ, welches das Apostelcollegium in Männern, wie Timotheus, Titus, Silvanus, Marcus, Clemens, Epaphras und andern zum Behuf der wirksamen Bethätigung seiner obersten Leitung der Gesammtheit der christlichen Gemeinden sich anbildete. Seit dem J. 70 aber steigerte sich in den zerstreuten einzelnen Gemeinden, wenigstens in dem Kreise der paulinischen Christen, das Bewußtseyn um ihre innere Zusammengehörigkeit und Einheit

zu immer größerer Klarheit und Kräftigkeit, an sich schon in Folge der fortschreitenden Entfaltung des christlichen Lebens, dann aber auch in Folge der eintretenden äußern Verhältnisse. Die Apostel und apostolischen Delegaten traten der Reihe nach vom Schauplatz ab, die Christenheit war in Parteien zerfallen, mit immer wachsendem Mißtrauen stunden einander die beiden großen Hauptparteien der judaisirenden Christen, oder der Petriener, mit ihrer mehr oder minder schroff ausgesprochenen particularistischen Tendenz, und der Pauliner mit ihrem Universalismus gegenüber. Die judaisirenden Christen in Palästina waren theils im Begriff, völlig in's Judenthum zurückzutreten, theils giengen von ihnen zahlreiche Häresien aus, welche eine völlige Verfälschung und Verkehrung des apostolischen Christenthums besorgen ließen (die schon in den Pastoralbriefen geschilderten, sowohl gnostisirenden als judaistischen Häretiker). Die so gewaltig hereinbrechende Gefahr konnte nur durch die stärkste Anziehung der die einzelnen Theile der christlichen Gemeinschaft verknüpfenden äußern Bande abgewendet werden, welche in demselben Verhältniß an Kraft gewinnen mußten, in welchem, gerade den Häresien gegenüber, in den Petrinern und Paulinern ihr Differentes vor dem Uebergewicht des Identischen zurücktrat. Um das so Vorbereitete zu bewerkstelligen, bedurfte es nur noch einer bestimmten äußern Veranlassung, aber auch diese wurde im J. 70 mit der Zerstörung Jerusalems gegeben, welche mit ungeheurer Gewalt die damaligen Christen treffen und sie ihre ganze geschichtliche Stellung in einem neuen Lichte erblicken lassen mußte. Da mit Einem Schlage den Christengemeinden der gemeinsame Grund und Boden, auf welchem sie erbaut ständen, unter den Füßen eingestürzt war, so mußte es sie von allen Seiten her drängen, sich unter einander auch äußerlich zu einem organischen Gesamtkörper zu vereinigen, und sich zu einer christlichen Kirche aufzubauen. Daß nun aber wirklich in dem Zeitraum vom Jahr 70 bis 100 die Gründung einer christlichen Kirche erfolgte, beweisen die unzweifelhaft ächten Ignatianischen Briefe, welche durchweg,

vom ersten bis zum letzten, das Bild einer förmlich organisirten Kirche vorführen. Die Frage kann daher nur noch seyn: wie die Gründung einer christlichen Kirche erfolgte? oder bestimmter: von wem die Anstalten zur Errichtung einer christlichen Kirche getroffen wurden, und welches diese Anstalten selbst waren?

Hiermit kommt nun Hr. D. Rothe auf den originellsten Theil seiner Untersuchung (S. 351. f.). Die Stiftung einer eigentlichen christlichen Kirche, so läuft die Argumentation des Hrn. D. Rothe weiter fort, kann natürlich nur das unmittelbare Werk der damals noch lebenden Apostel seyn. Nun lebten aber damals, soviel wir wissen, nur noch die drei Apostel, Johannes, Philippus, Andreas, alle drei in Kleinasien, wo damals der eigentliche Heerd der Lebensbewegungen in der christlichen Gemeinschaft war, unter diesen drei Aposteln selbst aber bildete den eigentlichen Mittelpunkt der christlichen Gemeinschaft Johannes, also war es eigentlich Johannes, welcher dem durch die Stiftung der Kirche herbeigeführten neuen Zustand der Christenheit seine Consistenz gab, wie auf der einen Seite in Ansehung der dogmatischen Auffassung des Christenthums (durch die Gründung einer selbstständigen christlichen theologischen Schule), so auf der andern Seite auch in Ansehung der kirchlichen Verfassung. An bestimmten Daten, welche ausdrücklich bezeugen, daß die in diesem Zeitpunkt lebenden Apostel wirklich Veranstellungen zur Organisation einer christlichen Kirche getroffen haben, fehlt es keineswegs gänzlich. Hr. D. Rothe weiß vier solcher Data beizubringen (S. 354 — 392.), sie sind jedoch zu eigenthümlich, als daß hier schon näher von ihnen die Rede seyn könnte. Fragt man aber weiter, welches denn die von den Aposteln ergriffenen Maaßregeln waren, durch welche jetzt wirklich eine eigentliche Kirche und eine eigentliche Kirchenverfassung zur Existenz kam, so ist die Antwort einfach: die Einsetzung des Episcopats. Um dieß näher zu begründen, wird zuerst nachgewiesen, daß die Einführung des Episcopats in den nämlichen Zeitpunkt falle, in welchem wir die Entste-

hung der Kirche setzen müssen, d. i. in die Zeit bald nach dem Jahr 70. Dieser Beweis wird so geführt, daß gezeigt wird, die frühere Identität der *πρεσβύτερος* und *ἐπίσκοπος* habe später nicht mehr stattgefunden, es lasse sich aus den Schriften des römischen Clemens, des Hermas, Polycarp, Irenäus, durchaus kein Datum beibringen, aus welchem sich wirklich ergebe, daß es auch nach dem Zeitpunkt, in welchen die Entstehung der Kirche falle, noch eine Zeit lang keine eigentlich so zu nennenden, von den Presbyteren verschiedenen, Bischöfe gegeben habe. Vielmehr zeigen sich sehr früh nach der angegebenen Epoche schon positive Spuren des Vorhandenseyns des wirklichen Episcopats, wie ja z. B. der Apostel Johannes den Polycarp als Bischof von Smyrna eingesetzt habe. Am Ende des ersten und am Anfange des zweiten Jahrhunderts erscheine der Episcopat noch als ein junges Institut, das sich seine Existenz hin und wieder noch erst durch Kampf sichern müsse, in welcher Beziehung uns ein besonders sprechendes Datum in den Ignatianischen Briefen vorliege, welche mit bestimmt durchscheinender Aengstlichkeit den Episcopat empfehlen, und den Gemeinden auf das allerdringendste die gewissenhafte Unterwerfung unter ihre Bischöfe an's Herz legen. Daß aber die Bischöfe der auf die apostolische folgenden Zeit nicht bloß zufällig die Organe der kirchlichen Einheit für die Christengemeinden bildeten, sondern daß man ein solches Organ zu seyn, als die eigentliche Bestimmung des Episcopats betrachtete, soll zur hellsten Evidenz aus den Ignatianischen Briefen erhellen, welche, wie sehr ausführlich nachgewiesen wird (S. 445—482.), neben der Warnung vor den Häretikern und der Ermahnung zur Einigkeit die dringende Aufforderung zum engsten Anschließen an den Bischof und die mit ihm unzertrennlich verbundenen Presbyteren und Diakonen, zur gewissenhaftesten Unterwerfung unter seine Auctorität, zu ihrem Grundgedanken haben. Endlich glaubt Hr. D. Rothe auch noch darthun zu müssen und zu können, daß schon in dem ursprünglichen Begriff des Episcopats eine Zweckbeziehung auf die Erzielung

der kirchlichen Einheit liege. Auch hiezu wird der Auslauf von den Ignatianischen Briefen genommen, in welchen der Bischof auf der einen Seite als der wahrste Repräsentant der Gemeinde, auf der andern als eine gänzlich von ihr unabhängige Auctorität, als der Stellvertreter und das Organ Gottes und Christi erscheine. Dieß Letztere heiße nichts anders, als der Bischof werde dargestellt als ein Apostel, der Episcopat also als eine wesentliche Fortsetzung des Apostolats, was ja überhaupt die herrschende Vorstellung der alten Kirche gewesen sey. Die Apostel hatten, so entwickelt Hr. D. Rothe weiter, was er unter dieser Fortsetzung des Apostolats versteht, eine doppelte sie characteristisch auszeichnende Prærogative. Sie hatten 1) als die unmittelbaren Schüler des Herrn, und als Inhaber einer in ihrer Art eigenthümlichen Erleuchtung eine normative Auctorität in Hinsicht auf den christlichen Glauben und die christliche Lehre, und 2) waren sie auch im Besiz der höchsten und entscheidenden Auctorität in Beziehung auf die Organisation und Leitung der äußern christlichen Gemeinschaft, in ihrer Totalität sowohl als in ihren einzelnen Theilen. Ist nun von einer Fortpflanzung der eigenthümlichen apostolischen Machtvollkommenheit die Rede, so kann nur an die zweite dieser Prærogativen gedacht werden, dieser mußte schlechterdings ihre Fortdauer gesichert werden. Sollte aber die, die äußere Christengemeinschaft regierende, höchste und souveräne Machtvollkommenheit, die ursprünglich in den Händen der Apostel ruhte, auf eine sichere und bleibende Weise erhalten werden, so durfte sie nicht etwa wieder als eine persönliche etablirt, sondern sie mußte durchaus an ein bestimmtes Amt geknüpft werden. Die verschiedenen, hier in Betracht kommenden, Fragen faßt Hr. D. Rothe zunächst in der Frage auf: wie vielen Individuen sollten die Regierungsfunctionen der Apostel übertragen werden? Da sich nur darauf mit Sicherheit rechnen ließ, daß es in jeder Ortsgemeinde wenigstens Einen Mann geben werde, und daß allzeit, der innerhalb ihres geschlossenen Bezirks volles Vertrauen und allgemeine Anerkennung besäße, und den sie

als wahrhaft geeignet betrachtete, ihr Vertreter zu seyn, Einen Mann wenigstens, in welchem sie ihr eigenes wahres, d. h. eigentlich christliches Selbst als objectivirt ihr zur Anschauung kommend wiedererkennen durfte, so mußten dieser Individuen ebenso viele seyn, als es besondere Particulargemeinden gab. Hiemit war unmittelbar der Begriff eines Amtes gegeben, mittelst dessen die souveräne Leitung der christlichen Gemeinschaft, die bisher auf eigenthümliche und ausschließliche Weise den Aposteln geeignet hatte, nach ihren beiden Seiten hin sich fortsetzen konnte, als höchste Leitung der einzelnen Gemeinden sowohl als ihrer Gesamtheit. Dieselben Männer, welche, wie die Apostel, in solidum collegialisch die Leitung der Gesamtheit der Gemeinden zu handhaben hatten, stunden überdies, jeder für seine Person, in einem speciellen Verhältniß zu einer bestimmten Einzelgemeinde. Diese Männer, in deren Amt auf diese Weise die Verfassung einer wirklichen Kirche zu Stande kam, sind mit Einem Worte die Bischöfe, und zwar namentlich die Bischöfe, wie sie in der Vorstellung des Ignatius leben. Die Einheit des Episcopats ist wesentlich unmittelbar zugleich die kirchliche Einheit selbst. Daß aber bei der Anordnung des Episcopats wirklich die bewußte Absicht der Apostel auf die Erzielung einer kirchlichen Einheit, auf die Gründung einer christlichen Kirche hingieng, läßt sich gleichfalls nicht in Zweifel ziehen. Die Apostel ordneten, dem Rufe der Zeit Gehdr gebend, den Episcopat, und fügten hiemit ihrem Werke den Schlußstein ein, und Hr. D. Rothe glaubt nun hiemit seinen Satz als erwiesen betrachten zu dürfen, daß die christliche Kirche, im eigentlichen Sinne des Wortes, in der nächsten Zeit nach dem Jahr 70, von den damals noch lebenden unter den Aposteln gegründet wurde, und zwar mittelst der Institution des Episcopats.

Bei diesem Hauptsatz, dessen Ausführung den eigentlichen Kern dieser neuen Untersuchung ausmacht, an welchen sich das Uebrige als das Untergeordnete von selbst anschließt, wollen wir hier stehen bleiben, um die Momente, auf welchen er beruht, in nähere Erwägung zu ziehen. Die von Hrn. D.

Kothe aufgestellte Ansicht stimmt mit der bisher gewöhnlichen darin zusammen, daß sie den Ursprung des Episcopats aus der eigenthümlichen Beschaffenheit der Verhältnisse, in welchen sich die ersten Christen-Gemeinden befanden, und aus dem ihnen durch dieselben nahe gelegten Bedürfniß, sich enger an einander anzuschließen, ableitet. Sie weicht aber nicht nur darin ab, daß sie das Vorhandenseyn dieses Bedürfnißes in eine frühere Zeit setzt, sondern hauptsächlich auch darin, daß sie den Episcopat nicht bloß für etwas zufällig Entstandenes, sondern vielmehr für eine absichtliche Stiftung der Apostel hält. Das Letztere ist unstreitig die Hauptdifferenz. Nur in der Voraussetzung, daß der Episcopat für einen bestimmten Zweck gestiftet worden sey, glaubt Hr. D. Kothe das Selbstbewußtseyn jener Zeit in seinem lebendigen Mittelpunkt aufgefaßt zu haben. Da aber als Zweck der Einführung des Episcopats nichts gedacht werden kann, was nicht durch die besondern Bedürfniße der Zeit nahe gelegt war, so mußte sich Hr. D. Kothe dadurch veranlaßt sehen, dieselben Verhältnisse, welche der gewöhnlichen Ansicht zu Folge erst später zur Entstehung des Episcopats zusammenwirkten, schon früher voranzusetzen. Diese Verhältnisse wurden hauptsächlich durch die Parteien bestimmt, welche theils unter den Christen selbst entstanden, theils in eine feindliche Verührung mit dem Christenthum kamen. Daß die Christen schon sehr früh in eine judaisirende, oder petrinische, und eine paulinische Partei getheilt waren, leidet keinen Zweifel. Da aber das Streben, sich gegenseitig enger an einander anzuschließen, bei den Christen nur durch einen gemeinschaftlichen großen Gegensatz veranlaßt worden seyn kann, so entsteht die Frage, ob sich ein genügender Beweis für die Annahme führen lasse, daß schon in jenem Zeitpunkt, in welchen Hr. D. Kothe die Einführung des Episcopats setzt, Häretiker derselben Art, wie die spätern Gnostiker waren, auftraten? Sehen wir uns vor Allem nach bestimmten geschichtlichen Zeugnissen um, die hierher gezogen werden können, so lauten die hierüber vorhandenen der fraglichen Annahme keineswegs so günstig, wie Hr. D. Kothe glaubt, son-

bern sie sagen vielmehr deutlich genug das gerade Gegentheil aus. Ueber den Ursprung der ersten Häresen hat uns Eusebius den Bericht des jüdenchristlichen Geschichtschreibers Hegesippus aufbewahrt, welcher um so mehr beachtet zu werden verdient, da die ersten Häresen anknüpfbar auf dem Boden des judaisirenden Christenthums hervorgetreten sind. Bis auf die Zeit, in welcher Symeon, welcher als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde auf Jakobus den Gerechten gefolgt war, den Märtyrertod starb, blieb die Kirche, sagt Hegesippus bei Eusebius R. G. III, 32., eine reine und unbesleckte Jungfrau. Wenn auch damals schon Einige vorhanden waren, welche darauf ausgingen, die gesunde Norm der heilbringenden Predigt zu verderben, so schlichen sie doch nur unbekannt und im Dunkeln umher. Als aber der heilige Chor der Apostel das Lebensziel erreicht hatte, und das Geschlecht derer, welche die göttliche Weisheit mit eigenen Ohren zu hören gewürdigt worden waren, abgetreten war, nahm sodann der gottlose Irrthum seinen Anfang, durch den Betrug falscher Lehrer, welche, da nun kein Apostel mehr übrig war, mit entblößtem Haupte der Predigt der Wahrheit mit der Predigt der fälschlich so genannten Gnosis entgegenzutreten wagten. Der Märtyrertod Symeons fällt, wie Hegesippus unmittelbar vorher ausdrücklich bemerkt, in die Zeit des Kaisers Trajan. Bis auf diese Zeit hatte tiefer Friede in der ganzen Kirche geherrscht, jetzt aber that sich die eintretende Veränderung vor Allem schon dadurch kund, daß der Bischof Symeon durch die Umtriebe der auftretenden Häretiker zum Tode verurtheilt wurde. Dieses so klare und bestimmte Zeugniß sucht Hr. D. Rothe durch die Parallestelle bei Eusebius R. G. IV, 22. zu entkräften, in welcher Eusebius gleichfalls aus dem Werke des Hegesippus den Ursprung der zur Zeit desselben vorhandenen Häresen so angibt: Nach dem Märtyrertod des Jakobus, des Gerechten, wurde Symeon, auch ein Verwandter des Herrn, Bischof von Jerusalem. *Διά τὸ τὸ ἐκάλειν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον ἦνω γὰρ ἐφ' ἄρατο ἀκοαίς ματαίαις. Ἀρχεται δὲ ὁ θείουδης, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπιτροπον* (nicht, wie Hr. Rothe S. 336 sagt,

an der Stelle des Symeon, des Nachfolgers des Jakobus, was ja der Ansicht des Hrn. D. Rothe unmittelbar entgegen seyn würde, sondern des Jakobus selbst) *ὑποδείξουσιν ἀπὸ τῶν ἐντὰ αἰρέσεων* u. s. w. Nach dieser genaueren Angabe soll, wie Hr. D. Rothe (S. 336) bemerkt, die allgemeinere und unbestimmtere desselben Schriftstellers zu verstehen seyn, daß bis gegen Trajans Zeit hin die Kirche von der Verderbniß der Häreseu frei geblieben sey (Euseb. III, 32.). Ist denn aber nicht gerade die letztere Angabe weit genauer und bestimmter, als jene in der Stelle IV, 22? *Μέγιστος*, sagt ja Hegeσίππυς III, 32. von den Verwandten des Herrn, von welchen er spricht, *μέχρι Τραιανῦ καίσαρος. Μέχρις ὃ ὁ ἐκ θεῶν τῷ κυρίῳ ὁ προειρημένους Συμεὼν, υἱὸς Κλωπᾶ, συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἰρέσεων ὡσαύτως κατηγορήθη καὶ αὐτὸς, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐπὶ Ἀττικῆ τῷ ὑπατικῷ.* — *Μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθάραι καὶ ἀδιαφθορος ἔμεινεν ἢ ἐκκλησία* u. s. w. Was ist denn hier in Hinsicht der Bestimmtheit der Angabe zu vermissen? Ja, mit welchem Grunde können überhaupt die beiden Stellen in das von Hrn. D. Rothe angenommene Verhältniß zu einander gesetzt werden, wie wenn sie nicht ganz zusammenstimmen? Man beachte nur, wie sie zusammenhängen! Nach dem Tode des Jakobus wollte Thebuthis Bischof von Jerusalem werden. Schon in dieser Absicht lag allerdings der erste Keim der bald nachher hervortretenden Häreseu, indem der Gedanke, so lange noch Verwandte des Herrn selbst vorhanden waren, Bischof der jerusalemitischen Gemeinde zu werden, nur aus demselben Princip entspringen konnte, aus welchem die Häreseu selbst hervorgingen. Allein so lange Symeon den jerusalemitischen Bischofsstuhl inne hatte, so lange die Apostel und Zeitgenossen Jesu noch nicht ganz vom Schauplatz abgetreten waren, konnte die Härese, wenn auch gleich im Keime schon vorhanden, ihr Haupt noch nicht erheben. Um so mehr aber geschah dieß nach dem Märtyrertode Symeons, also zur Zeit Trajans. Nunmehr traten sie mit offenem Haupt hervor (*γυμνῇ λωπὸν ἦδη τῇ κεφαλῇ*). Wie befriedigend hängt hier Alles zusammen! Diese Angabe ist um so glauwürdig, da sie durch

ein anderes ganz unabhängiges Zeugniß bestätigt wird. Elemenſ von Alexandrien ſetzt (Strom. VII, 17.) das Hervortreten der Stifter der Härefen im Allgemeinen in die Zeit des Kaiſers Hadrian (*περὶ τὰς Ἀδριανοῦ, τῷ βασιλείῳ, χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις ἐπινοήσαντες γέγονασαι*). Ob die Zeit Trajans oder die Hadrians angenommen wird, macht hier keinen Unterſchied aus, da es ſich von ſelbſt verſteht, daß für eine Erſcheinung, wie das Hervortreten der Stifter der verſchiedenen Sekten iſt, der Zeitraum nicht zu eng begrenzt werden darf; daß aber Elemenſ von Alexandrien bei dieſer in der Natur der Sache liegenden Welte lieber die Zeit Hadrians als die Trajans nannte, erklärt ſich hinlänglich aus dem Zuſammenhang der genannten Stelle, in welcher von der Neuheit der Härefen im Gegenſatz gegen das Alter der katholiſchen Kirche die Rede iſt. Verlegt man aber den Urfprung der Härefen ſchon in die nächſte Zeit nach dem J. 69, und erklärt ſich ſodann die abweichende Angabe des Elemenſ einzig nur aus dem Intereſſe, das derſelbe am genannten Orte gehabt habe, die Härefen als recht jung darzuſtellen im Vergleich mit der uralten katholiſchen Kirche, wie Hr. D. Kotſche (S. 336) thut, ſo iſt dieſes eine ganz willkürliche Verdächtigung der hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit dieſes Schriftſtellers. Es iſt aber um ſo weniger irgend ein Grund vorhanden, in die Richtigkeit der Angabe der beiden, über den Urfprung der Härefen ganz unter ſich zuſammenſtimmenden, Schriftſteller irgend einen Zweifel zu ſetzen, da die Sache ſelbſt, das Thatſächliche der Geſchichte, ganz für ihre Wahrheit ſpricht. Sehen wir von den offenbar ganz fabelhaften Sektenſtiftern, dem Magier Simon und deſſen beiden Genoffen, Doſitheus und Menander, ab, deren Sekten, wenn ihnen auch, was nach meiner Anſicht ſehr zweifelhaft iſt *), hiſtoriſche Exiſtenz zugeſchrieben wird, in keinem Falle in die chriſtliche Sektengeſchichte gehören, ſo traten ja wirklich der Geſchichte zu Folge die erſten eigentlichen Häretiker zu Anfang des zweiten Jahrhunderts auf, und alle kirchlichen Schriftſteller, welche wir als Quellen hiers

*) Vergl. die chriſtliche Gnoſis S. 306 f.

über denjenigen Vätern, namentlich Irenäus, Tertullian, Epiphanius, wissen von keinem ältern christlichen Häretiker, als dem die Reihe der Gnostiker eröffnenden Cerinth. Nicht also deswegen, weil wir aus Mangel an Nachrichten die ältere Zeit nicht näher kennen, sondern nach der bestimmten Versicherung von Schriftstellern, welche jener Zeit nahe genug stunden, um sichere Kenntniß von ihr zu haben, können wir mit dem Anfang der Geschichte der christlichen Häretiker nicht über den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückgehen. Schon dadurch fällt aber ein nicht ganz unwesentliches Glied aus der Construction des Hrn. D. Rothe heraus. Während nämlich Hr. D. Rothe noch die Apostel selbst in Folge der Erfahrungen, die sie durch das Hervortreten der ersten Häretiker gemacht hatten, die bischöfliche Verfassung der Kirche anordnen läßt, sagen die glaubwürdigsten Zeugnisse ausdrücklich, daß die ersten Häretiker, welche zugleich deutlich als Gnostiker bezeichnet werden, erst nach dem Hingang der Apostel hervorgetreten seyen.

Doch, damit man nicht glaube, dieses Resultat soll auf einem gar zu einfachen Wege gewonnen werden, es ist hier keineswegs übersehen, daß uns noch die Häretiker der Pastoralbriefe übrig bleiben. Auf sie hier keine Rücksicht zu nehmen, wäre ein doppeltes Versehen, da nicht nur Hr. D. Rothe auf sie besonderes Gewicht legt, sondern neuestens auch von einem andern, von der evangelischen Kirchenzeitung in der Person des Herrn Michael Baumgarten, Dr. Phil., ins Feld gestellten Gegner meiner kritischen Untersuchung über die Pastoralbriefe *) die Sache dieser Häretiker, sofern sie schon die Zeitsgenossen des Apostels selbst gewesen seyn sollen, sehr eifrig verfochten worden ist. Hr. D. Rothe glaubt eben von derjenigen Totalanschauung der geschichtlichen Verhältnisse der frühesten christlichen Zeit aus, welche sich ihm aus dem Studium dieses Theils der christlichen Geschichte gebildet habe, und die

*) Die Wahrheit der Pastoralbriefe, mit besonderer Rücksicht auf den neuesten Angriff des Herrn Dr. Baur, vertheidigt von Michael Baumgarten, Dr. Phil. Berlin 1837.

jedenfalls nicht den Eindruck einer aphoristisch unlebendigen machen werde, müssen die Häretiker der Pastoralbriefe gerade als ein unentbehrliches, schon a priori vorauszusetzendes Glied in der Entwicklung des Christenthums in der apostolischen Zeit erscheinen, weswegen es ihn nicht wenig überrascht habe, daß gerade von mir, der ich doch die Genesis des Gnosticismus so glücklich durchschaut habe, die ersten embryonischen Ansätze dieser wunderbaren Erscheinung, wie sie noch in trüber Gährung und ohne scharfe, feste Gestaltung sich in dem Schooß der christlichen Gemeinschaft abzusetzen anfangen, so sehr haben verkannt werden können. Lassen wir die apriorischen Voraussetzungen, die in geschichtlichen Dingen keine große Empfehlung sind, auf sich beruhen (ob sie zur Lösung der Aufgabe, um welche es sich hier handelt, so nothwendig, und in einer objectiven Totalanschauung der Verhältnisse der ältesten Zeit so begründet sind, wie Hr. D. Rothe meint, wird sich ohnedieß aus dem Folgenden von selbst ergeben), so gestattet sich, wie ich denke, die Lage der Sache schon durch die zuvor gemachten Bemerkungen etwas anders, und der nachgewiesene falsche Gebrauch, welchen Hr. D. Rothe von den unzweideutigsten kirchlichen Zeugnissen gemacht hat, dürfte auch der Zuversicht, mit welcher derselbe von seiner Gesamtanschauung der frühesten christlichen Zeit aus mein kritisches Verfahren als ein den geschichtlichen Verhältnissen Gewalt anthuendes, und der objectiven Berechtigung ermangelndes betrachten zu dürfen glaubt, etwas von ihrem Gewicht nehmen. Hr. D. Rothe stimmt mir, was die fraglichen Irrlehren betrifft, wenigstens darin bei, daß sie unverkennbar sowohl einen gnostisirenden als judaistischen Charakter an sich tragen, und hält sogar die Stringenz dieses Theils meiner Untersuchung für ganz unabhängig von dem Zwecke, für welchen ich sie angestellt habe. Ich bin überzeugt, daß kein unbefangener Forscher eine andere Ansicht von dem Charakter jener Irrlehrer haben kann. Um so mehr aber erhebt sich gegen die Voraussetzung, daß schon in so früher Zeit noch während des Lebens des Apostels Paulus gnostisirende Irrlehrer eine

so bedeutende geschichtliche Existenz gehabt haben, wie wir nach den Pastoralbriefen annehmen müssen, in ihrer ganzen Stärke die Einwendung, wie sich denn ein solcher Gnosticismus vor dem Gnosticismus denken lasse, da doch die ältesten und bewährtesten kirchlichen Zeugnisse von keinem andern Gnosticismus wissen, als dem bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts geschichtlich hervorgetretenen, und sogar ausdrücklich erklären, daß damals erst die Häresen, unter welchen sie vorzugsweise die gnostischen verstehen, ihren Anfang genommen haben? Dieses Räthsel gestehe ich mir auf keine Weise lösen zu können, und je gezwungener und willkürlicher die Auswege sind, auf welchen man diese Schwierigkeit zu umgehen sucht, desto mehr kann ich hierin nur eine Anerkennung des großen Gewichtes derselben sehen. Denn worin anders, als hierin, hat es seinen Grund, daß Hr. D. Rothe durch seine Auffassung jener Zeugnisse die beiden so weit aus einander liegenden Zeitmomente, den des geschichtlichen Anfangs der Gnosis und den der vorausgesetzten Abfassung der Pastoralbriefe, so viel möglich in Ein historisches Continuum zusammenfließen lassen möchte? Dazu mußte Hr. D. Rothe sich entschließen, da ihm seine Wahrheitsliebe nicht gestattete, das Gnostisirende in dem Charakter der Irrlehrer der Pastoralbriefe zu verkennen. Daß dagegen ein Anderer, welcher nur einen polemischen Zweck verfolgt, und nur darauf ausgeht, in dem Geiste der Partei, deren Anhänger er ist, der wissenschaftlichen Forschung unter dem mächtigen Panier der Autorität in den Weg zu treten, auch hier den Widerspruch vorzieht, und das selbst von meinen Gegnern als unläugbar Zugestandene wiederum läugnet, ist ganz in der Ordnung. Hr. Baumgarten ist, worin ich ihm vollkommen Recht gebe, der Ansicht, daß ein Gnosticismus ante Gnosticos ein so vages Ding sey und recht geeignet, haltlose Hypothesen scheinbar zu stützen, so daß mit einer solchen Annahme so gut wie nichts gewonnen sey (S. 124); er faßt dann aber, worin eben die Hauptdifferenz seiner Ansicht und der meinigen bestehen soll, sein Hauptresultat, wie er es auf den Gang seiner Untersuchung

zurücksehend (S. 169) bestimmt, in dem Satz zusammen, daß wir die in Frage stehenden Irrlehrer weder als Gnostiker überhaupt, noch als judaisirende Gnostiker oder gnostische Juden zu denken haben. Da er nämlich die wichtige Entdeckung gemacht hat, auf welcher das hauptsächlichste von ihm gegen mich geltend gemachte Argument beruht, daß Gnosticismus und Judenthum mit einander in einem feindseligen Gegensatz stehen, so daß in dem Maasse, als jener aufkomme, dieses weichen müsse, und zugleich, wie so eben bemerkt worden ist, einen Gnosticismus ante Gnosticos für ein Uding hält, so mußte er sich um so mehr an die judaisirende Seite der fraglichen Irrlehrer halten, was er um so mehr thun zu müssen glaubte, da bisher von denen, welche nur auf das Gnostisirende gesehen haben, ein wesentliches Moment, das für die Untersuchung über die Irrlehrer von so großer Bedeutung sey, wie jene zuerst in die Augen springenden Bezeichnungen und Ausdrücke, ganz übersehen worden sey (S. 124). Demungeachtet glaubt auch Hr. Baumgarten ein doppeltes Element aus den Pastoralbriefen herausgefunden zu haben, nicht bloß ein jüdisches und streng gefehliches, sondern auch ein, so zu sagen, speculatives, das sich in einem über das menschliche Erkenntnißvermögen hinausliegenden Gebiet bewege. Da nun aber dieses speculative Element nach der Ansicht, die sich einmal Hr. Baumgarten von dem Gegensatz zwischen Gnosticismus und Judenthum gebildet hat, schlechterdings kein gnostisches seyn darf, so kam es, wie er (S. 169) sagt, „darauf an, eine Richtung zu finden und nachzuweisen, welcher jene beide oft besprochene Hauptmerkmale unzweifelhaft zukommen, dagegen die bewußte (gnostische) Ueberhebung über das biblische Judenthum, die uns bisher immer im Wege war, fehlte. Fassen wir aber erst diese Aufgabe recht ins Auge, so ist es fast unmöglich, daß wir nicht auf unser Ziel gerade losgehen, denn die letzte Anforderung nöthigt uns, so nahe wie möglich an dem Stamme des Judenthums selbst zu suchen, und da tritt uns denn bald, so wie -if der einen Seite eine praktische Tradition, so auf der andern eine theoretische entgegen, und bei-

de machen den Anspruch, orthodox zu seyn. Die theoretische Richtung nun in der jüdischen Tradition, oder die kabbalistische muß die seyn, welche unsere Irrlehrer ergriffen.“ Wie vortrefflich die Kabbala den gesuchten Anforderungen sowohl in Hinsicht der überwiegend theoretischen Richtung, welche allerdings der Kabbala eigen sey, als auch des streng gesetzlichen Judenthums, welches wir doch bei unsern Irrlehrern voraussetzen müssen, im Allgemeinen entspreche, und wie sich dieß nicht minder von einzelnen gegebenen Zügen behaupten lasse, sucht sodann Hr. Baumgarten in einigen Andeutungen nachzuweisen.

Kabbalisten also, nicht Gnostiker, sind die Häretiker der Pastoralbriefe, das ist der lichtvolle Gedanke, durch welchen Hr. Baumgarten auf einmal ein völlig neues Licht über diesen schon so vielfach erörterten und noch immer so dunkeln Gegenstand verbreitet. „Diese Ansicht ist keineswegs unerhört,“ sagt er (S. 170), wie wenn er in der Ueberraschung über einen so originellen Gedanken wegen desselben sich entschuldigen mußte, „auch nicht einmal aus der neuern Zeit, wie man wohl gesagt hat, sondern sie hat alte und zahlreiche Vertreter.“ Ganz gewiß hat sie ihre alten und neuen Vertreter, sonst hätte ja Hr. Baumgarten aus den von ihnen zusammengerafften Notizen sich seine eigene keineswegs unerhörte Ansicht nicht zurechtmachen können. Ganz besonders scheint die Abhandlung meines verehrten Freundes Osiander über die colossischen Irrlehrer in der Tübinger Zeitschr. für Theol. Jahrg. 1834. H. 3. S. 96. f. ein sehr glücklicher Fund für ihn gewesen zu seyn, welchen er so viel möglich sich zuzueignen wußte. Daher sind allerdings die Kabbalisten der Glanzpunkt seiner in der ganzen Breite geistloser Langweiligkeit ihre trivialen Gedanken auseinanderlegenden Schrift. Aber gerade hier ist auch der Punkt, wo sich am besten herausstellt, in welche Kategorie eigentlich Hr. Michael Baumgarten, D. Phil., gehört. Hätte er zu der Arbeit, welcher er sich unterzog, einen andern Beruf mitgebracht, als denjenigen, welchen ihm die hochmüthige Anmaßung und Verdamm-

wungesucht gab, die er mit der Partei, deren Organ er ist, gemein hat, so hätte ihm doch auch nach dem ganzen Gang, welchen er in seiner Schrift nimmt, nothwendig der keineswegs unerhörte Gedanke aufsteigen sollen, in welchem Verhältniß denn die von ihm so gewaltsam aus den Pastoralbriefen hinausgewiesenen Gnostiker und die von ihm mit dem gleichen Interesse hereingezogenen Kabbalisten selbst zu einander stehen. Hätte ihn doch schon der Reiz einer neuen Gelegenheit, sein Verwerfungsurtheil über meine Schriften auszusprechen, bestimmen sollen, in diese Frage einzugehen, und die von mir in meiner Schrift über die christliche Gnosis S. 71 f. gegebene Erörterung dieses Verhältnisses nicht unwiderlegt zu lassen. Ich kann mich nun zwar freilich, da die von mir gebrauchten Gründe für ihn zum voraus nichts beweisen, auf das Resultat meiner Untersuchung gegen ihn nicht unmittelbar berufen, aber eine andere Auctorität, auf welche er, sey es aus Absicht oder Zufall, ebenso wenig Rücksicht genommen hat, kann ich nicht unterlassen, gegen ihn, den Mann der Auctorität, geltend zu machen. Neander sagt in seiner genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme S. 225: „Die größte Analogie findet sich zwischen dem valentinianischen System und dem kabbalistischen, dieselben Hauptgedanken kommen in beiden vor, nur sind diese in verschiedene Dichtungen eingekleidet, im Einzelnen muß man daher die Vergleichung nicht suchen.“ Diese Verwandtschaft des ganzen Standpunkts führt Neander noch weiter aus, und hebt besonders hervor, daß die Idee von der ersten Lebensentwicklung als Entfaltung und Ineinanderwirken göttlicher Kräfte sich in beiden Systemen finde, daß es ein Hauptgedanke in beiden sey, daß die Funken des göttlichen Lebens in die Leere haben hinabfallen müssen, damit die verschiedenen Systeme der selbstständigen Schöpfung aus der Evolution und Läuterung dieser gefallenem göttlichen Lebenskeime sich bilden sollten. Diese Verwandtschaft des valentinianischen und kabbalistischen Systems hat darin ihren Grund, daß überhaupt, wie ich am genannten Orte zu zeigen gesucht habe, der Gnos-

icismus und das System der Kabbala aus einer und derselben Wurzel hervorgewachsen sind, nemlich aus derselben Verbindung speculativer, theils aus der platonischen Philosophie, theils auch aus den orientalischen Religionsystemen, geschöpfter Ideen mit der alttestamentlichen Religionslehre, die uns in Philo einen so merkwürdigen Uebergang zu der christlichen Gnosis erblicken läßt, und die nicht bloß in Aegypten, und namentlich in Alexandrien, sondern auch anderwärts, wo Juden sich veranlaßt sahen, über den engen Kreis des Judenthums hinauszugehen, stattgefunden hat. Die gemeinsamen Elemente der Kabbala und der Gnosis bilden eine Grundlage, von welcher aus dieselbe religionsphilosophische Ansicht sich sowohl zur christlichen Gnosis als zur jüdischen Kabbala gestalten konnte. Daß die Gnosis und die Kabbala Unterscheidende sind daher nichts anders als die christlichen Ideen, welche jene auf die so eben angegebene Weise entstandene speculative Religions-Philosophie, als sie mit dem Christenthum in Berührung kam, aus demselben in sich aufnahm. Mit Recht muß man sich wundern, wie ein Schriftsteller, welcher über solche Materien zu schreiben unternimmt, überhaupt auf das zwischen der Kabbala und der Gnosis stattfindende Verhältniß keine Rücksicht nehmen konnte. Es ist dieß der deutlichste Beweis der Oberflächlichkeit der zur Behandlung eines solchen Gegenstandes nöthigen Kenntnisse des Hrn. Baumgarten, und der dreisten Unmaßung, mit welcher derselbe über Dinge, welche er nicht versteht, abzusprechen gewohnt ist. Wie hätte ihm, wenn er auch nur einigermaßen gewußt hätte, um was es sich handelt, die die Gnosis und die Kabbala in eine so nahe Beziehung zu einander setzende, und gerade für die vorliegende Frage so wichtige Emanations-Idee völlig entgehen können? Wie armselig ist dagegen alles, was er als das für seinen Zweck Bedeutendste über die Kabbala hervorzuheben weiß, daß die kindischsten Spielereien mit Buchstaben und Zahlen, die unverdaulichsten Dinge neben den tiefstinnigsten Wahrheiten und Sentenzen in ihr sich finden, daß mit den Buchstaben, mit dem Alphabet

gar seltsam und abentheuerlich umgegangen worden sey, aber auch die überraschendsten Aufschlüsse über den Unterschied der alten Gottesnamen gegeben werden u. s. w. (S. 175 f.). Ueber die Hauptsache, auf welche es ankommt, über die Ansicht, von welcher aus das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt wird, erfährt man nichts. Und doch hätte schon der Titel der von Hrn. Baumgarten selbst angeführten und benützten Kleuker'schen Schrift über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten ihn darauf aufmerksam machen sollen! Daher ist es nun auch die wohlverdiente Schuld eines so leichtsinnigen und gedankenlosen Verfahrens, daß die ganze Argumentation, auf welche Hr. Baumgarten seinen Hauptbeweis zur Widerlegung meiner Schrift über die Pastoralbriefe gründet, in das gehaltloseste Gewebe sich selbst aufhebender Behauptungen sich auflöst. Sehen wir seine Argumentation an, wie argumentirt er denn? „Gnostiker können die Häretiker der Pastoralbriefe nicht seyn,“ denn bei allen einzelnen Verschiedenheiten kommen doch die Gnostiker alle darin überein, daß sie sich in einem offenen Kampfe gegen das A. T. befinden. Wir dürfen daher voraussetzen, daß, wo irgend das gnostische Princip sich findet, da auch der Gegensatz gegen das A. T. vorhanden seyn müsse. Von Cerinth ist es ausgemacht, daß er Gnosticismus mit Judaismus zu verbinden suchte, und von jeher ist er den Gnostikern beigezählt worden, aber von Cerinth wissen wir auch, daß er nicht an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde glaubte“ (also ungeachtet seiner ausgemachten Verbindung von Judaismus und Gnosticismus kein judaisirender, sondern reiner Gnostiker war!). „Noch deutlicher liegt der Gegensatz gegen das Judenthum in den Elementinen vor, und an diesem Urtheil darf uns weder die Präntension des reinen Judenthums, noch der theilweise Gegensatz gegen den Gnosticismus, noch die Bekämpfung des paulinischen Christenthums irre machen. Obgleich die Elementinen hie und da die mosaische Lehre von der Schöpfung vertheidigen, so fehlt doch viel, daß sie sich zu dem gesunden

und lebendigen Theismus des N. T. erheben können. Trotz alles Scheins eines strengen und gläubigen Judenthums ist der Einfluß der Gnosis in den Elementinen so mächtig gewesen, daß die Basis des Judenthums einer subjektiven und willkürlichen Kritik aufgeopfert ist, und wir ziehen aus allem diesem den Schluß, daß die Parallele des cerinthischen Systems, so wie das der Elementinen nicht als die richtige Lösung unsers Problems angesehen werden darf (um so weniger also die Parallele eines Systems, wie das valentinianische und marcionitische). Je mehr diese Häretiker den Anspruch des reinen und wahren Judenthums geltend machten, desto dringendere Veranlassung hätte Paulus gehabt, gerade ihren bewußten Abfall von der alttestamentlichen Wahrheit vor Augen zu stellen. Wir können daher mit vollem Rechte behaupten, daß Paulus in unsern Briefen keine Irrlehre bekämpfe, die sich in offenem, selbstbewußtem Gegensatz gegen das mosaische Gesetz und das N. T. befinde“ (S. 152 f.). Das Resultat, wie es Hr. Baumgarten, den nächsten polemischen Zweck ins Auge fassend, endlich nach den verschiedensten Abschweifungen und polemischen Diatriben (S. 193) bestimmt, ist daher, „daß eine Vorstellung von den Irrlehrern, welche Herr D. Baur vorträgt, und auf welche er seine ganze Kritik gründet, nur einer sehr oberflächlichen Einsicht in die in den Briefen gegebene Charakteristik der Irrlehrer genügen kann, daß es nicht einmal ausreicht, ein irgend welches jüdisches Element zu einem gnostischen hinzuzunehmen, da sonst jenes von diesem verschlungen würde, sondern daß man zu einer Richtung kommen müsse, die mit der gnostischen geradezu im Gegensatz sich befinde.“ Diese antignostische Richtung ist, wie wir wissen, die kabbalistische. Da nun aber, wie nachgewiesen worden ist, wie sowohl das oben angeführte Urtheil Neanders über das Verhältniß des valentinianischen und kabbalistischen Systems beweist, als auch die allgemein bekannte unläugbare Thatsache, daß der Kabbala die Emanations-Idee zu Grunde liegt, auch die Kabbala in einem offenkundigen Gegensatz zur alttestamentlichen Religions-

lehre sich befindet, und überhaupt die Kabbalisten und ältesten Gnostiker auf derselben Grundlage stehen, so muß dieselbe Polemik, welche man von dem Apostel den Gnostikern gegenüber erwartet, bei ihm auch vorausgesetzt werden, wenn man die Irrlehrer der Pastoralbriefe als Kabbalisten bezeichnen zu müssen glaubt. Von dem gesunden und lebendigen Theismus hatten sich sowohl die Kabbalisten als die Gnostiker in ihren Emanationsvorstellungen und in dem von ihnen angenommenen Gegensatz Gottes zur Materie auf die gleiche Weise entfernt, und der Apostel mußte daher beiden gegenüber die gleiche Aufforderung haben, das Princip der alttestamentlichen Religionslehre geltend zu machen. Daher stellt sich der Argumentation des Hrn. Baumgarten die nicht abzuweisende Alternative entgegen: Entweder können die Häretiker der Pastoralbriefe auch nicht Kabbalisten seyn, oder wenn sie Kabbalisten seyn können, so können sie ebenso gut auch Gnostiker seyn. Können sie auch nicht Kabbalisten seyn, so ist, wenn wir mit Hrn. Baumgarten die Unhaltbarkeit aller andern Hypothesen voraussetzen, in der That gar nicht mehr zu sagen, was sie denn gewesen seyn sollen, und das Räthsel der Pastoralbriefe statt gelöst nur noch unlösbarer geworden; können sie aber Kabbalisten seyn, so können sie unbeschadet der Argumentation der Pastoralbriefe gegen diese Häretiker eben so gut Gnostiker seyn. Und was könnte denn, sobald einmal das vorgebliche Haupthinderniß, sie für Gnostiker zu halten, dadurch entfernt ist, daß es ebensosehr auch gegen die Kabbalisten gelten müßte, uns bestimmen, in ihnen nicht vielmehr Gnostiker zu sehen als Kabbalisten, da ja, wie längst anerkannt ist, und auch von andern Gegnern meiner Ansicht über die Pastoralbriefe, namentlich Hrn. D. Rothe zugegeben wird, ja von Hrn. Baumgarten selbst nicht geläugnet werden kann, indem er ja die Nachweisbarkeit der Züge, mit welchen die Häretiker der Pastoralbriefe characterisirt sind, an den Gnostikern nicht bestreitet, sondern nur bestimmtere Gegensätze in der Polemik des Apostels vermißt, zwischen diesen Häretikern und den Gnostikern die auffallendste Ueber-

einstimmung stattfindet, und in jedem Falle eine weit größere, als sich zwischen ihnen und den Kabbalisten nachweisen läßt? Findet nun aber zwischen diesen Häretikern und den Gnostikern ein solches Verhältniß der Identität oder zunächst auch nur der Verwandtschaft statt, so sind nur zwei Fälle denkbar, entweder müssen wir mit den uns historisch bekannten Gnostikern in die Zeit des Apostels hinauf, oder mit den Briefen des Apostels in die Zeit der Gnostiker hinabrücken. Das Erstere ist nichts anderes, als jener Gnosticismus ante Gnosticos, welchen Hr. Baumgarten schon als ein Urding bezeichnet hat, recht geeignet, haltlose Hypothesen scheinbar zu unterstützen. Diesen Ausweg hat er sich also selbst abgeschnitten, welcher andere könnte daher übrig bleiben, als der von mir eingeschlagene, auf welchem man sich die Ueberzeugung aufgedrungen sieht, daß diese Briefe nicht früher haben geschrieben werden können, als nachdem die Erscheinung, welche sie zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben, schon zu ihrer geschichtlichen Existenz gekommen war. Ich sehe nicht ein, wie diesem Resultat nach allem, worauf es beruht, auszuweichen ist, wenn wir auch hier bloß bei den Irrlehrern der Pastoralbriefe stehen bleiben. Was hat denn Hr. Baumgarten gegen ihre Identität mit den Gnostikern, trotz aller Mühe, die er sich mit ihrer Bestreitung gab, auch nur mit irgend einem Schein vorzubringen gewußt? Schlagen nicht alle seine Beweise, ehe er sich dessen versteht, in das gerade Gegenteil um? Daß die Art und Weise der Polemik gegen diese Häretiker auf die Gnostiker zum wenigsten eben so gut paßt, als auf die Kabbalisten, ist schon gezeigt. Daß auch der judaisfrende Character dieser Häretiker kein Grund gegen ihre Identität mit den Gnostikern ist, leidet gleichfalls keinen Zweifel, da den Hrn. Baumgarten nur die unglaubliche Oberflächlichkeit seiner Kenntnisse glauben lassen kann, Gnosticismus und Judaismus seyen einander so direkt entgegengesetzt, daß, wo der eine ist, nothwendig der andere verschlungen werden müsse. Cerinth bleibt, ungeachtet er Gnostiker ist, doch zugleich ein judaisfrender Christ, wie allgemein an-

erkannt ist; ebenso sind die pseudoclementinischen Homilien, so unerkennbar sich in ihnen eine eigene Form der Gnosis darstellt, doch nichts desto weniger ein ächtes Erzeugniß des Judenthums, da sie überall auf das Judenthum zurückgehen, und selbst nichts anderes, als eine bestimmte Form desselben seyn wollen. Denn nicht darauf kommt es bei der Frage, was jüdisch ist oder nicht, an, was etwa Hr. Baumgarten dafür erklärt und für das Wesentliche der alttestamentlichen Religion hält, sondern, was nach seinem historischen Ursprung dazu gehört, und von denen, die selbst nichts anderes als ächte Juden seyn wollten, dazu gerechnet worden ist. Aber nicht bloß bei Cerinth und in den Elementinen sind die beiden Elemente, das gnostische und das jüdisirende, so eng verbunden, es ist dieß überhaupt der gemeinsame Character des aus dem Judenthum hervorgewachsenen Hauptstammes der gnostischen Systeme, insbesondere auch des valentinianischen, wie sowohl von mir als von Andern auf unbestreitbare Weise nachgewiesen worden ist. Wie verkehrt ist daher das Verfahren des Hrn. Baumgarten, wenn er mit dem jüdischen Element immer wieder das gnostische bestreiten zu können meint. Kommen wir aber endlich noch einmal auf seine Kabbalisten zurück, welche er an die Stelle der Gnostiker setzen möchte, während doch die Gnostiker von Haus aus auch Kabbalisten sind, so kommt es, um die Häretiker der Pastoralbriefe geradezu für Kabbalisten halten zu können, noch auf zweierlei an: 1) auf die Frage, ob überhaupt zu der Zeit, in welcher der Apostel diese Briefe geschrieben haben mußte, die Kabbalistik schon so ausgebildet und verbreitet war, wie vorausgesetzt werden mußte? und 2) ob die Kabbalisten als bloße Kabbalisten mit dem Christenthum in eine solche Verührung kommen konnten, daß wir annehmen können, sie seyen als solche Häretiker, wie sich uns die Irrlehrer der Pastoralbriefe darstellen, vom christlichen Standpunkt aus bestritten worden? Was das Erstere betrifft, so glaube ich zwar aus denselben Gründen, aus welchen ich die Elemente der Gnosis schon in der, der Erscheinung des Christenthums

gleichzeitigen Periode auffuchen zu müssen glaube, daß schon damals auch die Elemente der Kabbala vorhanden waren; wenn aber an sich schon zwischen dem Vorhandenseyn der Elemente und dem wirklichen Hervortreten einer historischen Erscheinung ein großer Unterschied ist, und aus diesem Grunde ein so früher Ursprung der Kabbala nach dem Urtheil sehr angesehener Gelehrten auch der neuesten Zeit (wie namentlich Gieseler's in den Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2. S. 382 f.) für sehr problematisch gehalten werden muß, so ist in dieser Hinsicht unstreitig die größere Wahrscheinlichkeit dafür, die Kabbalisten seyen auf solche Weise, wie wir es in den Pastoralbriefen finden, eher später als früher bekämpft worden. Was aber den zweiten der obigen Punkte betrifft, so mußten doch die Kabbalisten, um als christliche, d. h. den Namen des Christenthums auf irgend eine Weise sich aneignende Häretiker, wie uns unläugbar die Häretiker der Pastoralbriefe erscheinen, bekämpft werden zu können, mit dem Christenthum schon in eine nähere Berührung gekommen seyn, sie mußten schon christliche Ideen und Grundsätze sich angeeignet, und durch die ganze Eigenthümlichkeit ihrer Richtung einen bestimmten Einfluß auf die christliche Kirche erhalten haben. Dieß heißt aber nichts anderes als soviel, sie mußten aus Kabbalisten schon Gnostiker geworden seyn, und zwar Gnostiker in der Weise, in welcher uns die gnostischen Secten als eine in das religiöse Leben der Zeit schon sehr bedeutend eingreifende Erscheinung bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts entgetreten. Ist aber dieß der wahre Stand der Sache, so kann es für den Unbefangenen keineswegs so überraschend seyn, wie Hr. Baumgarten, dessen Unbefangenheit wir freilich schon kennen, meint (S. 165), in den Pastoralbriefen auch Beziehungen auf Valentinus und Marcion zu finden*). Die in den Pastoralbriefen thatsächlich

*) Ich muß es daher wiederholen: Soll nicht allen sonst geltenden Grundsätzen der historischen und grammatischen Interpretation Hohn gesprochen werden, so ist es schlechtbin unmöglich, bei einer

vor Augen liegende sehr nahe Beziehung auf die Gnosis als eine geschichtliche Erscheinung wird sich kein Unbefangener mehr hinwegraffonniren lassen können, wie ja auch Hr. D.

Stelle, wie 1 Tim. 6, 20., wo von den *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* die Rede ist, an etwas anderes zu denken, als an die historisch bekannte, unter diesem Namen aufgetretene, Gnosis mit ihren nicht minder bekannten Antithesen. Wie schwach ist, was Hr. Baumgarten S. 60. hierüber bemerkt! Es dünkt ihn, was die allerdings schwankende Erklärung der *ἀντιθέσεις* betreffe, die meiner Hypothese einigen Halt geben könnte, so würde sich leichter eine feste Ansicht darüber bilden, wenn man die zunächst liegende Parallele, 2 Tim. 2, 15., zu Rathe ziehen würde. Dort werden nämlich die Irrlehrer von ihrem Gegensatz gegen das Evangelium schlechtthin *οἱ ἀντιδιατιθέμενοι* genannt. Demnach bekomme diejenige Erklärung, die hier denselben Gegensatz annehme, bei weitem den Vorzug, und wir hätten somit nicht die geringste Veranlassung, über den apostolischen Gesichtskreis hinauszugehen. Ein Gegensatz gegen das Evangelium sind allerdings auch jene Antithesen, aber das ist ja eben der Unterschied der beiden Stellen, daß 1 Tim. 6, 20. nicht von einem *ἀντιδιατίθεσθαι*, auch nicht bloß von einer *ἀντιθεσί*, sondern bestimmt von *ἀντιθέσει*, und zwar solcher, die sich selbst Gnostiker nannten, die Rede ist. Eben diese Stelle, 1 Tim. 6, 20., gibt noch ein weiteres, sehr beachtenswerthes Datum an die Hand, durch die Vergleichung der schon oben berücksichtigten Stelle aus Hegesippus bei Eusebius III, 32., die im griechischen Text so lautet: *ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρά και ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀλήθειαι σκοπέει φωλευόντων ἐστέι τότε τῶν, εἰ και τινες ὑπήρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρόντων τὸν ὑγιή κανόνα τῆ σωτηρίας κηρύγματος. Ὡς δὲ ὁ ἱερός τῶν Ἀποστόλων χορός διάφορον εἰλήφει τῷ βίς τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεά ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθείς σοφίας ἐπακῶσαι καταξωμίνων, τηρικῶτα τῆς ἀθείς πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβαναν ἢ οὐκ αἰς δια τῆς τῶν ἐτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἱ και, αἰς μηθενός ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένω, γυμνῆ λοιπόν ἦδη τῆ κεφαλῆ τῶ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνώσειν ἀντισηρῶντεσι ἐπεχείρειν.* Gewiß muß sich jedem, welcher beide Stellen vergleicht, die Uebersetzung aufdringen, daß der eine der beiden Schriftsteller den

Nothe, bei aller Verschiedenheit seiner Ansicht von der meisten, den gnostifizirenden Charakter dieser Irrlehrer sehr unbefangenen anerkennt. Kann hierüber eine allgemeinere Ver-

ändern vor Augen gehabt habe, und man nimmt daher gewöhnlich an, daß die Stelle bei Hegesippus eine Beziehung auf 1 Tim. 6, 20. enthalte. Ist dieß aber wahrscheinlich? Ich habe an einem andern Orte (in meiner Abhandlung über die Christuspartei in der korinth. Gemeinde u. s. w. Lüb. Zeitschr. für Theol. 1831. H. 4. S. 171 f.) gezeigt, daß Hegesippus ganz den Haß der Ebioniten gegen den Apostel Paulus theilte, die in demselben nur einen falschen Lehrer sahen. Wie läßt sich also denken, daß er auf einen paulinischen Brief eine solche Rücksicht genommen habe? Ja, wenn wir den Gegensatz der *ἐνθεος σοφία* und der *ἄθεος πλάνη*, der *ἀλήθεια* und der *ἀπάτη*, recht erwägen, und mit dem Gegensatz der wahren und falschen Prophetie in den pseudoelementinischen Homilien zusammenhalten, so bestätigt unsere Stelle selbst den Ebionitismus des Hegesippus. Es findet daher vielmehr das Umgekehrte statt. Nicht Hegesippus hat sich auf 1 Tim. 6, 20. bezogen, sondern der Verfasser dieses Briefs hat das Wort des Hegesippus, wenigstens in der genannten Stelle, vor sich gehabt. So hat er denn auch sein *ἑτεροδιδασκαλεῖν* I, 3. von den *ἑτεροδιδάσκαλοι* in der Stelle des Hegesippus genommen, und von dem *ὑγιὲς κἀνὼν τῷ σωτηρίῳ κηρύγματος* den von der Reinheit der Lehre gebrauchten Ausdruck *ὑγαίνουσα διδασκαλία*, I, 10. (welcher Ausdruck überhaupt in den Pastoralbriefen häufig vorkommt, man vgl. meine Abh. S. 9.). *Μαρκιωνισταί, Καρποκρατιανοί, Οὐαλεντινιανοί, Βασιλειδιανοί, Σατορνιλιανοί* werden auch schon von Hegesippus bei Eusebius IV, 22. als solche genannt, welche, den Simon an der Spitze, von den sieben jüdischen Häresen aus (womit ganz gut zusammenstimmt, daß auch die Häretiker der Pastoralbriefe zum Theil als judaisirende geschildert werden) als *ψευδόχριστοι, ψευδοπροφήται, ψευδοαπόστολοι, ἐμέρισαν τὴν ἔνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίους λόγους* (oder wie es zuvor heißt, *ἀνοαῖς ματαλαίς*, womit zu vgl. 1 Tim. I, 6. *ἔστράφησαν εἰς ματαλογίαν*) *κατὰ τῷ θεῷ καὶ τῷ χριστῷ ἀντῷ*. Will man hier noch mit der Einwendung kommen, es sey doch gar zu unglücklich, wie der Verfasser des ersten Briefs an Timotheus in die Zeit des Apostels Paulus verlegt haben soll,

ständigung nicht wohl fehlen, so ist der weitere nächste Schritt die Ueberzeugung, daß ein Gnosticismus ante Gnosticos ein völliges Unding, eine leere Fiktion ist, durch welche man jeder geschichtlichen Wahrheit Hohn spricht. Was müßte aus der Geschichte werden, wenn man, um nur eine gewisse Ansicht, welche keineswegs eine absolut für sich feststehende Wahrheit ist, sondern nur von den Voraussetzungen abhängt, deren Wahrheit selbst erst geprüft und festgestellt werden muß, nicht aufzugeben, sich erlauben dürfte, die Thatfachen der Geschichte beliebig aus einer Zeit in eine andere zu verrücken? Es ist daher schlechtthin undenkbar, daß es Gnostiker in dem Umfang und mit dem Character, wie sie uns in den Pastoralbriefen erscheinen, schon zwischen den Jahren 60 und 70 gegeben habe, aus den nicht zu widerlegenden Gründen, weil nemlich 1) die Geschichte diese Erscheinung erst weit später thatsächlich aufweist, weil 2) die glaubwürdigsten Schriftsteller noch überdies ausdrücklich bezeugen, daß diese Erscheinung erst damals und nicht schon früher hervorgetreten sey *),

was Hegesippus von einer weit spätern Zeit sage, so löse man vor allem das Räthsel, wie Hegesippus mit klaren Worten sagen kann: μηδενός ἐτι τῶν Ἀποστόλων λειπομένον sey die *ψευδο-νιμος γνώσις* aufgetreten, während doch nach den Pastoralbriefen, wenn sie ächt sind, eben diese *γνώσις* mit diesem ihrem Namen, also gleichfalls *γυνῆ τῆ κεφαλῆ*, schon zur Zeit des Apostels Paulus aufgetreten seyn müßte.

*) Im Vorbeigehen berührt auch Hr. Baumgarten (S. 101. Anm.) die bei einigen Kirchenvätern sich findende Ansicht, daß die apostolische Kirche noch ganz rein von Häresen geblieben sey, und führt außer der Stelle bei Eusebius IV, 22. auch noch aus einem Briefe Firmilian's an Cyprian (in den Briefen Cyprian's Ep. 75.) die Stelle an: Ad id, quod Stephanus (der römische Bischof) dixit, quasi apostoli eos, qui ab hæresi veniunt, baptizari prohibuerint — plenissime vos respondistis, neminem tam stultum esse, qui hoc credat apostolos tradidisse, *quando etiam ipsas hæreses constat execrabiles ac detestandas postea extitisse*, glaubt aber bei dieser Ansicht, die nach der Äußerung Firmilian's ziemlich verbreitet gewesen seyn müsse, habe man alle in

und weil 3) an sich nichts natürlicher ist, als daß eine Erscheinung, wie die christliche Gnosis ist, eines längeren Zeitraums bedurfte, um sich zu der Gestalt auszubilden, in welcher sie uns in den Pastoralbriefen begegnet. Sind wir nun aber diesem zufolge nicht nur berechtigt, sondern von selbst darauf hingewiesen, die charakteristischen Züge der Häretiker der Pastoralbriefe aus der Geschichte der uns bekannten Gnostiker zu erklären, welches Bedenken sollte man sich daraus machen müssen, auch die Systeme der Valentinianer und Marcioniten zur Erklärung zu Hilfe zu nehmen, wenn diese gerade die auffallendsten und am besten passenden Parallelen darbieten. Dann ist aber auch nichts natürlicher, und den sonst geltenden Grundsätzen der Interpretation angemessener, als daß man auch die Polemik des Verfassers dieser Briefe so viel möglich als die Antithese zu den Thesen nimmt, welche die Gegner aufgestellt haben, und Hr. Baumgarten gibt nur einen weiteren Beweis seines Mangels an Bildung in jedem Sinne, wenn er die Angel meines ganzen Beweises in dem unhaltbaren Satze findet, daß für jede Behauptung in einem mehr polemisch gehaltenen Abschnitte auf Seiten des Gegners der direkte Gegensatz bewußt und ausgesprochen vorhanden seyn müsse, und in dieser Beziehung von einer recht nachweislich unsinnigen Anwendung dieses exegetischen Kanons spricht (S. 165). Er meint damit meine Erklärung der *νομοδιδάσκαλοι* und des Satzes: *καλὸς ὁ νόμος*. Und doch gibt er, trotz des Unsinn, welchen er in meiner Erklärung findet,

auf die gegenwärtigen Irrlehrer Rücksicht genommen! Auf diese Weise ist es freilich sehr leicht, aus den klarsten Zeugnissen der Geschichte zu machen, was man will. Derselbe Kritiker, welcher hier mit solchem Leichtsin mit historischen Zeugnissen verfährt, macht mir zum Beweise, wie viele Zeugnisse für die Richtigkeit der Pastoralbriefe ich vernachlässigt habe (für welchen Zweck Lardner auf's neue ausgebeutet worden ist), auch den Vorwurf, daß ich auf Anspielungen im achten Buche der apostolischen Constitutionen und in der längern Recension der Ignatianischen Briefe keine Rücksicht genommen habe!

selbst zu (S. 53), es sey ja keine Frage, daß die Worte *καλὸς ὁ νόμος* gegen Marcioniten gebraucht werden können, wie er ebenso auch zugibt (S. 50), daß meine Erklärung der *μῦθοι, γενεαλογίαι* u. s. w. ganz annehmbar und einleuchtend sey, und vortrefflich passe, würden nur jene Ausdrücke etwa im Frenaus stehen und nicht in unsern Pastoralbriefen (wie wenn nicht eben dieß die Frage wäre, um welche es sich einzig handelt, auf welche Zeit uns jene Ausdrücke hinweisen! So wenig weiß unser Kritiker auch nur, um was es sich eigentlich handelt, indem er immer schon voraussetzt, was doch erst bewiesen werden soll!). Ja, er sieht sich sogar versucht (S. 53), zu den *νομοδιδάσκαλοι* nach meiner Erklärung selbst Analogien aus neuerer Zeit beizubringen, wo auch diejenigen, welche über Dogmen hin und her reden, und am Ende alle bezweifeln, Anspruch darauf machen, Dogmatiker zu seyn, und solche, welche alles durch einander wirren, und am Ende alles verwerfen, Kritiker seyn wollen, aber das seyen eben, meint er, die Zeiten babylonischer Sprachverwirrung, wo nicht mehr die Sachen, sondern die Rücksichten den Namen geben, Zeiten, dergleichen natürlich nur in unsern Tagen, in welchen aus den allerdings, wie es scheint, den Einzelnen bestimmenden Partei-Rücksichten kein Geheimniß mehr gemacht wird, früher aber niemals eingetreten sind! Ein andres Beispiel meiner recht nachweislich unsinnigen Anwendung jenes exegetischen Kanons ist aus meiner Abhandlung über den Brief an die Römer genommen, welche Hr. Baumgarten gleichfalls in den Bereich seiner Polemik zu ziehen für gut gefunden hat. „Wie vielfach,“ sagt er S. 166, „ist der paulinische Satz: *ὅτι ἕδὲν κοινὸν δι' αὐτῶν, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ, καὶ κοινὸν εἶναι ἐκεῖνον κοινὸν* (Röm. 14, 14.), auch in der christlichen Kirche verkannt worden! In welchem Kloster, in welcher Einsiedelei hätte man nicht nöthig gehabt, diese Wahrheit zu beherzigen! Ja, welcher Mensch, der es wirklich unternimmt, sein Fleisch zu kreuzigen, hat es nicht erfahren, daß sich diese Sache gar nicht so von selbst versteht. Und nun sollen alle Mönche, Einsiedler, Asceten, ja alle stren-

gen Christen, denen Paulus seinen Spruch mit vollem Recht zurufen konnte, alle diese sollen crasse Dualisten gewesen seyn, sollen nicht geglaubt und nicht gewußt haben, daß Gott alleiniger Schöpfer und Herr Himmels und der Erde sey, und der Teufel auch nicht ein Stäublein schaffen könne.“ Ganz gewiß nicht, so wenig alle diejenigen, die im Dienste einer gewissen Partei stehen und als bloße Werkzeuge gebraucht werden, immer auch ein klares Bewußtseyn der eigentlichen Tendenz ihrer Partei haben. Aber weiß denn Hr. Baumgarten nicht, daß die Mönchsakcese wirklich aus der in jener Zeit überhaupt so weit verbreiteten, und in einzelnen Erscheinungen, wie z. B. dem Gnosticismus, nur in höherem Grade und auf besonders charakteristische Weise hervorgetretenen Ansicht von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie hervorgegangen ist? Daß die spätern Mönche keine Dualisten waren, ist allerdings sehr wahr, aber ebenso wahr ist auch, daß eine Erscheinung fortbestehen kann, wenn auch die Ursache ihrer Existenz aus dem Bewußtseyn entschwunden ist, daß wir aber, je mehr wir auf ihren Ursprung zurückgehen, um so mehr auch ein Bewußtseyn der Gründe, die sie hervorriefen, voraussetzen müssen. Worum soll also das Unsinnsige meines Verfahrens bestehen? Hr. Baumgarten greift aber bei dieser Gelegenheit meine Abhandlung über den Römmerbrief noch von einer andern Seite an, indem er auf den unbegreiflichen Widerspruch aufmerksam macht, in welchem er sie mit der Schrift über die Pastoralbriefe befangen findet. Nach jener Abhandlung nämlich, über welche, wie sich von selbst versteht, der Stab ebenso gebrochen wird, wie über meine andern Schriften, sollen die irrigen Christen zu Rom gewissen dualistisch-ascetischen Grundsätzen und Lehren zugestanden gewesen seyn, welche im Keime enthielten, was wir in den Clemeyntinen weiter ausgebildet finden. Nun sey aber, was ich an den in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrern nachgewiesen zu haben glaube, im Wesentlichen gar nichts Anderes, denn weder das Fabelwesen, das man als etwas den Irrlehrern der Pastoralbriefe Eigenthümliches bezeichnen möchte,

sey dem System der Clementinen fremd, noch auch der vermeintliche Gegensatz gegen das Gesetz. Demnach liege die Irrlehre der römischen Christen, und derjenigen Menschen, welche in den Pastoralbriefen bekämpft werden, auf derselben Linie. „Nun bedenke man aber die Inconsequenz! Von den Letztern heißt es, daß sie von der Kirche, als völlig Heterodoxe und Unverbesserliche ausgeschlossen werden, und die Erstern soll Paulus als Brüder begrüßen, die Richtung der Letztern soll dem apostolischen Zeitalter so fern liegen, daß sie erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden seyn kann, und die Erstern waren schon in Rom, als Paulus sein Schreiben an die römische Gemeinde richtete!“ Dieser unbegreifliche Widerspruch löst sich für jeden, welcher solche Erscheinungen besser zu beurtheilen weiß, als Hr. Baumgarten, ganz einfach durch die doppelte Erwägung, daß an sich schon von dem ersten Keim einer gewissen Erscheinung zu der wirklichen Existenz und weiten Verbreitung derselben, und zwar insbesondere von gewissen im Leben geltenden praktischen Ansichten zu theoretisch ausgebildeten Systemen, und zu der höchsten Steigerung eines, anfangs noch nicht mit dem vollen Bewußtseyn seiner Consequenz aufgefaßten, Gegensatzes ein sehr großer Schritt ist (Hr. Baumgarten freilich meint, was gleichfalls von seiner tiefen Einsicht in das Wesen der gnostischen Systeme und ihre Genesis zeugt, es können sich in einem Kopf über Nacht viele Fabeleien, Genealogien und wer weiß, welche Tollheiten, ausspinnen! S. 51), und daß aus demjenigen, was als Keim in der römischen Gemeinde vorausgesetzt wird, in der Folge zwar ein System, wie das der pseudoelementinischen Homilien, keineswegs aber ein solches, wie das valentinianische und marcionitische ist, hervorgehen konnte, wie der Gegensatz beweist, in welchem das erstere zu den beiden letztern, sowohl in Hinsicht der *μῦθος* und *γενεαλογίας*, als auch der dualistischen Weltansicht steht.

Hiermit glaube ich der mir etwa obliegenden Pflicht, auf eine Schrift von solchem Geist und Gehalt, die mich aufs neue in die Tendenz der Partei, aus deren Schooße sie hervorging,

klar hineinsehen läßt, bei Gelegenheit soweit Rücksicht zu nehmen, als nöthig ist, um an dem Haupttheile derselben die Beschränktheit des ganzen Standpunkts, die Ungereimtheit so vieler Behauptungen und die oblige Nichtigkeit des Resultats darzuthun, mehr als genug gethan zu haben*).

*) Anderes, worüber mich auszusprechen, die seit meiner Schrift über die Pastoralbriefe und meiner „abgeänderten Erklärung“ in der evangelischen Kirchenzeitung gegen mich gerichteten Artikel mir vielfache Veranlassung geben könnten, übergehe ich hier absichtlich, da es hier nicht zur Sache gehört, wie ich auch den Hrn. Mich. Baumgarten, Dr. Phil., ruhig seines Wegs hätte ziehen lassen, wenn ich nicht aus der obigen Veranlassung seiner aus dem Partei-Interesse entstandenen Schrift ein gewisses wissenschaftliches Interesse hätte abgewinnen zu können geglaubt. Mag die evangelische Kirchenzeitung ihre rohe Verleherungssucht auch ferner gegen mich und meine Schriften fortsetzen, so lange es ihr gefällt, ich lasse dem Herausgeber derselben gerne dieses Recht seiner Individualität, mag er es in eigener Person oder durch seine anonymen Mitarbeiter ausüben, und werde nie nach dem Beifall deren Lüftern seyn, für welche eine solche Auctorität die absolut bestimmende ist. Ueber dieses evangelische Thun und Treiben habe ich mich längst zur Genüge ausgesprochen. Eben so wenig kümmert mich, wenn ein Journal, wie die Jenaer allgemeine Literaturzeitung, in der lobpreisenden Recension, mit welcher sie die Baumgarten'sche Schrift alsbald nach ihrer Erscheinung dem Publikum verkündigte, die neuere Kritik und Erzeugnisse derselben, wie meine Schrift über die Pastoralbriefe, als einen „Anfug“ bezeichnet, und dabei die Hoffnung ausdrückt, ich werde nun doch, gleich dem Verfasser der Probabilien über das Evangelium Johannis, meine Ansicht wieder zurücknehmen. Könnten Gegner dieser Art, die sich die Sache, zu deren Vertretern sie sich aufwerfen, so leicht machen, und das Ihrige gethan zu haben glauben, wenn sie meinen Argumenten bald dies bald jenes entgegensetzen, ohne in den Zusammenhang des Ganzen einzugehen (wie oberflächlich ist besonders die Frage über die Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe sowohl von Hrn. Baumgarten S. 194, als auch von Andern behandelt worden!), irgend eine Wirkung auf mich haben, so könnten sie mich in meiner Ansicht nur bestärken.

Indem ich mich von Hrn. Mich. Baumgarten, Dr. Phil., zu Hrn. D. Rothe zurückwende, muß ich gleichwohl noch bei demselben Gegenstande bleiben, da ich bei dem Letztern nun sogleich auf die Behauptung stoße, daß mir ja doch auch so in dem Briefe an die Colosser ein so früher Gnosticismus noch immer zurückbleibe. Ich kann dieser Einwendung ihr Scheinbares nicht absprechen, glaube aber schon in meiner Abhandlung über die Pastoralbriefe sie so beantwortet zu haben, daß ich hier nichts Wesentliches hinzuzusetzen weiß. Man irrt sich sehr, wenn man über der Aehnlichkeit einiger Züge die bedeutende Verschiedenheit im Ganzen übersieht. Eine bemerkswerthe Verschiedenheit kann ja auch, von den Gegnern meiner Ansicht nicht verkannt werden, und selbst Hrn. Baumgarten will es scheinen, daß die grübelnde und fabelnde Richtung sich bei den Irrlehrern der Pastoralbriefe noch bestimmter ausgebildet, und die Gefahr der Verführung durch die Irrlehrer bedeutender um sich gegriffen habe. Er meint dabei freilich, diese Differenz thue der Identität durchaus keinen Eintrag; allein es bleibt dieß doch immer von Seiten eines solchen Kritikers ein großes Zugeständniß. Neben den übrigen Verschiedenheiten, die im Allgemeinen auf das Verhältniß des in den Ebionitismus übergehenden Essäismus zum Gnosticismus zurückzuführen sind, bleibt der Hauptunterschied immer dieß, daß, während die Irrlehrer des Colosserbriefs als etwas Locales und Singuläres erscheinen, die Häretiker der Pastoralbriefe dagegen sich als ein an mehreren Orten zugleich auftauchendes, gleich einer Krankheit allgemein um sich greifendes, Uebel charakterisiren. Ueberdieß aber muß ich hier wieder an dasjenige erinnern, was ich schon früher über die Nothwendigkeit einer kritischen Klassifizirung der paulinischen Briefe unseres Kanons angedeutet habe. Wenn man auch die schon längst von Andern, neuestens besonders in meiner Schrift über die Pastoralbriefe, erhobenen Zweifel gegen die Richtigkeit derselben noch so leicht niederschlagen zu können meint, und überhaupt von einem Standpunkt aus, auf welchem das Geschäft der Kritik entweder geradezu als ein Werk

des Unglaubens oder wenigstens als etwas höchst Ueberflüssiges erscheint, der ganzen Streitfrage ein so viel möglich geringes Gewicht zuschreibt, so muß doch jeder Unbefangene wenigstens so viel zugeben, daß, so wie die Sache einmal steht, die Pastoralbriefe mit den aus äußern und innern Gründen über jeden Verdacht der Unächtheit erhabenen, die ganze Individualität des Apostels auf eine so charakteristische Weise in sich darstellenden, und zugleich auf die schönste Weise unter sich harmonirenden Hauptbriefen desselben, d. h. dem Römerbriefe, den beiden Briefen an die Korinthier und dem an die Galater nicht in Eine Klasse gesetzt werden können, sondern von ihnen durch eine mehr oder minder scharfgezogene Grenzlinie geschieden werden müssen. So wenig nun auch die in die Mitte zwischen diese beiden Klassen fallenden übrigen kleineren Briefe in demselben Falle, wie die Pastoralbriefe, sind, so kann man sich doch auf der andern Seite auch nicht bergen, daß sie auch den genannten Briefen der ersten Klasse nicht geradezu in jeder Beziehung gleichgestellt werden können, nicht bloß, sofern schon gegen den einen oder andern dieser Briefe einzelne, noch nicht völlig beseitigte, Zweifel geäußert worden sind, sondern weil überhaupt unter ihnen kein einziger ist, in Ansehung dessen nicht erst noch mehrere Punkte zur Sprache gebracht und schärfer und gründlicher, als bisher geschehen ist, untersucht werden müßten, ehe man die Akten der Untersuchung als schon völlig geschlossen ansehen kann. So lange aber dieß noch nicht geschehen ist, kann man sich auch nicht auf den einen oder andern dieser Briefe mit derselben Entschiedenheit, wie bei den zuerst genannten, als eine absolut feststehende Auctorität, berufen, sondern muß sich die Möglichkeit wenigstens, daß es sich hiemit auch anders verhalte, vorerst noch denken. Ich spreche hier nur den einfachen Eindruck aus, welchen die nähere Einsicht in die zur Beurtheilung dieser Sache nöthigen Data in mir zurückgelassen hat, und so anstößig ohne Zweifel auch schon eine solche Aeußerung so Vielen seyn wird, so fest bin ich doch überzeugt, daß die gegenwärtig noch obschwebende Frage über die Pastoralbriefe nur die Einleitung zu weitern

kritischen Untersuchungen dieser Art ist, inbgen sie früher oder später, von mir oder von Andern vorgenommen werden, und das Resultat, zu welchem sie führen, so oder anders ausfallen.

Sehen wir auf den Anfang unserer Untersuchung zurück, so soll nach der Ansicht des Hrn. D. Rothe das Vorhandens seyn und Umsichgreifen der Häretiker schon in so früher Zeit das nächste und unmittelbarste Motiv gewesen seyn, das die Apostel zur Einführung des Episcopats bestimmte. Je unbedingter nun die Voraussetzung erscheint, desto mehr fehlt es der auf sie gestützten Behauptung an einem zureichenden Grunde, und es muß daher schon in dieser Hinsicht bezweifelt werden, ob das Bedürfniß der Einrichtung einer festgeordneten Verbindung der einzelnen Gemeinden zu einem äußern Kirchenkörper schon so sehr zum Bewußtseyn gekommen war, wie Hr. D. Rothe voraussetzt. Aber auch selbst unter dieser Voraussetzung kann ich der bestimmten äußern Veranlassung, welche nach Hrn. D. Rothe's Ansicht das schon lange als nothwendig Betrachtete auch als unaufschiebbar erkennen ließ, und so die Lösung wurde, unmittelbar zur That zu schreiten, nicht dieselbe Wichtigkeit zuschreiben. Selbst wenn man voraussetzt, die Christen haben in der Zerstörung des jerusalemischen Tempels nur die durch Gottes Gericht bewirkte Zertrümmerung der alttestamentlichen Theokratie erblicken können, so kann doch keineswegs zugegeben werden, daß sie sich auch damals noch in einem so nahen äußern Zusammenhang mit der jüdisch-theokratischen Gemeinschaft betrachteten, daß für sie jenes Ereigniß ein auf solche Weise Epoche machendes gewesen wäre, wie Hr. D. Rothe die Sache darstellt. Höchstens könnte sie eine solche Wichtigkeit für die jerusalemischen, durch ihre Anhänglichkeit an das Judenthum von allen andern Christen sich unterscheidenden Judenthristen gehabt haben. Allein Hr. D. Rothe spricht ja selbst nur von Petrinern und Paulinern (S. 345), und bemerkt späterhin (S. 534) sogar, daß jene palästinenfischen Judenthristen gerade nach dem Falle Jerusalems und des Tempels wieder völig mit dem Judenthum zusammengewachsen seyen. Was aber die beiden Parteien der Pe-

triner und Pauliner selbst betrifft, so läßt sich doch gewiß nicht denken, daß die Letztere so sehr auf jüdischem Grund und Boden stunden, daß es für sie erst eines solchen Ereignisses bedurfte, um sich ihrer eigentlichen Stellung zum Judenthum und zur jüdischen Gemeinschaft bewußt zu werden. Auf paulinischem Fundament läßt ja aber Hr. D. Rothe wesentlich die neue katholische Kirche erbaut werden (S. 532). Es bleiben uns also noch die Petrinier übrig, der eigentlich hellenistische Bestandtheil der judenchristlichen Gemeinschaft. Bedenkt man aber, wie sich nach Apostelgesch. 6. u. 7. schon Stephanus über das Verhältniß des alten nationalen Tempel-Cultus zum Christenthum ausgesprochen haben muß, so läßt sich auch in Ansehung der Hellenisten nicht annehmen, daß der endlich erfolgte Fall der Hauptstadt und des Tempels eine so wesentliche Veränderung ihrer bisherigen Ansicht bewirkt habe. Ueberhaupt alle jene von Hr. D. Rothe angenommenen Folgen des durch die Zertrümmerung des Heiligthums des alten Bundes nun vollständig und für immer von Gottes Hand selbst gemachten Risses fanden in der Wirklichkeit nicht statt, sondern wir finden vielmehr das gerade Gegentheil. Die so schwierig sich anlassende Einigung der Parteien, in welche die Christenheit aus einander ging, namentlich die der Petrinier und Pauliner, war so wenig, wie Hr. D. Rothe sagt (S. 345), unvergleichlich leichter geworden, daß vielmehr die Entwicklung dieses Gegensatzes erst in die Zeit fällt, in welcher er nach Hr. D. Rothe schon wieder verschwunden seyn soll, wie, um von Anderem nichts zu sagen, worauf ich mich gegen Hr. D. Rothe nicht berufen kann, der bekannte Haß nicht bloß der palästinenfischen Ebioniten, sondern auch desjenigen Theils der römischen Gemeinde, aus dessen Mitte die pseudo-clementinischen Homilien hervorgingen, gegen den Apostel Paulus, so wie auch alle jene Data beweisen, die ich in meiner frühern Abhandlung über diesen Gegenstand *) zusammen-

*) Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten

gestellt habe, deren Beweiskraft Hr. D. Rothe doch nicht schlechtin wird in Abrede ziehen können. Eine weit größere Wichtigkeit, als die Fortdauer des jüdischen Tempels, welcher ohnedieß für den größten Theil der auswärts lebenden Hellenisten längst seine alte Bedeutung verloren haben mußte, hatte für die Judenchristen die Frage über die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes und solcher Institutionen, wie namentlich die Beschneidung war. Ueber solche Fragen mußte man vor Allen hinweggekommen seyn, wenn unter den verschiedenen Parteien, in welche sich die Christen jener Zeit theilten, eine innigere Einigung möglich werden sollte. An solchen Momenten die Entwicklung des Verhältnisses der verschiedenen christlichen Hauptparteien zu verfolgen, ist eine weit wichtigere Aufgabe, als die Fixirung von Ereignissen, die zwar beim ersten Anblick sehr in die Augen fallen, aber bei näherer Betrachtung die innere Wichtigkeit, die man ihnen beilegt, deswegen nicht haben, weil durch sie doch nur äußerlich hervortrat, was an sich schon lange zuvor vorhanden war. Gerade auf jene Momente aber hat Hr. D. Rothe in seiner Untersuchung keine Rücksicht genommen.

Obgleich nun aber nach den bisherigen Erörterungen die Verhältnisse, unter welchen Hr. D. Rothe eine christliche Kirche im eigentlichen Sinne schon in so früher Zeit entstehen läßt, nicht wirklich so stattfanden, wie Hr. D. Rothe voraussetzt, so weiß derselbe gleichwohl eine um dieselbe Zeit vorhandene, förmlich organisirte Kirche thatsächlich vorzuführen. Er findet ihre Existenz in den Ignatianischen Briefen, deren Aechtheit zu läugnen, ihm als etwas völlig Unberechtigtes erscheint. Dem Beweise ihrer Aechtheit hat Hr. D. Rothe eine eigene Bellage gewidmet. Wir würden aber von der hier vorliegenden Frage zu weit abkommen, wenn wir hier schon in diese Untersuchung näher eingehen wollten. Sie kann auch hier noch gar wohl auf sich beruhen, da mit Hrn. D. Rothe noch ganz

Kirche, der Apostel Petrus in Rom. Lüd. Zeitschr. für Theol. 1831. Hft. 4. S. 61 f.

andere Fragen zu verhandeln sind, ehe die Ignatianischen Briefe vollends die letzte Entscheidung herbeiführen können. Darauf ist jedoch schon hier aufmerksam zu machen, welche bedeutende Rolle diese Briefe in der ganzen Untersuchung des Hrn. D. Nothe spielen, und es ist gewiß auch dieß ein charakteristisches Zeichen unserer, für hierarchische Ideen neuen Muth fassenden, Zeit, daß alle jene Zweifel, welche anerkannte Geschichtsforscher längst gegen die Aechtheit dieser Briefe vorgebracht haben, nun auf einmal wieder völlig ignorirt werden, und dagegen diejenigen, welche diese Briefe nicht geradezu für ächt halten, den Vorwurf sich gefallen lassen müssen, daß sie der apostolischen Zeit ihre Quellen entziehen *). Schon hier aber bringt sich gegen die Zuversicht, mit welcher Hr. D. Nothe diese Briefe für unzweifelhaft ächt erklärt, und sie sogar der apostolischen Zeit vindiciren zu müssen glaubt, das gerechte Bedenken auf, daß er sich mit ihnen denselben Anachronismus, wie mit den in dieselbe Zeit versetzten Häretikern, habe zu Schulden kommen lassen. Läßt man freilich die Verhältnisse, die hauptsächlich zur Entstehung der katholischen Kirche zusammenwirkten, um eine Reihe von Decennien vorrücken, so darf man auch mit den Ignatianischen Briefen nicht zurückbleiben, die allerdings zu ihrer Zeit in den Entwicklungsgang der christlichen Kirche nicht unbedeutend eingegriffen haben; je enger

*) Diesen Vorwurf macht mir Hr. D. Nothe (S. 347) mit der gewiß sehr wahren Bemerkung, daß es nur ein täuschender Gewinn sey, wenn man sich für die frühesten nachapostolische Zeit dadurch Quellen verschaffe, daß man sie der apostolischen Zeit selbst entziehe, wie ich thue, wobei nur übersehen ist, daß, um sogleich von einem bloß täuschenden Gewinn reden zu können, zuvor im Reinen seyn müßte, was eben Gegenstand des Streits ist, nämlich was in die apostolische Zeit gehört oder nicht. Ein täuschender Gewinn ist es aber in jedem Falle, Briefe in die apostolische Zeit zu setzen, welche selbst, wenn sie ächt und so alt sind, als sie selbst seyn wollen, nicht vor dem J. 115 geschrieben seyn können, also erst in einer Zeit, in welcher doch gewiß niemand noch die Existenz eines Apostels angenommen hat.

aber hier das Eine an dem Andern hängt, desto klarer erhellet die Unsicherheit und Willkür des ganzen Verfahrens aus den schon in Hinsicht der Häretiker gegebenen Nachweisungen.

Es handelt sich hier demnach zunächst noch um dasjenige, was die Ignatianischen Briefe nach der Ansicht Hrn. D. Rothe's zu ihrer Voraussetzung haben. In dem Bilde der christlichen Kirche, das uns in ihnen begegnet, sieht Hr. D. Rothe nur die Ideen und Pläne in ihrem weiteren Umfange verwirklicht, zu deren ursprünglichen Verwirklichung, wie er nachweisen zu können glaubt, schon die Apostel selbst die ersten Anstalten getroffen haben. Es fällt sogleich in die Augen, wie viel an diesem Punkte hängt, und von welchem Interesse es daher ist, dem Beweise, welchen Hr. D. Rothe für seinen Hauptsatz zu führen sucht, daß die in den Ignatianischen Briefen schon in ihrer vollen Existenz hervortretende christliche Kirche keine andere ist, als die von den Aposteln selbst unmittelbar beabsichtigte und eingeführte, so genau als möglich zu folgen.

Das erste der vier Data, welche Hr. D. Rothe für seine Behauptung beibringt, daß die nach dem J. 70 noch lebenden Apostel die Veranstaltung zur Organisation einer christlichen Kirche getroffen haben, ist eine, wie Hr. D. Rothe sagt, noch jenseits des J. 70 zurückführende Sage, welche wissen will, daß Paulus zu Rom kurz vor seinem Tode, bei seinem Zusammentreffen mit dem Petrus, diesem seine Lehre zur Prüfung vorgelegt, und von ihm eine Erklärung seiner Billigung derselben erhalten habe. Diese Sage soll die unter den Werken Cyprians befindliche Schrift eines unbekanntes Verfassers *de rebaptismate* in folgender Stelle enthalten: *Est adulterini hujus, immo internecini baptismatis si qui alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber, qui inscribitur Petri (oder wie die Handschrift nach Valuze hat: Pauli) praedicatio. In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio contentum invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptismi paene invitum a matre pia Ma-*

ria esse compulsum, item cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum, et post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem, et rerum agendarum dispositionem, postremo in Urbe, quasi tunc primum, invicem sibi esse cognitos, et quaedam alia hujusmodi absurde et turpiter conficta, quae omnia in illum librum invenies congesta. Ich habe die Stelle absichtlich vollständiger angeführt, als Hr. D. Nothe, welcher mehrere zur Charakteristik der Schrift dienende Sätze weggelassen hat, die um so mehr zu der Frage berechtigen, welchen Werth überhaupt eine so offenbar unhistorische Schrift zur Begründung eines historischen Sages haben könne. Sehen wir aber auch über den apokryphischen Inhalt hinweg, und nehmen vorerst auch an dem Zusammentreffen des Petrus und Paulus in Rom keinen Anstoß, wo wird denn auch nur mit Einer Sylbe gesagt, was Hr. D. Nothe als die Hauptsache in dieser Stelle finden will? Sagen denn die fraglichen Worte etwas anderes, als nur dieß: ungeachtet der wahren Geschichte zufolge Petrus und Paulus längst in vielfache Berührung mit einander gekommen seyen, lasse sie der Verfasser dieser Schrift doch erst in Rom mit einander bekannt werden? Wo ist denn hier auch nur die entfernteste Andeutung davon, daß Paulus seine Lehre dem Petrus zur Prüfung vorgelegt, und Petrus sie gebilligt habe, und zwar für den Zweck der Organisation der christlichen Kirche? Schon dieß ist die offenbarste historische Fiction, und nun nehme man das weitere, jedenfalls problematische Vorgeben, daß Petrus in Rom gewesen sey, und zwar zu gleicher Zeit mit Paulus, und die daran sich anschließende Combination, „daß doch einerseits eine Reise des Petrus nach Rom unter den damaligen Umständen wirklich nur dann begreiflich erscheine, wenn sie durch einen ganz bestimmten und durch eine ins Große und Ganze gehende Beziehung wichtigen Zweck motivirt wurde, andererseits aber die damaligen äußern Verhältnisse der Christenheit ihre besonders einflußreichen Führer sehr natürlich zu einem Zusammenwirken nach einem bestimmt verabredeten ge-

meinsamen Plan und Grundsatz auffordern mußten“ (S. 355), wo ist denn hier irgend ein Punkt, auf welchem man mit festem Fuß auftreten kann? Daß in einem solchen Zusammenhang die Anwesenheit des Petrus zu Rom und sein dortiger Märtyrertod auch nach allen Beweisen des Gegentheils immer noch als eine geschichtlich feststehende Thatsache betrachtet wird, ist ganz in der Ordnung, „zumal nachdem Credner sie so glücklich vertheidigt hat, in seiner Einleit. in das N. T. I. S. 628—630, vgl. S. 318 f. und besonders in seiner Recension der Meyerhoff'schen Schrift (Einleit. in die petrin. Schriften) in der Hall. Allg. Lit. Zeit. 1856. Juli, Nr. 124. S. 370—375. Vergl. auch Bleek in den Theol. Stud. und Krit. 1836. H. 4. S. 1061 f.“*)

*) Es kann nicht ohne Interesse seyn, diese glückliche Vertheidigung der angeblichen Thatsache etwas näher anzusehen. Die von Eusebius combinirten Data, von welchen ich, wie Hr. D. Credner meint, hätte ausgehen sollen, sind nach der von ihm in der genannten Recension S. 378 f. gegebenen Zusammenstellung folgende: 1) Simon der Magier ist nach Justin und Irenäus in Rom gewesen, K. G. 2, 13. 14. 2) Petrus ist in Rom gewesen mit Marcus, denn unter Babylon, wo Petrus seinen Brief schrieb, 1 Petr. 5, 13., ist das heidnische Rom zu verstehen, Euf. 2, 15. 3) Marcus, dessen Abhängigkeit von Petrus auch Papias bezeugt, hat nach Elemeris von Alex. bei Lebzeiten des Petrus geschrieben, Euf. 6, 14. — 3, 39. — 2, 15. 4) Nach einer kirchlichen Sage ist Petrus mit Simon, dem Magier, in Rom zusammengetroffen, Euf. 2, 14. — Es kam nun darauf an, zu ermitteln, in welche Zeit dieses Zusammentreffen fällt, und dieß ist von Eusebius auf folgende Weise geschehen: 5) Nach Justin dem Märtyrer ist Simon, der Magier, unter Claudius nach Rom gekommen, Euf. 2, 13. 6) Marcus gilt als der Stifter der christlichen Gemeinde in Alexandrien, wohin er sein geschriebenes Evangelium mitbrachte. Philo war in Rom von Petrus für das Christenthum gewonnen worden, Euf. 2, 16. 17. Nun war Philo zweimal in Rom, und seine zweite Anwesenheit fällt in das dritte Jahr der Regierung des Claudius, oder das J. 43 n. Chr., wohin sie Eusebius zugleich mit der Abfassung des Evangeliums des Marcus in seinem Chro-

So verhält es sich mit dem ersten der vier Data. Und nun das zweite: Eusebius erzählt (K. G. III, 11.), nach dem

nicon gesetzt. Hr. D. Credner gibt zu, daß diese Combination und die auf sie gegründete Berechnung falsch ist, meint aber doch, daß nicht alle einzelnen Glieder der Combination falsch seyen. Wichtig an und für sich können der 1te, 3te, 4te der aufgezählten Sätze seyn. Was nun die Anwesenheit des Simon in Rom betrifft, um die es sich zunächst handelt, so gibt Hr. D. Credner gleichfalls zu, daß der aus der Inschrift bei Justin Apol. I, 26. genommene Beweis falsch sey, es bleibt also nur noch die in den pseudo-clementinischen Schriften und den apostolischen Constitutionen 6, 9. enthaltene Angabe. Welchen historischen Werth kann aber eine Angabe haben, welche, wie dieß doch auch bei der ältesten der in diese Klasse gehörenden Schriften der Fall ist, den pseudo-clementinischen Homilien, in eine ganze Reihe notorisch falscher Angaben verflochten ist, wer bürgt denn dafür, daß unter so vielem Falschem gerade dieses Eine wahr ist? Oder kann Hr. D. Credner im Ernste glauben, in dem Einzigen, was er noch beizubringen weiß, eine solche Bürgschaft zu geben, nämlich in folgendem Schluß: Die apostolischen Constitutionen berichten 6, 9. von Simon, er habe in Rom durch die Luft fliegen wollen; Leute, die durch die Luft fliegen wollten, gehörten im Alterthum doch zu den Seltenheiten, nun erzählt aber auch Sueton Vita Ner. c. 12. ganz Ähnliches von einem unter Nero verunglückten Versuch dieser Art, also muß der Magier Simon, also auch der Apostel Petrus, unter Nero in Rom gewesen seyn. Das ist demnach die hier doch recht eigentlich in die Luft gebaute historische Grundlage, in Beziehung auf welche Hr. D. Credner mich beschuldigt, daß ich, weil ich nicht denselben Weg mit ihm betreten habe, gleich anfangs auf einen Irrweg gerathen sey. Bei dem Zeugniß des römischen Clemens urgirt Hr. D. Credner, ohne in meine Gründe näher einzugehen, das Eine: da Clemens gewußt habe, daß Petrus als Märtyrer gestorben sey, so habe er nothwendig auch wissen müssen, wo, und da er den Ort des Märtyrertums bei seinen Lesern als allgemein bekannt voraussetze, so könne er nur Rom gewesen seyn. Allein dieß ist und bleibt selbst im besten Falle eine bloße Möglichkeit, die an sich für die Frage, um die es sich hier handelt, gar nichts beweist. Da nun

Martyrertod des Jakobus und der unmittelbar darauf erfolgte Eroberung Jerusalems haben sich, einer Sage zufolge, die

Hr. D. Credner sonst nichts mehr geltend zu machen gewußt hat, als die oben erwähnte Praedictio Petri oder Pauli, auf die sich auch Lactantius Instit. div. IV, 21. berufen habe, so weiß ich in der That nicht, wie eine solche Beweisführung das Lob einer glücklichen Vertheidigung einer geschichtlichen Thatsache verdienen soll. Am wenigsten aber hätte ich mich von Hrn. D. Credner der Beschuldigung versehen zu müssen geglaubt, meine Untersuchung über die Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom sey nur aus einem falschen protestantischen Interesse gekossen, indem er Einl. in das N. T. I. S. 628 den Wunsch nicht unterdrücken kann, „es möchten wenigstens die Protestanten von solcher Dialektik in Behandlung der Geschichte sich ferne halten. Der ächte Protestantismus, durch die Geschichte stark und ewig, werde nie eine Thatsache bestreiten, die alle historische Wahrscheinlichkeit für sich habe, diene sie gleich den Segnern zur mächtigsten Stütze.“ Wer Andern eine solche Lehre zu geben sich berufen fühlt, sollte doch vor Allem bessere historische Beweise zu geben im Stande seyn, als dieß hier der Fall ist, damit es nicht scheint, die moralische Lehre soll die Stelle des historischen Beweises vertreten. Auch S. 371 der genannten Rec. hat sich Hr. D. Credner gar zu sehr an bloße Nebensachen, die hier keine weitere Rücksicht verdienen, gehalten, und gleichwohl behauptet, schon dadurch meiner ganzen Beweisführung die historische Grundlage genommen zu haben, in welcher Beziehung ich nur auf meine frühere Abhandlung verweisen kann. — Sehr besonnen hat sich Hr. D. Bleek a. a. O. über diese Frage ausgesprochen, und wenn auch nicht die Wahrscheinlichkeit, doch die Möglichkeit einer Erdichtung zugegeben. Wie sehr wird aber die Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit, wenn man auch das unlängbare, schon in so früher Zeit vorhandene Partei-Interesse der Petriner und Pauliner in die Waagschale legt. Zuletzt bemerkt Hr. D. Bleek noch: Wenn freilich das *τὴν αἰῶνα τῆς διακονίας* von Rom oder Italien gemeint wäre, so würde man Grund haben, mit mir aus der Stelle einen indirekten Beweis gegen eine Anwesenheit des Petrus in dieser Gegend zu entnehmen, aber jene Auffassung der Worte des zu Rom Schreibenden Clemens sey unstatthaft. Zu allem demjenigen, was ich schon früher über

damals noch lebenden Apostel und Jünger des Herrn überall her an einem bestimmten Orte eingefunden, zugleich mit den Verwandten des Herrn, deren auch noch mehrere am Leben waren, und alle zusammen sich darüber berathen, wer der Nachfolge des Jakobus für würdig zu achten sey, und einstimmig alle den Symeon, den Sohn des Klopas, dessen auch die evangelischen Schriften erwähnen, für würdig des dortigen Bischofsstuhles erklärt, da er, wie man sagt, ein Weiter des Erbsers war. Nach Hegesippus sey nämlich Klopas ein Bruder Josephs gewesen. Eusebius theilt dieß ausdrücklich als bloße Sage mit (λόγος κατέχει). Hr. D. Rothe aber glaubt, so gut wie gewiß annehmen zu dürfen, daß die Quelle derselben Hegesippus war. Man könnte dagegen einwenden, daß, wenn Eusebius nur für die am Schlusse über Klopas mitgetheilte Notiz den Hegesippus als seinen Gewährsmann nennt, er das Vorangehende vielmehr aus einer andern Quelle geschöpft haben müsse. Demungeachtet glaube auch ich, daß Eusebius auch diese Erzählung aus Hegesippus genommen hat, nur mit einer nähern Bestimmung, die hier nicht ohne Wichtigkeit ist. Wenn Hr. D. Rothe in Betreff der Stelle III, 12. besonders beachtenswerth findet, daß Eusebius in der Stelle III, 19. gleichfalls mit

diese Worte, zuletzt in meiner Schrift über die Pastoralbriefe S. 64 f. bemerkt habe, setze ich hier nur noch hinzu, daß mir alle Schwierigkeiten, welche die von mir gegebene Erklärung etwa noch haben mag, am einfachsten gehoben zu werden scheinen, wenn man *divas*, nicht von dem Ort der *divas*, oder vom Occident, sondern von dem Act der *divas*, dem occidere selbst versteht (was ja nur die ursprüngliche Bedeutung von *divas* ist), jedoch zugleich eine Beziehung auf die gewöhnliche Bedeutung Occident annimmt. Die Worte wären daher so zu nehmen: als er an das Ziel seines Untergehens, an dem terminus occidendi in Occident, in Italien und Rom, gekommen war. (wie auch Ignatius Ep. ad Rom. c. 2. von einem *εἰσεθῆναι εἰς divas* und *divas ἀπὸ νότου* in Beziehung auf Rom, den Ort seines Märtyrertodes, spricht), schied er aus der Welt.

sie ja aber, wie wir schon wissen, nach Hrn. D. Rothe's Ansicht, als ein historischer Bericht des Hegesippus), so würde es gewiß sehr nahe liegen (welcher Schluß!), einem solchen Convent der Apostel und der apostolischen Männer einen noch weiter gehenden Zweck zuzuschreiben, neben demjenigen, welchen Eusebius ihm beimißt, keineswegs aber etwa als den ausschließlichen, oder überhaupt auch nur ausdrücklich als den eigentlichen. Und sicher wäre, wenn man sich dieß erlaubt, dann die natürlichste Annahme die, der eigentliche Zweck der Versammlung sey gewesen, in Beziehung auf die nunmehr durch die äußern Umstände unaufschiebbares Bedürfniß gewordene Gründung einer Kirche und Einführung einer Kirchenverfassung Maßregeln zu berathen und Veranstaltungen zu treffen. Dieß würde unter der obigen Voraussetzung deßhalb um so wahrscheinlicher seyn, weil dieser Convent ausdrücklich auch einen Bischof bestellt haben soll, und zwar gerade denjenigen Mann, den man mit großer Wahrscheinlichkeit für den ersten eigentlich so zu nennenden Bischof von Jerusalem hält, — weil er mithin gerade den Schritt gethan haben soll, durch den eben, wie wir weiter unten sehen werden, eine christliche Kirche und Kirchenverfassung zu Stande kam. Es wäre dann ganz in der Ordnung gewesen, daß man mit der Einsetzung eines Bischofs für die jerusalemische Gemeinde begann, denn unstreitig war es höchst angemessen, daß auch die Stiftung der Kirche, eben so wie die der christlichen Gemeinden, von Jerusalem ausging.“ Was also Eusebius mit klaren Worten als den Zweck jenes apostolischen Convents angibt, soll nicht der ausdrücklich von ihm angegebene eigentliche Zweck gewesen seyn. Woher wissen wir denn aber überhaupt von einem Zweck jenes Convents, als eben nur aus den Worten des Eusebius? Mit welchem Recht kann daher, was Eusebius wirklich gesagt hat, als bloßer Nebenzweck, und was er nicht gesagt hat, als Hauptzweck angesehen werden? Eusebius läßt aber nicht einmal Raum für die Voraussetzung eines andern möglichen Zwecks neben dem von ihm angegebenen, sondern er schließt durch

die bestimmte Angabe des eigentlichen Zwecks die Voraussetzung eines andern aus. Der eigentliche Zweck des Convents war nach Eusebius, den Symeon als Verwandten des Herrn (*ἀνεψιόν, ὡς γε πατρὶ, γεγονότα τῷ σωτήρος*) zum Nachfolger des Jakobus (der ja bekanntlich der *ἀδελφὸς τῷ κυρίῳ* war) zu wählen. Dieser Zweck ist, wenn man bedenkt, wie sehr die jerusalemische Gemeinde an jenen Verwandtschaftsverhältnissen mit Jesu hing (weßwegen auch die von Eusebius erzählte Sage die Apostel und übrigen Jünger ausdrücklich mit den *πρὸς γένος κατὰ σάρκα τῷ κυρίῳ* zusammenkommen läßt), ein so vollkommen genügender, daß man sich gar nicht veranlaßt sehen kann, nach einem andern zu fragen. Hr. D. Rothe aber läßt nun denselben Symeon nicht bloß als den ersten Bischof der jerusalemischen Gemeinde, sondern zugleich auch als den ersten Bischof, durch welchen überhaupt der Episcopat in die christliche Kirche eingeführt worden sey, gewählt werden. Wenn hier wirklich der Anfang mit der Einführung einer so ganz am Episcopat hängenden Kirchenverfassung gemacht worden wäre, so sollte doch hier wenigstens auch nur der für die Kirche so wichtig gewordene und so bezeichnende Name *ἐπίσκοπος* gebraucht seyn. Allein es ist von keinem *ἐπίσκοπος*, keinem Episcopat, sondern nur von der *διαδοχῇ Ἰακώβου*, einem *θρόνος τῆς αὐτόθι παροικίας* die Rede. Also gerade der Name, der allein das neu Einzuführende bezeichnet hätte, wird nicht gebraucht, sondern es steht dafür vielmehr ein nur die Fortdauer des schon bisher Bestehenden bezeichnender Ausdruck. Wurde aber Symeon nicht ausdrücklich als Bischof eingesetzt, so kann er auch nicht der erste Bischof weder der jerusalemischen Gemeinde, noch der christlichen Kirche überhaupt gewesen seyn. Daß Symeon dieß nicht war, sagt Eusebius nicht etwa nur in der fraglichen Stelle nicht, sondern es ist überhaupt die Behauptung, daß man Symeon mit großer Wahrscheinlichkeit für den ersten eigentlich so zu nennenden Bischof von Jerusalem halte, eine auffallend falsche, allen Zeugnissen widerstreitende. Nicht nur wird Symeon sowohl von Eusebius (man vgl. III, 22. 62.

IV, 22.), als auch sonst (wie z. B. Apost. Constit. VII, 46.) *δευτερος επισκοπος* genannt, sondern auch schon von Jakobus ausdrücklich gesagt, daß er der erste Bischof von Jerusalem gewesen sey (*ὡς πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἱερουσαλὺμοῖς ἐγκρατεῖο θρόνος*, Euf. H, 23.). Die fragliche Stelle beweist demnach für den Zweck, für welchen sie von Hrn. D. Rothe benützt wird, schlechthin nichts, vielmehr das gerade Gegentheil, selbst wenn man jenen angeblichen apostolischen Convent als historische Thatsache voraussetzt. Gleichwohl gibt es bei den ältesten Schriftstellern der christlichen Kirche ein Zeugniß, in welchem ausdrücklich von der Einsetzung des Episcopats für die außerhalb Jerusalem vorhandenen christlichen Gemeinden nach der ganzen Wichtigkeit der Sache die Rede ist, und es muß befremden, daß Hr. D. Rothe hier, wo er ganz darauf ausgeht, dieser Sache nachzuforschen und hiezu dienende Data aufzusuchen, darauf keine Rücksicht genommen hat. In den pseudoclementinischen Homilien (Hom. III, 60. f.) ordinirt Petrus den Zachäus in Cæsarea als ersten Bischof, und spricht sich dabei über die Bedeutung und Bestimmung des Episcopats sehr ausführlich und nachdrücklich aus. Ich übersehe nicht, daß Hr. D. Rothe in einem andern Zusammenhang (S. 489 f.) auf diesen Punkt zu reden kommt, muß mir aber gleichwohl schon hier die Frage erlauben, aus welchem Grunde, wenn man einmal solchen Zeugnissen, wie die so eben besprochene Sage bei Eusebius oder Hegesippus ist, so bereitwilligen Glauben schenkt, die historischen Angaben der Clementinen nicht denselben Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit verdienen? Sie lauten doch ganz historisch, wollen nicht bloß eine unbestimmte und unverbürgte Sage, sondern eine factische Geschichte geben, und es ist an sich kein Grund vorhanden, ihre Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen, wohl aber hat man, diese vorausgesetzt, den bedeutenden Vortheil, daß man das, was man sucht, in sie nicht erst hineinlegen darf, sondern es klar und unzweideutig gegeben findet. Was berechtigt also, frage ich hier bloß vorläufig, ein solches ganz zur Sache gehdrigcs Zeugniß hier, wo der rechte Ort dafür wäre, völlig unbeachtet zu lassen?

Das dritte Datum, zu welchem Hr. D. Rothe (S. 361) fortgeht, ist eine in den von Pfa ff entdeckten und herausgegebenen Fragmenten des Trensäus enthaltene Stelle, in welcher von *δευτεραι διατάξεις τῶν Ἀποστόλων* die Rede ist. Hr. D. Rothe verbirgt sich das Schwierige und Unsichere der Entzifferung dieser Worte nicht, zweifelt aber nicht an der Wichtigkeit folgender Erklärung: Trensäus unterscheidet zweierlei Gattungen apostolischer Verordnungen und Institutionen. Die *πρωται διατάξεις* seyen die Anordnungen, welche die Apostel sogleich von dem Beginn ihrer eigenthümlichen apostolischen Thätigkeit an getroffen haben, bei der Gründung christlicher Gemeinden, und der Feststellung einer christlichen Gemeindeverfassung, Anordnungen, die wir größtentheils aus der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen kennen lernen, bei den *δευτεραι διατάξεις* könne man dann nur an solche Einrichtungen denken, welche von den Aposteln in einer spätern Periode ihrer Wirksamkeit ausgingen. Dagegen ist vorerst zu erinnern, daß schon der kritische Zweifel, ob diese Pfa ff'schen Fragmente wirklich einem Werke des Trensäus angehören, durch die Bemerkungen des Hrn. D. Rothe, besonders in Hinsicht der das Citat aus dem Hebräerbrief betreffenden Frage, nicht als vollkommen erledigt angesehen werden kann, und ebendeshwegen sowohl die Erklärung des fraglichen Ausdrucks, als auch das in der Stelle enthaltene Moment um so zweifelhafter bleibt. Setzen wir aber auch die von Hrn. D. Rothe angenommene Erklärung voraus, so fragt sich nun erst, was denn für den Zweck, für welchen die Stelle beigezogen wird, aus ihr folge? Es ist ja nur von *δευτεραι διατάξεις* die Rede, welchen zufolge man wisse, daß der Herr ein neues Opfer im neuen Bunde errichtet habe, nach dem Ausspruch des Propheten Malachias, welche Beziehung haben demnach die *δευτεραι διατάξεις* auf die Verfassung der Kirche und zwar speciell die Einführung des Episcopats? Allein Hr. D. Rothe setzt nun voraus, daß man überhaupt an apostolische Einrichtungen einer spätern Zeit zu denken habe, und da nun das *πρωται* und das *δευτεραι* sich

hier ausdrücklich gegenüberstehen, so müsse diese spätere Periode eine sich bestimmt und scharf durch ein wirklich Epoche machendes und charakteristisches Moment von der frühern abscheidende seyn. Frage man nun, wo diese, die apostolische Zeit in zwei eigenthümlich verschiedene Perioden abscheidende, Grenzlinie laufe, so gebe es ja innerhalb jenes ganzen Zeitabschnitts nur Eine wirklich Epoche machende Begebenheit, die Stiftung der eigentlich so zu nennenden Kirche. Sie aber schneide auch die anfängliche Gestalt der christlichen Gemeinschaft auf das schärfste und plößlichste ab, eine charakteristisch neue hervorrufend. Woher wissen wir denn aber, daß die Stiftung einer eigentlichen Kirche eine innerhalb der apostolischen Zeit so Epoche machende Begebenheit ist? Ist dies nicht eben der Satz, welcher hier erst bewiesen werden soll? Daß die Apostel schon selbst die ersten Anstalten zur förmlichen Organisation der christlichen Kirche getroffen haben, ist ja der Hauptsatz, welchen Hr. D. Rothe neben den andern Data auch durch die *deúteqai diarázēis* beweisen will, wie kann demnach geradezu angenommen werden, daß diese *deúteqai diarázēis* keine andern Anordnungen gewesen seyn können, als solche, die sich auf die förmliche Stiftung der Kirche bezogen, zumal da in der Stelle selbst etwas genannt ist, was sich gerade darauf nicht bezieht? Eine in der That völlig unlogische Argumentationsweise! Endlich kann sogar nicht einmal dies zugegeben werden, daß unter den *deúteqai diarázēis* Einrichtungen einer spätern Epoche zu verstehen sind. In diesem Fall würden sie nicht *deúteqai*, sondern *úteqai* heißen. Die *deúteqai diarázēis* können nur Einrichtungen oder Anordnungen zweiter Ordnung seyn, in eine zweite Classe gehörende (in demselben Sinne, wie man z. B. von protocanonischen und deuterocanonischen Schriften spricht). Ich will mich in eine weitere Erdörterung einer Stelle, welche mir die Wichtigkeit, die ihr Hr. D. Rothe beilegt, keineswegs zu haben scheint, nicht einlassen; soll ich aber eine Vermuthung äußern, so möchte ich bei den *deúteqai diarázēis* an die Bedeutung erinnern, in welcher das Wort *deúteqanos* von der jüdischen Tradition ge-

braucht wird (man vergl. z. B. die apost. Confit. I, 6. und Cotelier zu dieser Stelle), und diesem zufolge unter den *deuterai tair' Apostolon datarxeis* die apostolische Tradition im Unterschied von den apostolischen Schriften verstehen, wozu auch das damit verbundene *para koluthen* (*ot taic deut. taw Ap. diat. parakoluthotes isasi, ten Kyriou u. s. w.*) ganz paßt.

Endlich ist uns noch das vierte Datum übrig, das Hr. D. Rothe in folgender Stelle des römischen Clemens Ep. I. ad Cor. c. 44. findet: *Kal oi Apostoloi hmwon enwosan dia tu Kyriu hmwon Ingu Xristu, oti eris isai epi tu onomatos ths episkophs. Dia tautehn en twn aitian, prorgwosin eilhqotes telielon, katesthsan tus proieqhmenous* (d. h. Presbyteren und Diakonen), *kal meta tu epinwqhnh dedwkasin, opws ean koiqhthasun, diadexwntai eteroi dedokimasmenoi andres twn leiturgian autwn.* Mit der kleinlichsten Genauigkeit preßt Hr. D. Rothe in einer höchst weiterschweifigen, von S. 374—392. fortlaufenden, Erörterung jedes Wort dieser Stelle, um den letztern Sätzen den Sinn zu geben: „Und nachmals haben sie (die Apostel) eine testamentarische Verfügung getroffen, auf daß, wenn sie (die Apostel) gestorben wären, andere bewährte Männer in ihrem Amte succediren sollten.“ Es ist nemlich hier darauf abgesehen, die *leiturgia* der Nachfolger der Apostel als ein mit dem Apostolat völlig identisches Amt, d. h. als den Episcopat, nachzuweisen. Für diesen Zweck argumentirt nun Hr. D. Rothe (denn auch hier muß die Beweisstelle erst mit Hülfe einer künstlichen Argumentation ihre Beweiskraft erhalten) im Wesentlichen so: Clemens will zeigen, wie die Apostel Vorkehrungen gegen Zwistigkeiten *eni tu onomatos ths episkophs* zu treffen gesucht haben. Um diesem Uebel vorzubeugen, haben die Apostel selbst die Gemeinde-Vorsteher ernannt. Für die Zukunft aber habe das Uebel gewiß nur dann reprimit werden können, wenn es auch nach dem Tode der Apostel nicht an Männern fehlte, die mit derselben Plenipotenz, wie die Apostel, Gemeinde-Vorsteher bestellten. Solche Verrustaltungen müssen demnach

die Apostel noch getroffen haben, vermöge welcher nach ihrem Tode ihr eigenthümlicher Beruf und ihre eigenthümliche Vollmacht auf andere geeignete Männer als ihre Nachfolger übergieng. Um diesen Sinn in der Stelle zu finden, wird unter anderem bemerkt, es sey nicht zu übersehen, daß es nicht heiße: τὰς λειτουργίας αὐτῶν, sondern τὴν λειτουργίαν αὐτῶν, was vererbt werden soll, werde also als Ein Amt angegeben, nicht als eine Mehrheit von Aemtern — die solidarische Einheit des Apostolats. Ferner wird gesagt, die das Amt der Apostel überkommenden ἄνδρες δεδοκιμασμένοι werden im weitern Verfolg der Stelle näher als ἐλλόγιμοι ἄνδρες characterisirt, die ἐλλόγιμοι aber seyen, wie c. 57., wo ἐν τῷ ποιμνίῳ das bei stehe, die in die Herde Christi Eingerechneten, so im Zusammenhang unserer Stelle die für die Verwaltung des apostolischen Amtes, d. h. für das Regiment der Kirche rechtmäßig verordneten Personen, wie dieß ganz evident werde durch den Beisatz ἕτεροι, der ausdrücklich auch die Apostel in die Kategorie der ἐλλόγιμοι ἄνδρες stelle. In dem Sinne, in welchem die Apostel es waren, seyen mithin auch die Späteren, die ihr Amt übernahmen, die Bischöfe, ἐλλόγιμοι, d. h. rechtmäßig zur Handhabung derselben Leitung der christlichen Gemeinschaft verordnet. Was endlich noch den eigentsten Ausdruck der Stelle betrifft, μεταξύ ἐπινομήν δεδοικασί, so glaubt Hr. D. Rothe das so räthselhafte Wort ἐπινομήν, einer Andeutung bei Hesychius zufolge, welcher ἐπινομος durch ἀληθινόμος erklärt, in der Bedeutung Testament, testamentarische Verfügung, nehmen zu müssen, wodurch somit das gesuchte Resultat der Stelle in der Institution des Episcopats, als der spätern testamentarischen Anordnung der Apostel, zu seiner Vollendung kommt. Wie augenblicklich ist es aber auch wieder um das kaum gewonnene schöne Resultat geschehen, sobald man nur bei der gewöhnlichen Interpretation der oben angeführten Worte bleibt, und dieser zufolge als Subject in ποιμηθῶσιν und αὐτῶν nicht die Apostel, sondern die προειρημένους, d. h. die Presbyteren und Diakonen annimmt. Dann wird ja nichts weiter gesagt, als daß die

Apostel dafür gesorgt haben, daß es immer Vorsteher der christlichen Kirche, und zwar Presbyteren und Diaconen, gebe, und von allen jenen hohen Begriffen eines mit dem Apostolat identischen Episcopats, welche Hr. D. Rothe hineinträgt, bleibt keine Spur zurück. Deswegen bietet er aber auch seinen ganzen Scharfsinn auf, um diese recipirte Interpretation als eine reine Unmöglichkeit darzustellen. Grammatisch seyen zwar beide Interpretationen zulässig, aber diese Alternative verschwinde, sobald man den fraglichen Satz in seinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sowohl, als mit dem Nachfolgenden ins Auge fasse. Unmittelbar nach demselben sey von einer doppelten Gattung von Gemeindebeamten die Rede, theils von solchen, die von den Aposteln selbst, theils von solchen, welche nachmals, nach der Zeit der Apostel, von andern *ἄνδρες ἐκλόγιμοι* ins Amt eingesetzt worden seyen. Da nun dieser Satz an den vorhergehenden durch *ἔ* abgeschlossen sey, so müssen wir voraussetzen, daß in diesem eine solche doppelte Weise der Bestellung der Gemeindebeamten, ein Mal durch die Apostel selbst, das andere Mal durch andere, aber dazu wohlberechtigte Personen erwähnt sey. Das sey aber nur bei der von Hrn. D. Rothe gegebenen Erklärung der Fall. Denn nur bei ihr sey davon die Rede, wie zuerst die Apostel selbst Gemeindebeamten angestellt, und wie sie nachmals Veranstellungen getroffen, um nach ihrem Tode ihre eigenthümliche Amtsvollmacht, also hier namentlich in Betreff der Besetzung der Gemeindeglieder, in gültiger Weise auf andere bewährte Männer übergeben zu lassen. Bei der gewöhnlichen Erklärung aber lesen wir zwar davon, wie die Gemeindebeamten zuerst von den Aposteln selbst seyen eingesetzt worden, allein von Personen, die nach dem Tode der Apostel zur Ernennung solcher Beamten berechtigt gewesen seyen, hören wir kein Wort, sondern nur daß die Apostel eine Verordnung gegeben, daß nach dem Tode der von ihnen persönlich angestellten andere bewährte Männer das Amt derselben überkommen sollten. Welche vergebliche Mühe hat sich Hr. D. Rothe auch hier gemacht, und wie einfach und

natürlich legt sich der Sinn der fraglichen Worte dar, sobald man nur nicht den Voratz zu ihnen mitbringt, eine vorausbestimmte Idee um jeden Preis in ihnen zu finden! Man kann Hrn. D. Rothe gar wohl zugeben, daß das Subject in dem obigen κοιμηθῶσιν die Apostel sind, folgt aber daraus, was keineswegs nothwendig ist, wie Hr. D. Rothe bei seiner so umständlichen Erwägung aller möglichen Fälle gleichwohl übersehen hat, daß auch die Worte τῆν λειτουργίαν αὐτῶν auf sie als Subject gehen? Unstreitig will Clemens sagen: Um Zwist über die Vorsteherchaft, oder überhaupt einen Zustand der Unordnung und Anarchie, die vorauszusehende nothwendige Folge des Mangels eines bestimmten Regiments, zu verhüten, haben die Apostel Presbyteren und Diakonen aufgestellt, weil aber dadurch nur für die Zeit einer Generation gesorgt war, d. h. nur solange entweder die von den Aposteln eingesetzten Vorsteher lebten, oder die Apostel selbst, sofern sie, solange sie lebten, die zuerst aufgestellten immer wieder durch neugewählte ersetzen konnten (es erhellt von selbst, daß es bei dieser Auffassung im Grunde völlig indifferent wird, ob man zu κοιμηθῶσιν als Subject ἀπόστολοι oder προειρηνημένοι annimmt), gaben sie in der Folge zur Ergänzung der zuerst von ihnen getroffenen Maasregel (um also nicht bloß für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft durch etwas fort dauerndes zu sorgen, dieser einfache Begriff der Fortdauer liegt in dem von Hr. D. Rothe gleichfalls hin und her gedrehten Perfect *dedώκασι*), die noch hinzukommende gesetzliche Bestimmung *), daß andere bewährte Männer als Nachfolger

*) Hieraus ergibt sich auch die grammatische Erklärung des von Hrn. D. Rothe für so verzweifelt erklärten Wortes *διανομή* ganz einfach von selbst. Es ist seiner Bedeutung nach soviel als das bekannte Wort *ἐπινομή*, was zu den Gesetzen noch hinzugegeben wird, nur ist es hier nach der Analogie anderer gleichfalls von der Form des Perfectum abzuleitender Substantive ähnlicher Bedeutung (wie z. B. *διαταγή*, *διδασχῆ*, *ἐντολή*, *ἐπινοπή* u. s. w.) mit der Endung *-η* gebildet. An testamentarische

(dieß liegt in *διαδεξασται*), und zwar nach dem Zusammenhang offenbar als Nachfolger der von den Aposteln zuerst Aufgestellten, ihr Amt, eben das Amt der zuerst Aufgestellten, übernehmen. Was kann klarer und einfacher seyn, als dieser Sinn der Worte, und wo liegt denn, wenn sie so genommen werden, in ihnen auch nur eine Andeutung von einer von den Aposteln beabsichtigten Plenipotenz des Apostolats im Episcopat? Oder sollen wir nicht bloß eine Andeutung, sondern den unmittelbarsten Beweis dafür, daß doch nur das Letztere der eigentliche Sinn der Worte ist, darin sehen, daß es *τῆν λειτουργίαν αὐτῶν* heißt, und nicht *τὰς λειτουργίας αὐτῶν*, denn „Ein Amt ist es nun allerdings, wenn der Beruf, den einzelnen Gemeinden Presbyteren und Diaconen zu bestellen, damit gemeint ist, dagegen ist es handgreiflich eine Mehrheit von Aemtern, wenn darunter die Aemter der (von den Aposteln eingesetzten) vielen Presbyteren und Diaconen (schon eine Zweiheit auch im Allgemeinen!) in den vielen einzelnen Gemeinden verstanden werden“ (S. 587)? Dieses Handgreifliche widerlegt sich doch gar zu leicht. Gerade weil der Hauptgedanke der ganzen Stelle die Idee des Einen Kirchenregiments ist, faßt Clemens das doppelte Amt der Presbyteren und Diaconen und die Aemter der sämtlichen einzelnen Presbyteren und Diaconen in dem Einen Begriff der *λειτουργία* zusammen, wie er ja auch unmittelbar vorher in Beziehung auf dieselbe Sache von der *ἐπισκοπῇ* spricht. Doch Hr. D. Rothe kommt noch mit der Hauptinstanz: „Wär dieß (daß es immer bewährte Männer zur Führung des Kirchenregiments gebe) der ganze Inhalt der apostolischen Verordnung, was half sie dann? Denn daß die Nachfolger der ersten Presbyteren und Diaconen wieder bewährte Männer seyn sollten, das verstand sich freilich von selbst. Aber wer sollte denn nun diese bewährten Männer auswählen? Darauf eben kam alles an. Sollte etwa die Gemeinde selbst sie

Dispositionen und alles andere, was Hr. D. Rothe in dem Worte finden will, ist daher auch nicht entfernt zu denken.

wählen? Nun dann war der *ἐπίσκοπος* eben Thür und Thor geöffnet. Dieser konnte schlechterdings nur dann vorgebeugt werden, wenn es auch nach dem Tode der Apostel Personen gab, die mit derselben Vollmacht, vermöge welcher die Apostel die ersten Gemeindebeamten einsetzten, den Gemeinden mit einer unabwehrbaren Auctorität Vorsteher bestellen konnten“ (S. 383). Das heißt mit andern Worten: es fehlt in dem Satze: *καὶ μετὰ τὴν ἐπινομήν δωκασι* noch die nähere Bestimmung, wem die Apostel diese *ἐπινομή* gegeben, oder zur Ausführung übergeben haben? Wem anders könnten sie sie aber gegeben haben, als eben den *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι*, die mit der Führung des Kirchenregiments beauftragt waren? Diese also sollten nicht bloß selbst das Kirchenregiment führen, sondern auch dafür sorgen, daß sie immer andere bewährte Männer zu ihren Nachfolgern haben. Dieß war selbst ein Theil des Kirchenregiments der jedesmaligen Presbyteren und Diaconen. Wie wenn aber der Schriftsteller selbst jeden hierüber etwa noch stattfindenden Zweifel hätte heben wollen, fährt er ja unmittelbar so fort: *τὸς δὲ κατασθέντας ὑπ' ἐκείνων (τῶν Ἀποστόλων) ἢ μετὰ τὸ ὑφ' ἐτέρων ἑλλογιμῶν ἀνδρῶν, ἀνευδακυσάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ — τῆς δὲ δικαίως νομιζομένη ἀποβαλεῖσθαι τῆς λειτουργίας.* Wer können diese von der *ἐκκλησία* unterschiedenen *ἄνδρες ἑλλογιμοί* seyn, als die Beamten der Gemeinde, die Presbyteren und Diaconen, welche demnach auch darin an die Stelle der Apostel treten sollten, daß sie andere Gemeindebeamten aufstellten? Was bleibt demnach, wenn die Stelle auch nach unserer Erklärung über das von Hrn. D. Rothe Vermisste die gewünschte Auskunft giebt, noch der Unterschied zwischen seiner und unserer Ansicht? Nur dieß, daß sie von einem Episcopat in dem Sinne, in welchem es Hr. D. Rothe hier von den Aposteln selbst eingesetzt finden will, auch nicht ein Wort enthält, also gerade dasjenige, wofür es Hr. D. Rothe als viertes Hauptdatum anführt, nicht beweist. Sie giebt aber nicht nur den von Hrn. D. Rothe gesuchten Be-

weiß nicht, sondern das Merkwürdigste an der Sache ist, daß sie das gerade Gegentheil beweist. Was Hr. D. Rothe beweisen will, ist ja der Satz: die Apostel haben den Episcopat in dem bestimmten Sinn, in welchem er in der Folge das über dem Diaconat und Presbyteriat stehende höchste kirchliche Amt war, eingesetzt, und zwar mit einer ächt apostolischen Plenipotenz, einer für die Gemeinden unabwehrbaren Auctorität. Allein es ist in der Stelle des Clemens auf keine Weise von einem ἐπίσκοπος, sondern nur von Presbyteren und Diaconen, und keiner andern ἐπίσκοπον, als einer mit dem Amte der Presbyteren und Diaconen identischen, die Rede, und so wenig soll nach dem Sinne der Stelle der von den πρεσβύτεροι sich absondernde und über sie sich stellende ἐπίσκοπος eingeführt werden, daß sie vielmehr gerade das in die Hände der πρεσβύτεροι und δακονοι gelegte Amt die Apostel als bleibende Institution sanctioniren läßt. Von einer apostolischen, auf den ἐπίσκοπος übertragenen, Plenipotenz aber und einer für die Gemeinden unabwehrbaren Auctorität ist so wenig die Rede, daß im Gegentheil sogar ausdrücklich die Mitwirkung der gesammten Gemeinde als wesentliches Erforderniß bei der Aufstellung der Gemeindebeamten hervorgehoben wird (συνευδοκίας τῆς ἐκκλησίας πάσης). Ja, Hr. D. Rothe führt ja eben diese, wie er sagt, mit den neutestamentlichen Daten ganz übereinstimmende Stelle wegen der zuvor bemerkten Worte zum Beweis dafür an, daß die Apostel niemals in ihrem eigenen Namen gehandelt, und das Recht der Gemeinden auf die Mitwirkung bei allen, sie betreffenden, Angelegenheiten auf das Bestimmteste anerkannt haben (S. 151). Und hier soll nun dieselbe Stelle das Gegentheil beweisen, daß die Apostel einen ἐπίσκοπος mit einer, die Mitwirkung der Gemeinden völlig ausschließenden, Amtsvollmacht eingesetzt haben. Diese aus Unglaubliche grenzende Inconsequenz scheint Hrn. D. Rothe doch noch selbst beigegangen zu seyn, und ihn bestimmt zu haben, um den Eindruck seiner schönen Beweisführung sich und Andern durch eine solche Nebensache so wenig als möglich streben zu lassen, wenigstens in einer Anmerkung

(S. 585) sich, auffallend genug, auf folgende Weise hierüber auszusprechen: „Es steht freilich in offenem Widerspruch mit dem oben S. 148—153 Gesagten, wenn wir hier immer betonen, daß die ersten christlichen Gemeindebeamten von den Aposteln selbst, und das vermöge ihrer eigenthümlichen apostolischen Nachvollkommenheit, bestellt worden seyen. Allein dieser Widerspruch trifft nicht uns, sondern den Elemen s, denn nicht in unserm, sondern in seinem Sinne raisonniren wir hier. Dem Elemen s aber ist bei dieser Gelegenheit begegnet, was den alten Kirchenlehrern fast immer widerfahren ist, er hat die Ansicht und die Ordnung seiner Zeit auch auf die, in beiden Beziehungen ganz abweichende frühere apostolische Zeit übertragen. Gleichwohl scheint ihn ein Gefühl dieses Anachronismus angewandelt zu haben, denn mit dem Zusatz *συνεδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας παύσης* lenkt er ein wenig ein.“ Elemen s hat also, dieß ist das Hauptmoment, die Ansicht und Ordnung seiner Zeit in die frühere übertragen. Was ist denn aber die Ansicht und Ordnung der Zeit des Elemen s? Nichts anderes als eben der Episcopat mit der eigenthümlichen apostolischen Nachvollkommenheit, mit welcher er von den Aposteln noch vor ihrem Tode eingesetzt worden seyn soll. Und woher wissen wir, daß ein solcher Episcopat eingesetzt worden ist? Eben dieß ist es, was hier als das Epoche Machende der letzten Zeit der Apostel bewiesen werden soll. Wenn nun aber zugleich zugegeben werden muß, von etwas Epoche Machendem dieser Art werde eigentlich bei Elemen s nichts gesagt, er kenne keinen solchen Unterschied der Zeiten, rede von der einen Zeit wie von der andern, so liegt ja darin das offene Geständniß, daß die Stelle nicht beweist, wofür sie als Beweisstelle gebraucht werden soll. Es kann aber nicht einmal der Wahrheit gemäß gesagt werden, Elemen s habe die Ansicht und die Ordnung seiner Zeit auf die ganz abweichende frühere apostolische Zeit übertragen. Denn in diesem Falle müßte ja Elemen s die Apostel den Episcopat nicht erst am Ende ihrer Wirksamkeit, sondern gleich anfangs, schon damals, als sie die ersten Gemeindebeamten einsetzten, einsetzen lassen.

Allein Hr. D. Rothe hat ja nicht nur früher, so lange er noch nicht das Interesse hatte, den Episcopat in seinem Sinne als eine apostolische Institution nachzuweisen, ganz unbefangen die fraglichen Worte *συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας*, in welchen nun Clemens von seinem Anachronismus wieder einlenken soll, als Beweis dafür angeführt, daß damals der Episcopat im spätern Sinn noch nicht vorhanden war, sondern er nimmt auch noch bei der Erklärung der oben angeführten Hauptstelle c. 44. an, daß die Worte: *ἀπόστολοι — κατέστησαν τὸς προειρημένους*, von der Aufstellung der mit den *πρεσβύτεροι* noch identischen *ἐπίσκοποι* und der *διάκονοι* zu verstehen sind. Ist also hier ein angeblicher Anachronismus, oder eine Uebertragung aus der einen Zeit in die andere, so besteht sie vielmehr darin, daß Clemens auch noch von der spätern Zeit eben so redet, wie von der frühern, wie dieß auch der Augenschein lehrt, aber nicht in Folge eines Anachronismus redet er so, sondern aus dem einfachen Grunde, weil auch später noch dieselbe Verfassung der Kirche war, wie früher, und von allem demjenigen, was Hr. D. Rothe über seinen Episcopat bei Clemens finden will, auch nicht das Geringste enthalten ist. So möge er denn, nachdem er die Worte des Clemens lange genug einer so willkürlichen Operation unterworfen hat, am Ende nicht auch noch die Ungerechtigkeit begehen, den handgreiflichen Widerspruch, in welchen er sich mit sich selbst verwickelt hat, dem guten Kirchenvater aufzubürden. Behalte er ihn ganz für sich, denn nur ihn trifft er, nicht den Clemens; nur in seinem eigenen Sinne, nicht in dem des Clemens, hat er hier also raisonnirt, und nur ihm, nicht dem alten Kirchenlehrer, auf welchen er hier seine Schuld abzuladen gar zu geneigt ist, ist hier begegnet, was freilich einem denkenden Schriftsteller nicht so leicht begegnen sollte.

Das sind also die vier Quadersteine, auf welchen Hr. D. Rothe den von ihm entworfenen Plan der Construction der christlichen Kirche zur Ausführung bringt. Mit Zuversicht darf man behaupten, müßten wir uns mit solchen Materialien die

Entstehung der christlichen Kirche construiren, so müßte sie uns ein ewiges Räthsel bleiben. Der Kern der ganzen Argumentation des Hrn. D. Rothe ist schon durch die bisher gegen ihn geführten Beweise völlig zersprengt, und es lohnt sich eigentlich kaum noch der Mühe, den Trümmern, in welche von diesem Mittelpunkt aus das Ganze aus einander fährt, noch weiter nachzugehen. Allein die Kühnheit des Hrn. D. Rothe, und die Zuversicht, mit welcher er alles Mögliche thatsächlich beweisen zu können sich zutraut, ist zu originell, und kommt zugleich den hierarchischen Interessen, die von verschiedenen Seiten her unsere Zeit bewegen, zu günstig entgegen, als daß ein so charakteristisches Werk nicht eine weitere ernste Prüfung verdiente, so viele Geduld auch dazu nöthig ist, über einem so unerfreulichen Geschäft nicht zu ermüden.

Raum ist es Hrn. Rothe nach seiner Weise gelungen, den Episcopat in dem spätern katholischen Sinne als eine unmittelbare Institution der Apostel nachgewiesen zu haben, so sehen wir ihn im besten Vertrauen auf seine gute Sache raschen Schrittes schon auf das weitere Ziel losgehen, den Episcopat in der ganzen hohen Bedeutung, in welcher er in den Ignatianischen Briefen auftritt, als das von den Aposteln mit dem bestimmtesten Bewußtseyn beabsichtigte und eingeleitete Werk darzustellen. Die Ignatianischen Briefe, deren glänzende Gestalt, wie man wohl sieht, Hr. D. Rothe schon von Anfang an im Auge hat, sind nun die breite Basis, auf welcher die Construction des Hrn. D. Rothe kühn und rasch fortschreitet, und wenn der Episcopat an sich schon das unmittelbare Werk der Apostel ist, so müssen nun auch die Ignatianischen Briefe, deren Episcopat ja nur die concretere Realisirung der schon von den Aposteln selbst ins Leben gerufenen Idee ist, der apostolischen Zeit so nahe als möglich gerückt werden. Es ist daher die bestimmteste Behauptung des Hrn. D. Rothe, daß diese Briefe schon in die nächste Zeit nach dem Hingang der Apostel zu setzen sind, und es ist nach seiner Ansicht nur Muthwille, durch die völlig unberechtigte Klugnung ihrer Richtigkeit sich die geschichtlichen Data,

aus welchen die Entstehung der christlichen Kirche zu construiren ist, verkümmern zu wollen.

Man könnte dem Hrn. D. Rothe die Aechtheit der Ignatianischen Briefe, d. h. ihre Entstehung zu Anfang des zweiten Jahrhunderts zugeben, ohne daß hieraus folgen würde, die Apostel haben an der Einführung des Episcopats, zumal des Ignatianischen, den nahen und unmittelbaren Antheil gehabt, welchen er ihnen zuschreibt. Indes ist allerdings, je näher diese Briefe an das apostolische Zeitalter hinaufgerückt werden, auch die Voraussetzung um so wahrscheinlicher, daß die in ihnen enthaltene Verfassung der Kirche einen der apostolischen Zeit entsprechenden Charakter an sich tragen werde. Daher haben alle, welche die hierarchische Tendenz, die diesen Briefen in alter und neuer Zeit so viele Freunde erworben hat, weder für christlich noch für apostolisch halten können, ein sehr natürliches Interesse, über die Frage wegen ihres Ursprungs nicht so leicht hinwegzugehen, und wenn nun aufs neue die Prätension gemacht wird, sie geradezu als ein ächtes Erzeugniß der zunächst an das apostolische Zeitalter grenzenden Periode zu nehmen, die alten Gründe gegen ihre Unächtheit in Erinnerung zu bringen und so viel möglich mit neuen zu verstärken. Gleichwohl ist es hier nicht einmal nothig, in diese Untersuchung in ihrem ganzen Umfange einzugehen; der Beweis ihres spätern Ursprungs läßt sich auf einem eben so einfachen als zur Sache gehörenden Wege führen. Wären sie eine ächte Schrift des Ignatius, welcher der erste Bischof von Antiochien gewesen seyn soll, so müßten sie mit geringer Differenz in dieselbe Zeit mit dem ersten Briefe des römischen Clemens an die korinthische Gemeinde fallen, und unter dieser Voraussetzung ist gewiß nichts mit größerer Wahrscheinlichkeit zu erwarten, als daß wir in diesen beiden einander zur Seite stehenden Denkmälern jener Zeit, zurückgelassen von apostolischen Männern, in deren Hände die Apostel auf gleiche Weise ihr letztes Vermächtniß an die christliche Kirche niedergelegt haben müßten, auch dasselbe Bild der kirchlichen Verfassung finden. Ist aber dieses Bild ein we-

sentlich verschiedenes, und zwar in der Weise, daß die Ignatianischen Briefe Züge einer Verfassung enthalten, welche wir zwar in der Folge in der Kirche finden, von welcher sich uns aber noch nichts in dem Briefe des römischen Clemens zeigt, so ist hieraus der sichere Schluß zu ziehen, daß jene angeblichen Briefe des Ignatius spätern Ursprungs sind. Daß diese Ansicht ganz der Natur der Sache gemäß ist, wird wohl niemand bestreiten können; es fragt sich daher nur, ob sich solche Merkmale einer wesentlichen Verschiedenheit der kirchlichen Verfassung, wie sie in den genannten Schriften vor uns liegt, aufweisen lassen. Was nun zuerst die vorgeblichen Briefe des Ignatius betrifft, so ist allgemein anerkannt, und von Hrn. D. Rothe selbst auf's Klarste in's Licht gesetzt, daß der Episcopat in dem Sinne, in welchem er seitdem das Lebensprincip der katholischen Kirche geworden ist, als das Organ der kirchlichen Einheit, die Grundidee ist, um welche sich alle diese Briefe bewegen, und daß alle andern Zwecke, welche der Verfasser dieser Briefe hatte, wie namentlich der der Warnung vor der von Seiten der Häretiker drohenden Gefahr der Verführung, und der der Ermahnung zur gegenseitigen Einigkeit, in letzter Beziehung immer wieder dem Hauptzweck der dringenden Aufforderung zum engsten Sichanschließen an den Bischof und die mit ihm unzertrennlich verbundenen Presbyteren und Diakonen, zur gewissenhaftesten Unterwerfung unter seine Auctorität, untergeordnet werden. Es ist nicht überflüssig, hier einige der beweisendsten Stellen aus der Darstellung des Hrn. D. Rothe (S. 449 — 482) hervorzuheben. Die hohe Bedeutung, welche der Bischof in diesen Briefen hat, erhellt vor Allem daraus, daß die Gemeinschaft des einzelnen Christen mit der Kirche einzig nur von seiner Verbindung mit dem Bischof abhängig gemacht wird. Wie *Ein θυσιαστήριον* ist, wird Epist. ad Philadelph. c. 4. gesagt, so ist auch *εἰς ἐπίσκοπος ἅμα πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνουσιν*. Wer *ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου* ist, ist rein, wer außerhalb desselben ist, nicht rein, *τὸν ἔστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνων πρᾶσσων τε, ἔτος ἢ καθαρὸς ἐστὶ τῇ συνειδήσει* (Ep.

ad Ephes. c. 5. ad Trallian. c. 7.). Alle, welche Gott und Jesus Christus angehören, sind auch mit dem Bischof. Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt, wer ohne Wissen des Bischofs etwas thut, dient dem Teufel (Ep. ad Philad. c. 3. ad Smyrn. c. 9.). Insbesondere haben die gottesdienstlichen Handlungen, wie Laufe und Abendmal, ihre Gültigkeit nur durch die Mitwirkung und Auctorisation des Bischofs. Als Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, als derjenige, in welchem die Kirche selbst ihre concrete Existenz hat, ist der Bischof wesentlich der Repräsentant und das Organ Gottes und Christi. Πάντα γάρ, heißt es Ep. ad Ephes. c. 6., ὃν πέμπει ὁ οἰκοδομητοῦς εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, ἕως δὲ ἡμᾶς αὐτὸν δεχέσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμπαντα. Τὸν ἔν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν (Beziehung der Stelle Matth. 24, 45. auf die Bischöfe, wie auch bei Irenäus IV., 26. und in den Clementinen Hom. III, 60.). Der Bischof ist, wie es Ep. ad Magnesian. c. 6. heißt: προκαθημένος εἰς τόπον θεῶ, wer dem Bischof unterwürfig ist, ist unterwürfig ἐκ αὐτῶ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ. Εἰς τιμὴν ἔν ἐκείνῃ τῷ θελήσαντος ἡμᾶς πρέπον εἶεν ἐπακείνῃ κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν. Ἐπεὶ ἔχῃ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τῦτον τὸν βλέπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται. Τὸ δε τοιοῦτον ἔ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεόν, τὸν τὰ κρυφία εἰδόντα (c. 3.). In dem Bischof gehorcht man Jesus Christus, der Bischof ist, wie Christus, der Sohn des Vaters; was der Bischof genehmigt, ist auch Gott genehm, er ist im Fleische, leiblich und sinnlich, was Christus auf unsichtbare geistige Weise ist (Ep. ad Trall. c. 2. 3. ad Smyrn. c. 8. ad Eph. c. 1.). Sehr richtig faßt Hr. D. Rothe den Grundgedanken aller solcher Stellen so auf (S. 477): „Die Bischöfe sind die Repräsentanten und die Organe der kirchlichen Einheit wesentlich insofern, als sie, dem specifischen Character des Episcopats gemäß, die unmittelbaren Repräsentanten, Bevollmächtigten und Organe Christi und Gottes sind. In ihnen hat sich Christus, so zu sagen, vervielfältigt, in ihnen hat er sich innerhalb des Be-

reichs der Christenheit eine sinnlich wahrnehmbare Allgegenwart gegeben. In allen Gemeinden ist Er es wesentlich, der durch das Organ des Bischofs handelt, und die Lebensbewegung leitet. An der Spitze jeder einzelnen Gemeinde steht also wesentlich Einer und derselbe, wenn gleich mittelst individuell verschiedener Repräsentanten und Organe. Und somit sind denn freilich alle einzelnen Gemeinden unter einander zu der durchgreifendsten Einheit verbunden, aber schlechterdings nur unter der Bedingung, daß jede sich organisch an ihren Bischof anschließt.“ Diese Idee findet Hr. D. Rothe am deutlichsten in der Stelle Ep. ad Eph. c. 3. ausgesprochen, nach welcher das *συντρέχειν* aller Christen in der *γνώμη τῆ θεῶ* mittelst ihres *συντρέχειν* in der *γνώμη τῶν ἐπισκόπων τῶν κατὰ τὰ πέλατα ἐρισθέντων* erfolgt, deßhalb nemlich, weil alle *ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, somit auch *ἐν γνώμῃ θεῶ*, und hierin unter einander selbst, vollkommen Eins sind.

Wie auffallend contrastirt nun aber mit der hohen, die Unendlichkeit der christlichen Kirche in sich darstellenden Bedeutung, die dem Bischof in diesen Briefen gegeben ist, die einfache Form der kirchlichen Verfassung, die uns noch in dem Briefe des römischen Clemens begegnet! Wird das Wesentliche des Episcopats im eigentlichen Sinn mit Recht in die Lostrennung des Episcopats vom Presbyteriat und Diaconat und die strenge Unterordnung der beiden letztern Aemter unter den absoluten Vorzug des ersten gesetzt, so ist dagegen für die frühere Zeit der Kirche ebenso charakteristisch die Identität der *ἐπίσκοποι* und der *πρεσβύτεροι*. Daß hierin der wesentliche Unterschied liegt, durch welchen in der Geschichte der Verfassung der christlichen Kirche die spätere Zeit von der früheren sich scheidet, ist längst anerkannt, und von Hrn. D. Rothe aufs neue mit allem Nachdruck hervorgehoben; die Frage ist daher nur, in welchem Zeitpunkt dieser Fortschritt von der einen Form zu der andern erfolgt ist, und in dieser Hinsicht bleibt es schlechtthin unmbglich, die Ignatianischen Briefe in die Zeit des römischen Clemens hinaufzurücken, da wir in dem Briefe des letztern von allen hohen

Episcopats-Ideen, welche bei Ignatius einen neuen Umschwung der Zeit ankündigen, noch nicht die geringste Andeutung finden, sondern überall noch die alte Identität der *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* vorausgesetzt sehen. Die Vorsteher werden durchaus nur als *ἡγούμενοι* *), *πρεσβύτεροι* oder *ἐπίσκοποι* in der Mehrheit bezeichnet, und so oft die Korinthier, deren durch Unruhenstifter gestörter Zustand den Clemens zu diesem Briefe veranlaßt hatte, zur Ordnung und zum Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten ermahnt werden, ist immer nur von den Presbytern, niemals aber von einem *ἐπίσκοπος*, die Rede. Man vgl. z. B. c. 1., wo der Verfasser des Briefs von dem früheren besseren Zustand der korinthischen Gemeinde sagt: *τοῖς νόμοις τῷ θεῷ ἐπορεύεσθε ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγούμενοις ὑμῶν, καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῶν πρεσβυτέροις· νέους τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε· γυναῖξί τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἀγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλετε* (so werden die *πρεσβύτεροι*, ungeachtet sie die Vorsteher der Gemeinde sind, doch auch wieder, wie in den Pastoralbriefen, dem Alter nach von den *νεοί* unterschieden), und mit andern Classen der christlichen Gemeinschaft zusammengestellt); c. 21.: *Τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντρυφώμεν. Τὸς προηγμένους ἡμῶν αἰδεσθώμεν, τὸς πρεσβυτέρους ἡμῶν τιμήσωμεν, τὸς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τῷ φόβῳ τῷ θεῷ· τὰς γυναῖκας ἡμῶν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν διορθωσώμεθα u. s. w.* Von den Aposteln wird c. 42. gesagt: *κατὰ χώρας ἔν καὶ πόλεις κηρύσσοντες, καθίσανον τὰς ἀρχαῖς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπίσκοπος καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιεσεύειν.* Keine geringe Sünde sey es, wird c. 44. in Beziehung auf die Unruhen und Streitigkeiten gesagt, in deren Folge, wie es scheint, mehrere Vorsteher der korinthischen Gemeinde verdrängt worden waren, *ἐὰν τὸς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Μακάριοι οἱ προδοιπόρησαντες πρεσβύτεροι, οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν*

*) Derselbe einfache Ausdruck ebenso auch im Brief an die Ebräer 13, 7. 17.

ἀνάλυσιν· ἔ γὰρ εὐλαβῶνται, μὴ τις αὐτοὺς μεταθήσῃ ἀπὸ τῆ ἰδρυμένη αὐτοῖς τόπῳ. Ὅρωμεν γὰρ ὅτι ἐνίως ὑμεῖς μετηγάγατε καλῶς πολιτευομένους ἐκ τῆς ἀπέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας. Ebenso hält Clemens c. 47. den Korinthiern vor: αἰσχροὶ, ἀγαπῆτοι, καὶ λίαν αἰσχροὶ, καὶ ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς, ἀκέσθαι τὴν βεβαιωτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι' ἐν ἣ δύο πρόσωπα εἰσαΐαζεν πρὸς τὺς πρεσβυτέρους. C. 54.: μόνον τὸ ποιμνίον τῆ Χριστῷ εἰρηνεύετω μετὰ τῶν καθεσαμένων πρεσβυτέρων. C. 57.: ὑμεῖς ἔν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς εἰσεως ποιήσαντες, ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις, καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν. Es ist klar, daß in allen diesen, auf die Verfassung der Kirche sich beziehenden Stellen, der Bischof nicht etwa bloß zufällig fehlt, sondern daß für einen ἐπίσκοπος im Sinne des Ignatius in dem Kreise dieser Verhältnisse gar keine Stelle ist, daß die ἐπισκοπή nur das Amt der mit den πρεσβύτεροι identischen ἐπίσκοποι und der διάκονοι ist. Ja, so wenig ist es diesem Schriftsteller um die Episcopats-Idee zu thun, daß er auch Christus nicht ἐπίσκοπος, sondern nur προσάτης ἡμῶν nennt (c. 57.). Es läßt sich denken, daß Hr. D. Rothe eine in den Gang seiner Deduction so wenig hineinpassende Erscheinung nicht ganz unberücksichtigt lassen konnte, aber wie sucht er sie nun sich zurechtzulegen? Er läugnet die Identificirung der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, und läugnet sie auch wieder nicht, indem er nicht bestreiten kann, daß die als πρεσβύτεροι bezeichneten ἐπίσκοποι nicht eigentlich so zu nennende Bischöfe sind, allein es frage sich, wie wir den Ausdruck ἐπισκοπή bei Clemens zu nehmen haben. Gewiß habe Clemens nur einen ganz allgemeinen Namen haben wollen für die christliche Gemeindevorsteherchaft, ohne alle ausschließende Beziehung auf eine bestimmte besondere Klasse der Gemeindebeamten. Dabei kann sich aber Hr. D. Rothe das Auffallende des Umstands doch nicht verbergen, daß Clemens durchweg nur von einer Auflehnung der Korinthier gegen ihre Presbyteren spricht, nie von einer Widersetzlichkeit derselben gegen ihren Bischof, daß er sie immer nur zur Unterwerfung

unter ihre Presbyteren ermahnt, nie zum Gehorsam gegen ihren Bischof. Um sich dieß zu erklären, wird angenommen, der Bischofsstuhl sey gerade damals, nur zufällig, durch den Tod des Bischofs erledigt gewesen. Die Erledigung des Bischofstuhls habe den schon seit längerer Zeit gährenden unlautern Freiheitsschwindel vollends zum Ausbruch gebracht; und er habe sich nun mit seiner zerstörerischen Tendenz auf das von den bisherigen Bischöfen bestellte Presbytercollegium geworfen. Daß dieß eine leere Fiktion ist, darf kaum gesagt werden. Sie hat im Briefe des Clemens nicht nur nicht den geringsten Halt, sondern streitet auch geradezu mit demselben, indem ja der Verfasser des Briefs auch in Beziehung auf die frühere Zeit nur den Unterschied der mit den *πρεσβύτεροι* identischen *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* kennt, und es auch im vorausgesetzten Falle völlig unerklärlich bleibt, warum eines Bischofs mit keiner Sylbe gedacht ist. Man sollte doch wenigstens eine ernstliche Ermahnung zu einer schleunig vorzunehmenden Bischofswahl, als dem besten Mittel, den Parteistreitigkeiten ein Ende zu machen, und die Ordnung wiederherzustellen, erwarten. Endlich meint Hr. D. Rothe noch, die Schrift eines Mannes, welchen man doch selbst als einen wirklichen Bischof anerkenne und anerkennen müsse, und zwar ein Brief dieses Mannes, den er im Namen einer ganzen Gemeinde, also doch wohl erkennbar genug eben in der Eigenschaft eines wirklichen Bischofs geschrieben habe, müsse doch vollends jeden Zweifel niederschlagen, ob es schon zur Zeit der Abfassung dieses Briefs eigentliche Bischöfe gegeben habe. Allein auch dieses Argument ist sehr schwach, da überhaupt auf der Person des römischen Clemens ein zweideutiges Dunkel liegt. Der Brief wird ihm zwar zugeschrieben, und es ist an sich kein Grund vorhanden, ihm denselben abzusprechen, aber für so schlechtthin ausgemacht darf es doch auch nicht gehalten werden, da demselben Clemens so viele andere Schriften mit dem größten Unrecht beigelegt werden, und sein Name überhaupt einmal der Träger so vieler alter, die Verfassung der Kirche betreffender, Traditionen

und Schriften geworden ist. Jedenfalls aber konnte er im Namen der römischen Gemeinde einen Brief dieser Art an eine andere Gemeinde schreiben, auch wenn er nicht Bischof im Ignatianischen Sinne war.

Es läßt sich demnach unmbglich verkennen, wie groß der Unterschied der kirchlichen Verfassungsform ist, wie sie uns auf der einen Seite in dem Briefe des römischen Clemens, auf der andern in den angeblichen Briefen des Ignatius erscheint, und wie nothwendig es daher ist, die Zeiten, in welche der Ursprung dieser Schriften zu setzen ist, so viel mdglich auseinanderzuhalten. Dieß wird noch einleuchtender, wenn wir die übrigen in Betracht kommenden Momente hinzunehmen. An sich schon ist gewiß nichts wahrscheinlicher, als daß zu einer so bedeutenden Veränderung, wie die Einführung des eigentlichen Episcopats ist, wenn auch die Elemente, aus welchen er hervorging, schon vorhanden waren, besondere äußere Verhältnisse mitgewirkt haben werden. Am wenigsten aber können uns die Briefe des Ignatius selbst hierüber im Zweifel lassen, wenn wir sehen, wie in ihnen die immer wiederkehrende so ernste Ermahnung zur Einigkeit und zum Sichanschließen an den Bischof durch die Gefahr veranlaßt ist, mit welcher die immer weiter um sich greifenden häretischen Sekten die christlichen Gemeinden bedrohten. Wären nun wirklich jene, auch in dieser Beziehung so bedeutend auf die christliche Kirche einwirkenden, Häretiker schon in so früher Zeit vorhanden gewesen, wie Hr. D. Rothe und Andere im Widerspruch mit den glaubwürdigsten Zeugnissen annehmen, wie ist es zu erklären, daß in dem Briefe des römischen Clemens auf eine Erscheinung von solcher Wichtigkeit, deren nahe Beziehung auf die christliche Kirche überhaupt, und auf den besondern Zweck, welchen Clemens bei seinem Schreiben an die Korinthier hatte, so klar vor Augen liegt, nicht die geringste Rücksicht genommen ist? Läßt sich dieß anders erklären, als aus der Voraussetzung, daß jene Erscheinung damals überhaupt noch nicht vorhanden war, und wie natürlich stimmt nun hiemit zusammen, daß wir auch von demjenigen, was

als die Folge dieser Erscheinung gedacht werden muß, in dem Briefe des Clemens noch nichts wahrnehmen *)? Ist das unlängbare, aus der Natur der Sache sich von selbst ergebende, Zusammentreffen gewisser Erscheinungen, die wir als Momente einer und derselben Sache betrachten müssen, die sicherste Probe der Richtigkeit einer Ansicht, so findet eine solche gewiß auch hier statt. Wie sehr alle jene Verhältnisse, die wir aus den Ignatianischen Briefen entweder unmittelbar kennen lernen, oder bei ihnen wenigstens voraussetzen müssen, noch außerhalb des Gesichtskreises des römischen Clemens lagen, bestätigt sich uns bei näherer Betrachtung desselben nur um so mehr. Handelt es sich in den Briefen des Ignatius schon um eine bestimmte Form der kirchlichen Verfassung, deren Bedürfnis durch Verhältnisse, welche eigentlich außerhalb der christlichen Kirche lagen, nahe gelegt wurde, so geht dagegen die Tendenz des Briefs des römischen Clemens mehr nur auf das Allgemeine, daß die christliche Kirche überhaupt ohne Ordnung, Gehorsam und Unterwürfigkeit nicht bestehen könne. Für diesen Zweck erinnert Clemens an alttestamentliche Beispiele eines demüthigen, auf Frieden und Einigkeit hinwirkenden, Gehorsams gegen Gott als den Vater und Schöpfer des Weltganzen (c. 8—19.), und an den durch Gottes leitende Vorsehung geordneten Gang der Natur, welcher den Menschen zu einem dankbaren, dem Willen Gottes angemessenen, Verhalten auffordern müsse (c. 20. f.), ebenso ferner an die bei einem Kriegsheer nothwendige strenge Unterordnung und an den Organismus des menschlichen Körpers, woraus man sehe, daß nicht alle befehlen können, jeder aber an der ihm bestimmten Stelle die Befehle seiner Obern zu befolgen

*) Wie sehr sich in der Folge durch das Hervortreten der Häretiker die Gestalt der Dinge auch für das Interesse der korinthischen Gemeinde änderte, können uns die von Eusebius K.G. IV, 23. erwähnten Briefe des Bischofs Dionysius von Korinth zeigen. Man vgl. meine Schrift über die Pastoralbriefe S. 67. Mit diesen Briefen des Dionysius, nicht aber mit dem Briefe des Clemens sind die Briefe des Ignatius in Parallele zu setzen.

habe, daß das Große nicht ohne das Kleine seyn könne, und in Allem Einheit und harmonische Zusammenstimmung stattfinden müsse, wenn das Ganze bestehen soll (*σύνγκρασις τις ἐστὶν ἐν πᾶσι, καὶ ἐν τέτοις χρῆσις — πάντα συμπνεῖ καὶ ὑποταγῇ μιᾷ χρῆται εἰς τὸ σωθεῖσθαι ὅλον* c. 37.). Dieselbe Ermahnung wird durch die Hinweisung auf die alttestamentliche Religions-Verfassung motivirt, in welcher Alles seine bestimmte Zeit und seine bestimmte Ordnung habe, und der Hohepriester, die Priester, die Leviten und die Laien in ein bestimmtes Verhältniß zu einander gesetzt seyen. *Τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶ, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευῖταις ἴδιαι διακονίαι ἐπιτίθενται, ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασι δέδεται* (c. 40.)*). Hievon wird nun der Uebergang auf die neutestamentliche Religions-Verfassung gemacht. Die Apostel verkündigten uns das Evangelium nach dem Auftrage des Herrn Jesu Christi, Jesus Christus nach dem Auftrage Gottes. Denn Christus wurde von Gott gesandt und die Apostel von Christus, und beides geschah in der rechten Ordnung nach dem Willen Gottes. Mit empfangenen Verheißungen, und voll von der Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi, und beglaubigt durch das Wort Gottes, mit der Fülle des heiligen Geistes, giengen sie aus, und verkündigten, daß das Reich Gottes kommen werde. *Κατὰ χώρας ἔν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπου καὶ διακόνου τῶν μελλόντων πιεθεῖεν καὶ τῶτο ὁ καινὸς· ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγγράπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. Οὕτως γὰρ πε λέγει τῆ γραφῆς**)* καταστήσω

*) Auch diese Stelle besonders zeigt deutlich, wie wenig bei Clemens ein Bischof im Ignatianischen Sinne eine Stelle findet. Denn bei dem ἀρχιερεὺς ist nicht an den über den προσβύτερος und διακονοὶ stehenden ἐπίσκοπος zu denken, sondern der ἀρχιερεὺς ist dem Clemens, wie aus c. 58. erhellt, wo Christus ἀρχιερεὺς καὶ προσάτης ἡμῶν genannt wird, Christus selbst.

**) Cf. 60, 17. In der Uebersetzung der LXX heißt die Stelle: καὶ δώσω τὰς ἀρχοντας σου ἐν εἰρήνῃ, καὶ τὰς ἐπισκόπους σου ἐν δι-

τὸς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τὸς διακόνους ἐν πίστει. Und darüber könne man sich, fährt Clemens fort (c. 43.), nicht wundern, daß die in Christus von Gott zu diesem Werke Beauftragten Bischöfe und Diakonen aufstellten, habe doch auch Moses, der treue Diener im ganzen Hause, sich zu derselben Maasregel veranlaßt gesehen. Als nemlich unter den Stämmen Israels eifersüchtiger Streit wegen des Priestertums ausbrach, und jeder von ihnen die Berechtigung zum Priestertum für sich ansprach, habe er, um dem Zwist zu steuern, ein bestimmtes Geschlecht für das Priestertum bestellt, eine bestimmte Priesterfamilie, die er mittelst des Wunders mit dem grünen Stabe Aarons mit einer gegen die Störung der Ordnung im Volke schützenden Auctorität versah. Auf dieselbe Weise haben nun die Apostel, voraussehend, ὅτι ἐπις ἔσται ἐπὶ τῷ ὄνοματι τῆς ἐπισκοπῆς, die zuvor Genannten, d. h. die ἐπισκόπους und διακόνους, aufgestellt (c. 44.).

Wie wenig noch alle diese Gründe zum Standpunkt der Ignatianischen Briefe hinaufreichen, fällt von selbst in die Augen. Es ist hier noch der ganz allgemeine Gesichtspunkt, daß, wenn überhaupt Ordnung in der Kirche seyn soll, auch

καί οὖν. Die Abweichung von dieser Uebersetzung hat offenbar darin ihren Grund, daß man sowohl die ἐπισκόπους als die διακόνους in dieser Stelle finden wollte. Dieß setzt aber voraus, daß man nur diese beiden Classen kirchlicher Vorsteher kannte, und noch an keinen, eine dritte Classe bildenden, ἐπίσκοπος dachte, wie in den Briefen des Ignatius der ἐπίσκοπος, die πρεσβύτεροι und διάκονοι zusammengestellt werden. Wäre schon damals diese dreifache Stufenfolge die stehende Ordnung der Kirche gewesen, man hätte nicht auf den Gedanken kommen können, jene Stelle auf solche Weise, wie von Clemens geschehen ist, anzuwenden. Zwar wendet sie, was bemerkenswerth ist, auch Trendelenburg auf die Verfassung der Kirche an IV, 26.: Τριῖτες πρεσβύτερος ἀναρχίῃς ἢ ἐκκλησία, πρὸς ὧν καὶ προφήτης φησὶν· δώσω τὰς ἀρχοντας ἡ ἐν εἰρήνῃ καὶ τὸς ἐπισκόπους ἐν δικαιοσύνῃ, allein Trendelenburg versteht unter den ἀρχοντας und ἐπίσκοποι nur die Presbyteren in dem Sinne, in welchem nachher noch von ihnen die Rede seyn wird.

bestimmte, mit der Handhabung des kirchlichen Regiments beauftragte, Personen nicht fehlen dürfen, welchen sich die übrigen unterordnen müssen. Diese Personen sind theils die *ἐπισκοποι*, theils die *διάκονοι*, an die absolute Einheit des über beiden stehenden *ἐπίσκοπος* ist hier noch nicht gedacht. So bestimmt läßt sich also an dem römischen Clemens und an Ignatius, oder dem Verfasser der dem Ignatius zugeschriebenen Briefe, der Fortschritt von einer Form der kirchlichen Verfassung zur andern und ebendemit der Unterschied der Zeiten fixiren. Fragen wir nun aber weiter, ob sich dieser Fortschritt nicht an andern schriftlichen Dokumenten verfolgen lasse, so kann man in dem zwischen Clemens und Ignatius auf die angegebene Weise stattfindenden Verhältniß nur einen neuen Beweis dafür finden, daß der Ursprung der Pastoralbriefe in keine andere Zeit als die Periode zwischen den genannten beiden Schriftstellern gesetzt werden kann. Erscheinungen, welche zur Zeit eines Clemens noch nicht vorhanden gewesen seyn können, sind nun schon wichtig genug, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, und die Veranlassung zu geben, daß sich die Kirche, wie wir an den, dem *ἐπίσκοπος*, den *πρεσβύτεροι* und den *διάκονοι* mit besonderer Sorgfalt ertheilten, Vorschriften sehen, in den Hauptformen ihrer Verfassung bestimmter zu organisiren sucht, und wenn auch der *ἐπίσκοπος* noch immer nur in die Klasse der *πρεσβύτεροι* zu gehören scheint, so kann es doch kaum für zufällig gehalten werden, daß nun der Name *ἐπίσκοπος*, und zwar in der Einheit, immer mehr in Gebrauch kommt. Wie sich aber in den Pastoralbriefen der Unterschied des *ἐπίσκοπος* von den *πρεσβύτεροι* noch nicht bestimmter fixiren läßt, so bleibt dieses Verhältniß überhaupt noch längere Zeit schwankend, und die Identität der *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* begegnet uns immer wieder. Auch Hr. D. Rothe kann dieß nicht läugnen, zieht aber hieraus die gerade entgegengesetzte Folgerung. Da ihm der Ignatianische Bischof zum wenigsten schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts in seiner Würde feststeht, so meint er, seit diesem Zeitpunkt seyen nun nicht sowohl die *ἐπίσκοποι*

mit den *πρεσβύτεροι*, als vielmehr die *πρεσβύτερος* mit dem *ἐπίσκοπος* identisch gewesen, indem der Name *πρεσβύτερος* als ein Ehrenname mit den beiden Vorstellungen der Alterthümlichkeit und Ehrwürdigkeit auch auf den *ἐπίσκοπος* im eigentlichen Sinne übergegangen sey. Allein es ist auch dieß eine ganz unrichtige Vorstellung der Sache. Wie sie an sich schon auf keinem gültigen Grunde beruht, so setzt sie auch eine Verwirrung des kirchlichen Sprachgebrauchs voraus, durch welche alles ungewiß werden müßte. Je weniger wir übersehen, daß die alte Identität der *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοπος* zu einer Zeit fortdauert, in welcher doch auch schon, wie sich nicht läugnen läßt, der Unterschied des *ἐπίσκοπος* von den *πρεσβύτεροι* thatsächlich bestand, desto klarer werden wir in die Gestaltung des neuen Verhältnisses hineinschauen. Sehen wir für diesen Zweck die fraglichen Stellen etwas näher an. Daß die *seniores*, von welchen im Hirten des Hermas die Rede ist, nur die *πρεσβύτεροι* im gewöhnlichen Sinne seyn können, läßt sich nicht wohl bezweifeln. Sagt man nun aber, daß die römische Gemeinde gleichwohl schon damals neben den Presbyteren auch einen eigentlichen Bischof gehabt habe, beweise eben der römische Clemens, so ist aus der Stelle, auf welche es dabei ankommt, vielmehr ein anderer Schluß zu ziehen. Lib. I. Vis. 2. c. 4. erzählt Hermas: *post autem visionem vidi in domo mea, et venit illa anus et interrogavit me, si jam libellum dedissem Senioribus.* Auf die Antwort, es sey noch nicht geschehen, wird die weitere Weisung gegeben: *scribes ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptae.* Mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est; Grapte autem commonebit viduas et orphanos. Tu autem leges in hac civitate cum Senioribus, qui praesunt ecclesiae. Ist hier nicht klar, daß die *Seniores* die an der Spitze der Gemeinde stehenden Personen sind, demnach auch Clemens nur in die Klasse der *Seniores* gehören kann? Wenn er aber auch wieder besonders genannt und von ihnen unterschieden wird, so steht er offenbar in demselben Verhältniß zu den *seniores*, in welchem die Grapte zu den *viduas* erscheint,

D. h. zu den *πρεσβύτερος* Lit. 2, 3., den *πρεσβύτεροι* oder *πῆραι* 1 Tim. 5, 2. 3., und wir sehen hieraus, daß solche Klassen der christlichen Gesellschaft, wie insbesondere die ältern Männer und die ältern Frauen, welche sowohl in Hinsicht des Alters als der Würde an der Spitze der ganzen Gemeinde stunden, selbst auch wieder eine einzelne, die ganze Klasse vertretende, Person an ihrer Spitze hatten. Eine solche Person war also damals für die *πρεσβύτεροι* die Grapte, für die *πρεσβύτεροι* Clemens, und was ist natürlicher, als daß der als primus inter pares an der Spitze der *πρεσβύτεροι* stehende *ἐπίσκοπος*, auf welchen ebendeshwegen dieser Name zur Unterscheidung vorzugsweise mehr und mehr übergieng, besonders in solchen Fällen, wie der in der genannten Stelle erwähnte ist, um mit auswärtigen Gemeinden zu communiciren, im Namen der ganzen Gemeinde auftrat? In dieser Eigenschaft ist auch der Brief des römischen Clemens an die Korinthische Gemeinde geschrieben, und es ist in dieser Beziehung auch nicht zu übersehen, daß sich der Verfasser des Briefs, sey es nun Clemens oder ein anderer *ἐπίσκοπος* der ältesten Zeit, im Eingang nicht nennt, sondern ihn ganz als im Namen der römischen Gemeinde geschrieben betrachtet *). Daß

*) *Ἐκκλησία τῷ Θεῷ*, lautet der Eingang, *ἡ παροιμία Ῥώμης τῆ ἐκκλησίᾳ τῷ Θεῷ παροιμία Κορινθῶν* u. s. w. Der Brief Polycarps an die Gemeinde in Philippi dagegen hat schon die Form: *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι τῆ ἐκκλησίᾳ τῷ Θεῷ τῆ παροιμία Φιλίπποις*. — Ich mache hier zugleich auf die Bezeichnung der Gemeinde eines bestimmten Ortes durch *παροιμίαν* mit dem Acc. oder Dat. des Orts aufmerksam. Eben so heißt es in dem Schreiben der Gemeinde in Smyrna an die Gemeinden in Pontus bei Eusebius K. G. IV, 15.: *ἡ ἐκκλησία τῷ Θεῷ ἡ παροιμία Σμύρνης τῆ παροιμία ἐν Φιλομηλίᾳ* u. s. w. In den Briefen des Ignatius heißt es schon, wie z. B. *ἐκκλησία ἕσα ἐν Ἐφέσῳ, ἐν Μαγνησίᾳ*. Sehr bezeichnend ist jenes *παροιμίαν* für eine Zeit, in welcher die Christen eines Orts noch eine so kleine Gemeinde in der eigentlichen Ortsgemeinde waren, daß sie sich noch nicht unmittelbar nach dem Orte selbst zu nennen wagten, sondern sich bloß als Anwohner des Orts betrachteten. Zu den hohen Prädi-

die Presbyteren auch episcopi genannt wurden, sehen wir aus einer andern Stelle des Hirten des Hermas Lib. I. Vis. 3. c. 5.: Lapidēs illi quadrati et alti, convenientes in commissuris suis, ii sunt Apostoli et Episcopi et Doctores et Ministri, qui ingressi sunt in clementia Dei, et episcopatum gesserunt, et docuerunt, et ministraverunt sancte et modeste electis Dei. Hr.

laten aber, mit welchen in den Begrüßungsformeln der Ignatianischen Briefe die Gemeinden, an welche sie gerichtet sind, angesprochen werden, hätte das so wenig sagende *παροιῶσα* nicht gepaßt, auch abgesehen davon, daß die christlichen Gemeinden damals schon beträchtlicher seyn mochten, als zur Zeit des Clemens. Zwar sagt auch schon der Apostel Paulus 1 Cor. 1, 2. *τῇ ἐκκλησίᾳ τῷ θεῷ τῇ ἰσῆ ἐν Κορίνθῳ*, allein Paulus sieht in den einzelnen Ortsgemeinden die Gemeinde Gottes im Ganzen. Erhebt man sich aber nicht zu einer solchen Idee, hält man den unmittelbaren Eindruck fest, so drückt *παροιῶσιν* sehr treffend das Bewußtseyn aus, daß die Christen eines Orts in ihrer in der großen Masse der Heiden, mit welchen sie zusammenwohnten, gleichsam verschwindenden Zahl, von sich haben mußten. Etwas Fremdartiges wird aber schon eingemischt, wenn ältere Gelehrte, wie z. B. Patricius Junius, der erste Herausgeber des Briefs des römischen Clemens, zur Erklärung dieses Sprachgebrauchs mit Rücksicht auf 1 Petr. 2, 22. bemerken: *Nascentis ecclesiae statum, quae sub imperatoribus ethnicis, et ut plurimum persecutoribus, nullibi stabilem et permanentem locum possideret, sed sicut olim patriarchae in tentoriis et populus Israeliticus in eremo sub pellibus, patriam coelestem anhelans, vitam in terris vagam ac dubiam, tantquam hospes et peregrina, transigeret, voces hae appositissimae παροιῶσιν et κατοικεῖν (daß letztere gehört ohnedies nicht hieher) graphice depingunt, et nobis ob oculos ponunt. Longum esset per singulos patres ire et loca ex illis cumulare, quibus humanae vitae, quam παροιῶσαν vocant, τὸ ὀλιγοχρόνιον, et ecclesiae instabilem sortem promiscue his vocibus denotant: epistola ad Diognetum plane aurea sic loquitur: πατριδας οἰκῶσιν (χριστιανοί) ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροιχοι, μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ παντ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι, πᾶσα ξένη ἐστὶ πατρὶς αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη, — χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκῶσιν ἐκ γῆς δὲ ἐκ τῷ κόσμῳ. Diese Idee wird da, wo nur von Ortsgemeinden die Rede ist, unpassend*

D. Rothe zwar will unter den *episcopi* wirkliche Bischöfe und unter den *doctores* Presbyteren im engern Sinne verstehen; allein als *doctores* schlechthin können die Presbyteren nicht bezeichnet werden, gar wohl aber läßt sich annehmen, daß, zumal im Hinblick auf die Lehrertätigkeit der Apostel, diejenigen unter den Presbyteren oder *episcopi*, die sich als Lehrer besonders auszeichneten, hier noch besonders genannt sind. Mit glei-

angewandt. Weit richtiger hat Suicer im *Thesaurus eccles. s. v. paroikia* T. II. S. 559 die Bedeutung des Wortes erklärt. Von jenem ursprünglichen *paroikiā* erhielt das Wort *paroikia* überhaupt die Bedeutung Gemeinde, wie z. B. bei Eusebius a. a. O. die Gemeinde in Smyrna τῇ *παροικίᾳ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίας* Heil und Frieden wünscht. Vgl. Euseb. K. G. III, 28. (*Λογίσιος ὁ τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν παροικίας καθ' ἡμᾶς τῆν ἐπισκοπὴν εὐληχῶς*). IV, 23. Wenn später besonders Landgemeinden *paroikias* genannt wurden, so wurden sie, wie anfangs eine christliche Gemeinde nur das Accidens der heidnischen Bevölkerung eines Orts war, so nun als das Accidens einer Stadtgemeinde oder Kathedralekirche betrachtet. Unrichtig ist ohne Zweifel die auch von Neander Gesch. der christl. Rel. u. Kirche II. S. 343 und von Rheinwald Kirchl. Archäol. S. 69, 72. angenommene Ableitung der Worte *parochus*, *parochia* von *paroikia*, da eine solche von *οἶκῳ* abgeleitete Wortform ohne alle Analogie wäre. *Πάροχος* ist so viel als *παρανύμφιος*, der neben dem Bräutigam auf dem Wagen sitzende Freund desselben. Warum soll diese Ableitung nicht ganz passend seyn, wenn man sich den Bischof als den Bräutigam der Gemeinde und die ihm beigegebenen Landgeistlichen als *παρανύμφις* oder *παρόχος* dachte? Die Vorstellung, daß der Bischof der Bräutigam der Gemeinde sey, für die er ordinirt ist, ist eigentlich schon in den pseudo-clementinischen Homilien ausgesprochen, wenn III, 72. Petrus in dem Gebet bei der Ordination des Zachäus zum Bischof spricht: οὐ (Gott) ὡς δὲ ὄργανον δὲ αὐτοῦ (den Zachäus) τὴν ἐκκλησίαν τῷ Χριστῷ ὡς καλὴν νύμφην διαπόλεξον. Daß das aus der griechischen Sprache stammende Wort *parochus*, wie es scheint, nur in der lateinischen Kirche vorkommt, läßt sich aus den Verhältnissen der römischen Kirche, von welchen später noch die Rede ist, gut erklären.

cher Willkür verfährt Hr. D. Rothe mit den Stellen aus dem Briefe des Polykarpus an die Gemeinde in Philippi, in welchen zwar Presbyteren und Diaconen erwähnt werden, von einem Bischof aber mit keiner Sylbe die Rede ist, wie c. 6.: *δέον ἀπέχεσθαι ἀπὸ πάντων τῶν, ὑποτασσομένων τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς τῷ θεῷ καὶ Χριστῷ*. Hr. D. Rothe schließt auch hier: ein Mann, der so notorisch, wie Polykarp, selbst Bischof war, soll keine Bischöfe kennen! Also folgt aus der Nichterwähnung des Bischofs bei der Erwähnung der Presbyteren und der Diaconen keineswegs, daß es damals noch keinen eigentlichen Bischof gab. Die einfache Erklärung aber liegt darin, daß auch hier noch ganz dasselbe Verhältniß stattfindet, wie in dem Briefe des römischen Clemens. Am auffallendsten ist allerdings, daß selbst bei dem schon so späten Irenäus die *ἐπισκοποι* und die *πρεσβύτεροι* noch dieselben sind, wie so viele Stellen seines Werkes *adversus haereticos* beweisen, man vgl. z. B. III, 2, 2. 3, 1. 2. IV, 26, 2. 3. 5. V, 20, 2.*). „Wollen wir nun hieraus folgern,“ sagt Hr. D. Rothe (S. 417), „Irenäus sey der Meinung gewesen, zu der Zeit der ältern Kirchenlehrer, von welchen er spricht, seyen Episcopat und Presbyteriat noch nicht verschiedene Aemter gewesen? Dieß erscheint auch schon deshalb schwer glaublich, weil wir jene Männer aus der sonstigen Geschichte zu unzweideutig als eigentlich so zu nennende Bischöfe kennen, namentlich die römischen Bischöfe und den Polykarp (welchen Irenäus

*) Am auffallendsten ist die Stelle in dem Schreiben des Irenäus an den römischen Bischof Victor bei Eusebius K. G. V, 24.: *καὶ οἱ πρὸ Σωτήριος πρεσβύτεροι, οἱ προσάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς νῦν ἀφηγῆ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πιον* u. s. w., wo demnach römische Bischöfe Presbyteren genannt werden. Nur in Einer Stelle unterscheidet Irenäus Bischöfe und Presbyteren III, 14.: *in Mileto convocatis episcopis et presbyteris*, in Beziehung auf Apostelgesch. 20, 17. Er rechnet, bemerkt Reauber Gesch. der christl. Rel. u. Kirche I. S. 294, unter die Presbyteren auch die Bischöfe nach dem Gesichtspunkt, daß diese ja nur präsidirende Presbyteren waren.

in dem Fragment des Briefs an den Florinus bei Eusebius K. G. V, 20. einen ἀποστολικὸς πρεσβύτερος nennt), es wird noch unglaublicher dadurch, daß diese Männer eben in den angeführten Stellen von dem Irenäus selbst augenfällig als Bischöfe im eigentlichsten Sinne des Worts behandelt werden, es ergibt sich aber endlich als gänzlich unstatthaft darum, weil ja Irenäus nicht bloß ältere Kirchenlehrer πρεσβύτεροι nennt, sondern auch die Bischöfe seiner Zeit, die er doch gewiß genau als von den Presbyteren unterschieden, als Bischöfe im eigentlichen Sinne des Wortes kannte. Somit bleibt uns denn nichts übrig, als die Annahme, Irenäus gebrauche in den ausgehobenen Stellen den Ausdruck πρεσβύτερος nicht in der gewöhnlichen und eigentlichen Bedeutung.“ Alle diese Schwierigkeiten heben sich von selbst durch die einfache Bemerkung, daß Irenäus noch immer, das alte ursprüngliche Verhältniß der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι im Auge hat, und darum kein Bedenken trägt, auch denjenigen, welche nun schon mit dem Namen ἐπίσκοποι als Vorsteher der christlichen Gemeinden besonders ausgezeichnet wurden, noch immer den allgemeineren Namen πρεσβύτεροι zu geben. Hätte freilich schon ein Jahrhundert vorher der ächte Ignatius die Idee des Episcopats in ihrer vollen Bedeutung aufgeschlossen, hätten die Apostel selbst die Institution desselben der durch ihren Tod verwaisten christlichen Kirche als letztes Vermächtniß zurückgelassen, so müßte man sich allerdings sehr wundern, wie Irenäus auch damals noch in die alte Vermengung des Episcopats und Presbyteriats zurückfallen, und den durch den neuen Glanz des Episcopats so sehr in Schatten gestellten Namen der πρεσβύτεροι sogar als Ehrennamen gebrauchen konnte. Und wenn vollends, wie Hr. D. Rothe nicht sowohl vermuthet, als vielmehr mit der entschiedensten Zuversicht behauptet, die neue Institution des Episcopats das eigentliche Werk des Apostels Johannes gewesen ist, wie sollte der mit dem Johanneischen Kreise so vertraute, in der Schule Polykarpus gebildete, Irenäus dieser Idee so fremd geblieben seyn, hätte er nicht mit aller Sorgfalt Alles vermeiden sollen, was, sey es

auch nur in Folge eines Mißverständnisses, der Einführung der neuen Form der Verfassung der christlichen Kirche nachtheilig werden konnte? Wie läßt sich also verkennen, daß sich eine Voraussetzung, von welcher aus sich gegen die Ansicht des Hrn. D. Rothe solche Schwierigkeiten erheben, mit dieser selbst als eine völlig unhaltbare und grundlose darstellt? Will man ihr aber etwa noch durch die Einwendung zu Hülfe kommen, daß diese Schwierigkeiten auch dann, wenn man die Frage über die Aechtheit der Briefe des Ignatius auf sich beruhen lasse, im Grunde dieselbe bleiben, indem sich doch in keinem Falle annehmen lasse, daß sie erst nach der Zeit des Irenäus entstanden seyen, so ist zu bedenken, daß, so bald der Episcopat nicht als die unmittelbare Institution der Apostel vorausgesetzt wird, auch die Empfehlung desselben durch eine Schrift, wie die Briefe des Ignatius, zumal wenn sie erst in späterer Zeit unter diesem nur angenommenen Namen hervortraten, nicht dieselbe Wirkung und Bedeutung haben konnte. Ueberhaupt können wir in diesem Falle diese Briefe nur einem particulären Kreise anweisen, und es kann daher nicht befremden, daß wir in einem andern Kreise des Gebiets der christlichen Kirche nicht dieselbe Idee des Episcopats vorherrschen sehen. Müßten wir freilich der gewöhnlichen Ansicht zu Folge annehmen, daß jene Briefe den Gemeinden, an welche sie überschrieben sind, wirklich zugesandt worden sind, und bei ihnen die Aufnahme gefunden haben, welche ihnen die Vertheidiger ihrer Aechtheit gern zugestehen werden, so sollte uns doch vor allem in den kleinasiatischen Gemeinden die Ignatianische Idee des Episcopats als die vorherrschende be gegnen. Aber gerade hievon zeigt sich, was doch gewiß gleichfalls nicht die Meinung von ihrer Aechtheit unterstützen kann, das Gegentheil. In dieselbe Localität nämlich weist uns auch Irenäus zurück. Gehen wir von der von Irenäus auf eine charakteristische Weise festgehaltenen Identität der *νεοσύροισι* und *ἐκκλησίαις* aus, um ihrem nächsten historischen Zusammenhang nachzugehen, so sehen wir uns auf eine überraschende Weise in den johanneischen Kreis versetzt, und kön-

nen in der von dem Standpunkt der Ignatianischen Briefe so wesentlich divergirenden Idee des Episcopats nur eine Eigenthümlichkeit der johanneischen Schule erkennen. Wer erinnert sich hier nicht jener Presbyteren, welche, wie Trendelenburg erzählt, in Kleinasien in vertrautem Umgang mit dem Apostel Johannes standen *), jenes Presbyters Johannes, und jener *πρεσβύτεροι* in der von Eusebius K. G. III, 39. aus dem Werke des Papias angeführten Stelle, deren Name sowohl die Apostel selbst, als auch die an sie zunächst sich anschließenden ältesten Lehrer und Vorsteher in sich zu begreifen scheint? Und wenn wir hiemit noch verbinden, wie in den johanneischen Briefen selbst, im zweiten (B. 1.) und dritten (B. 1.), vom Verfasser derselben der Name *πρεσβύτερος* gebraucht wird **), so können wir es auch nicht für zufällig halten, wie bei Trendelenburg, dem Kleinasiaten, dem Schüler des noch in der Nähe des Johannes lebenden Polykarp, der alterthümlich ehrwürdige Name *πρεσβύτεροι* dem Namen *ἐπίσκοποι* seine neue höhere Würde gleichsam noch streitig machen zu wollen scheint. Dieß steht der Ansicht des Hrn. D. Rothe geradezu entgegen, zeigt uns aber nur um so mehr den wahren Ursprung des Episcopats. Geht die ursprüngliche Identität der *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* so weit herab, sehen wir sie selbst noch

*) II. 22, 5.: πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννη τῷ τῷ κυρίῳ μαθητῇ συμβεβηκότας, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην· παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανῶν χρόνων. Es ist klar, daß diese *πρεσβύτεροι* überhaupt die Vorsteher der kleinasiatischen Gemeinden sind, also nicht bloß Presbyteren im gewöhnlichen Sinn.

**) Als ein Nachklang dieser johanneischen Identität der *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι*, oder der nähern Beziehung der Idee des Presbyterats zum Apostel Johannes scheint auch dieß angesehen werden zu dürfen, daß im achten Buche der apostolischen Constitutionen, welches die Anordnung der verschiedenen kirchlichen Functionen enthält, die die Ordination der Presbyteren betreffende Verordnung gerade dem Johannes, dem *φιλίππος ὑπὸ τῷ κυρίῳ*, zugeschrieben wird (c. 16.).

in einer Zeit fortbestehen, in welcher doch schon Männer, wie Polykarp und Frenaus und so viele Andere, mit einem so bedeutenden Uebergewicht an der Spitze der Gemeinden stunden, so weist dieß offenbar auf ein weiter zurückliegendes Verhältniß hin, und es hindert nichts, anzunehmen, daß im Grunde schon von Anfang an die Mehrheit der Presbyteren auch die Einheit eines *ἐπίσκοπος* in sich schloß, je nachdem gerade die Verhältnisse es mit sich brachten, daß Einer an die Spitze der Uebrigen sich stellte und im Namen der ganzen Gemeinschaft handelte, und das persönliche Ansehen eines Einzelnen ihm ein gewisses Uebergewicht über die Uebrigen verschaffte. Je mehr in der Folge der Kreis der christlichen Gemeinden sich erweiterte, je mehr man besonders mit Aukwärtigen in Verbindung kam und durch Briefe mit ihnen verkehrte, desto mehr mußte sich die aus der Natur der Sache sich ergebende Einrichtung, daß Einer vorzugsweise die Stelle der Uebrigen vertrat, empfehlen und befestigen. Und wenn bisher die an der Spitze der Gemeinden stehenden *πρεσβύτεροι*, oder *ἐπίσκοποι*, sich nur als die unmittelbaren Nachfolger und Stellvertreter der Apostel zu betrachten gewohnt wären, so konnte dem sich weiter entwickelnden christlichen Bewußtseyn auch der Gedanke sich aufdringen, daß auch Christus selbst, in welchem ja die Apostel selbst ihre Einheit hatten, auf sichtbare Weise in den Gemeinden repräsentirt seyn müsse. Es ist in den schon angeführten Stellen der Briefe des Ignatius leicht zu sehen, wie dieser Gedanke dem Verfasser derselben vorschwebt, die Idee, daß ohne einen die Stelle Christi selbst vertretenden *ἐπίσκοπος* das Ganze der christlichen Gemeinschaft keine Einheit und Haltung habe. Hatte sich aber einmal das Princip der Einheit auf diese Weise geltend gemacht, so wirkte es schon durch seine innere Macht von selbst weiter fort. Daß aber dieses Princip der Einheit nicht überall auf die gleiche Weise und mit dem gleichen Grade der Nothwendigkeit dem Bewußtseyn sich aufdrang, daß, während man hier schon die Einheit als das höchste, alle Verhältnisse des kirchlichen Lebens mit absoluter Macht bestimmende, Princip

ins Auge faßte, dort dagegen der Blick wie absichtlich auf das ursprüngliche, die Einheit nur als untergeordnetes Moment in sich enthaltende, Verhältniß zurückging, zeigt aufs Klarste den natürlichen freien Entwicklungsengang der Sache. So wenig kann demnach in dem Verhältniß, in welchem uns Irenäus namentlich zu Pseudo-Ignatius erscheint, irgend etwas Befremdendes liegen, daß sich vielmehr hieraus für uns nur die Folgerung ergibt, in demjenigen Kreise des christlichen Lebens wenigstens, welchem Irenäus angehört, dürfen wir den Ursprung der pseudo-ignatianischen Briefe nicht suchen.

Hier ist nun auch der Ort, wo ich auf die schon oben berührte Einsprache des Hrn. D. Rothe gegen die von mir, in meiner Abhandlung über die Pastoralbriefe, entwickelte Ansicht von dem Ursprung der *πρεσβύτεροι* und der mit ihnen identischen *ἐπισκοποι* kurz Rücksicht zu nehmen mich veranlaßt sehe. Hr. D. Rothe hat großen Anstoß daran genommen, daß ich es nicht ebenso, wie er, für unmöglich halte, „unbefangener Weise zu verkennen, daß von vornherein bei der Gründung christlicher Gemeinden in jeder von diesen eine collegialisch verbundene Mehrheit von Presbyteren eingesetzt wurde, ein eigentliches Presbyterium“ (S. 190), sondern vielmehr unter den *πρεσβύτεροι* und *ἐπισκοποι* die einzelnen Vorsteher der ursprünglich noch ganz kleinen Christengemeinden verstehe. Ich habe nicht unterlassen, meine Vorstellung näher so zu bestimmen, sie schließe keineswegs aus, daß jene kleinen Gemeinden sich auch wieder als Theile einer größern Gemeinde betrachteten, und ihre Vorsteher zusammen ein eigentliches Collegium bildeten, nur dürfe dieses gemeinschaftliche Regieren einer Gemeinde nicht als das Ursprüngliche und Wesentliche in dem Begriff der *πρεσβύτεροι* gedacht werden, sondern ursprünglich sey jeder *πρεσβύτερος*, als *ἐπίσκοπος*, der Vorsteher und Aufseher einer eigenen kleinen Gemeinde, eines eigenen Clerus gewesen. Ich weiß nicht, warum Hr. D. Rothe in einer wesentlich zu meiner Ansicht gehörenden Bestimmung ein bloßes Einsinken und Nachgeben sehen will, um nämlich die Entstehung der niemals unzweifelhaft vorhandenen Presbyter-

collegien auch nur einigermaßen erklären zu können. Jedemfalls, glaubt Hr. D. Rothe, reiche dieses Nachgeben immer noch bei weitem nicht aus, um die Entstehung der meiner Meinung nach erst später aufgetretenen Presbyterien vollständig zu erklären. Höchstens in Beziehung auf die größeren Städte verbreite sie über den Hergang dabei einiges Licht. „Wie aber soll man sich denselben in allen denjenigen Orten denken, in denen von vornherein nur Ein Christenverein sich bildete? Und gewiß kann man nicht umhin, anzunehmen, daß dieß in sehr vielen Orten, vielleicht bei weitem in den meisten, weil in allen kleineren, der Fall war. Kurz die in Frage stehende Vorstellung, wie man sie auch immer wende und modificire, will sich in keiner Beziehung bewähren. Und selbst wenn sie dieß thäte, würde ihr doch immer das gewichtige Vorurtheil entgegenstehen, daß sie wider die Geschichte ist; denn sie beruht auf einer Verkennung der durchgreifenden genetischen Beziehung der ursprünglichen christlichen Gemeinde-Einrichtungen zu der jüdischen Synagoge.“ Wie wenn, um sogleich mit dem Letztern zu beginnen, nicht auch die jüdische Synagoge in ihrem ἀρχαῖον ἕτος ein Element der Einheit gehabt hätte! Uebrigens kann ich allerdings eine, wie Hr. D. Rothe behauptet, so durchgreifende genetische Beziehung der ursprünglichen christlichen Gemeinde-Einrichtungen zu der jüdischen Synagoge nicht annehmen, da ich auf der einen Seite nicht weiß, wie dieß geschichtlich bewiesen werden kann, und auf der andern alle jene Einrichtungen und Verhältnisse der ersten Christengemeinden so sehr der Natur der Sache gemäß finde, daß ich keinen Grund sehe, warum sie aus einer absichtlichen Nachahmung erklärt werden sollen. Was jedoch die eigentliche Argumentation des Hrn. D. Rothe gegen meine Ansicht betrifft, so gebe ich gern zu, daß die von mir früher citirten Stellen Tit. 1, 5. Ap. Gesch. 24, 23. keinen direkten Beweis dafür enthalten (obgleich aus ihnen keineswegs das Gegentheil folgt), allein die Sache selbst ist dadurch noch nicht zurückgewiesen. Man muß sich in der That eine sehr hohe Vorstellung von dem ersten Anfang einer

christlichen Gemeinde machen, wenn man glauben kann, ihre Stiftung habe damit begonnen, daß vor allem ein aus mehreren einander gleichstehenden Mitgliedern bestehendes geordnetes Presbyter-Collegium eingesetzt wurde. Wurde in der Regel der Grund zu einer christlichen Gemeinde durch Eine oder einige wenige Familien gelegt, die sich für das Christenthum gewinnen ließen, so gab es sich von selbst, daß das Haupt derjenigen Familie, die zuerst den entscheidenden Schritt gethan hatte, ein überwiegendes Ansehen erhielt, welchem die übrigen sich unterordneten. Familie schloß sich an Familie an, und die Häupter der Familien wurden die Vorsteher der sich bildenden Gemeinde. Daher waren die *πρεσβύτεροι*, wie ja selbst noch in den Pastoralbriefen der eine Gesichtspunkt immer wieder in den andern übergeht, sowohl die Vorsteher der Gemeinden als die dem Alter nach Ältesten. Da der Mittelpunkt einer auf diese Weise entstehenden christlichen Gemeinschaft die religiösen Versammlungen waren, welche der Natur der Sache nach nicht an einem öffentlichen Orte, sondern nur in einem Privathause stattfinden konnten, so gab es sich gleichfalls von selbst, daß derjenige, in dessen Hause man sich versammelte, ohne Zweifel in der Regel derjenige, der den übrigen mit seinem Glauben an das Christenthum vorangegangen war, dadurch das Recht einer gewissen Aufsicht und Vorsteherchaft erhielt. Und wenn die kleine Gemeinde allmählig sich vergrößerte und zu groß wurde, um sich an Einem Orte zu versammeln, so lag es wiederum ganz in der Natur der Sache, daß kleine Particulargemeinden entstanden, deren jede sich um ein bestimmtes Mitglied aus ihrer Mitte sammelte. So ging von Anfang an Alles von einer Einheit aus, und doch bildete sich zugleich eine Mehrheit neben einander stehender *πρεσβύτεροι* oder *ἐπίσκοποι*, welche, wenn auch jeder derselben seinen eigenen nähern Kreis hatte, doch sich in ihrem Verhältniß zu einander nur als ein eng verbundenes Ganzes betrachten konnten. Dieß ist der natürliche Gang der Sache, wie ihn die Beschränktheit der ersten Verhältnisse von selbst mit sich brachte. Ich kann mir nicht

denken, was gegen diese Vorstellung mit Grund eingewendet werden könnte; sie läßt sich aber auch aus dem N. T. selbst hinlänglich nachweisen. Beachtenswerth ist in dieser Beziehung, was Clemens in der schon oben angeführten Stelle seines Briefs an die Korinthier von den Aposteln sagt, daß sie *κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίζανον τὰς ἀρχαίς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιεθεύειν* (c. 42.). Die ἀρχαὶ also, die Erstlinge, die ersten, welche den christlichen Glauben angenommen hatten, wurden die ersten ἐπισκοποὶ und διάκονοι. Eine solche ἀρχὴ war Clemens selbst. Er war in Rom der erste bekehrte Heide und als solcher der erste römische Bischof. Eine solche ἀρχὴ wird Clemens auch in dem den pseudo-clementinischen Homilien voranstehenden Briefe des Clemens an Jakobus, den Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, genannt, in welchem Clemens selbst erzählt, der Apostel Petrus habe, als er ihn zum römischen Bischof weihte, seine Weigerung, *τὴν τῆς καθέδρας τιμὴν τε καὶ ἐξουσίαν* anzunehmen, mit dem Grunde zurückgewiesen (c. 3.): *σὺ γὰρ δι' ἐμῶν τῶν σωζομένων ἔθνων εἰ κρείττων ἀρχή.* Deswegen also eigne er sich auch am besten zum Bischof. Ebenso sagt Eusebius K. G. III, 4. von dem Aereopagiten Dionysius: *τὸν Ἀρεοπαγίτην ἐκεῖνον, Διονύσιος ὄνομα, ὃν — πρῶτον πιεθεύσαι ἀνέγραψεν ὁ Λυκάς, τῆς ἐν Ἀθήναις ἐκκλησίας πρῶτον ἐπίσκοπον ἀρχαίων τῶν, ἕτερος Διονύσιος τῆς Κορινθίων παροικίας ποιμὴν, ἰσοροεῖ γεγονέναι.* Solche Beispiele ließen sich noch mehrere anführen; die Hauptsache aber ist das hiemit zusammenzustellende neutestamentliche Datum 1. Kor. 16, 15. Hier sagt der Apostel: *οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανῆ, ὅτι ἐστὶν ἀρχὴ τῆς Ἀχαΐας, καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτοὺς· ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις, καὶ παντὶ τῷ συνερχόμενῳ καὶ κοπιῶντι.* Die ἀρχὴ τῆς Ἀχαΐας heißt hier das Haus des Stephanas, weil Stephanas der erste war, der sich in Achaia zum christlichen Glauben bekehren ließ, weswegen auch der Apostel 1, 16. sagt, daß er ihn und sein Haus selbst getauft habe. Nun wird zwar freilich hier nicht

gesagt, daß er *προσβύρατος* oder *ἐπιλόκοτος* gewesen sey, obgleich er der Sage nach mit demselben Rechte, wie Clemens und Dionysius, als erster Bischof der korinthischen Gemeinde hätte gelten können; auch ist in dieser Stelle von bestimmten, mit eigentlicher Amtsauctorität bestellten, Gemeindebeamten der korinthischen Gemeinde nicht auf entfernte Weise die Rede, wie Hr. D. Rothe meint (S. 190); allein das sieht man deutlich aus der Ermahnung des Apostels, daß man sich einem solchen Hause (*τοῖς τοῖστος*, also auch nicht bloß dem Stephanas allein) in ehrender Anerkennung seiner Verdienste unterordnen soll, wie aus dem natürlichen Gang, welchen die Verbreitung des Christenthums und die Entstehung christlicher Gemeinden nahm, aus dem Pietäts-Verhältniß gegen solche *ἀπαρχαί*, sich von selbst ein gewisses Subordinations-Verhältniß entwickelte. Daß in den Worten des Apostels *εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔρασαν ἑαυτοὺς* die *διακονία* das *Diakonat* als eigentliches Gemeindeamt ist, wird, mit Ausnahme des Hrn. D. Rothe, unter den Protestanten nicht leicht jemand zu behaupten wagen; bemerkenswerth ist aber gleichwohl, daß hier nicht bloß der Ausdruck *διακονία* gebraucht, sondern unter demselben auch in der Hauptsache eben das zu verstehen ist, was ursprünglich zum Wesen des Diakonats gehörte, die vom Geiste der christlichen Gemeinschaft geweckte thätige Sorge für die Unterstützung der Leidenden und Dürftigen, die sich besonders diejenigen angelegen seyn ließen, die sich als den Mittelpunkt eines christlichen Vereins betrachteten. Wir haben hier also ganz vor uns, was Clemens in der obigen Stelle von den Aposteln sagt: *καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*, aber wir haben es, was wohl zu bemerken ist, noch in seiner einfachen ursprünglichen Gestalt, frei von der hierarchischen Sprache und Auffassungsweise, wie sie sich uns schon bei dem römischen Clemens zu erkennen gibt. An eine eigentliche Einsetzung der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* kann doch gewiß in der Stelle des Apostels nicht gedacht werden; wenn daher gleichwohl die kirchlichen Schriftsteller die Errichtung dieser Aemter für eine unmittelbare apo-

stöliche Institution ausgeben, so kann dieß nur davon ver-
 standen werden, daß schon mit der ersten Stiftung der christ-
 lichen Gemeinden auch der Grund dieser kirchlichen Verhält-
 nisse gelegt wurde, sofern die *ἀρχαῖοι*, die von den Aposteln
 unmittelbar Bekehrten auch die ersten *ἐπίσκοποι* oder *προ-
 βύτεροι* und *διάκονοι* wurden, woraus sodann in der Folge,
 ohne daß eine besondere Mitwirkung von Seiten der Apostel
 dabei voraussetzen nöthig ist, wie ja auch in den anerkannt
 ächten Briefen des Apostels nirgends von einer solchen An-
 ordnung die Rede ist, jene stehenden Aemter hervorgingen.
 Es ist daher auch schon in der Apostelgeschichte 14, 23. nur
 aus dem Standpunkt der spätern, das Mittelbare mit dem
 Unmittelbaren verwechselnden Zeit zu erklären, wenn in der
 genannten Stelle berichtet wird, daß Paulus und Barnabas
 auf ihrer ersten Missionsreise in den von ihnen gestifteten
 Gemeinden zu Lystra, Iconium und Antiochien sogleich auch
προβύτερος eingesetzt haben. Wäre dieß die gewöhnliche
 Weise des Apostels gewesen, so müßte dasselbe auch in Ko-
 rinth geschehen seyn, in diesem Falle aber bliebe völlig un-
 begreiflich, wie in den beiden Briefen des Apostels an die
 Korinthier, aus welchen wir doch mit den Verhältnissen die-
 ser Gemeinde weit genauer bekannt werden, als dieß bei irgend
 einer andern der apostolischen Zeit der Fall ist, auch nicht
 die geringste Andeutung hievon sich findet, so vielfache Ver-
 anlassung auch, diese Institution zu erwähnen, vorhanden
 gewesen wäre. Hr. D. Rothe nennt freilich gerade in Be-
 ziehung auf die genannte Stelle der Apostelgeschichte mein
 Verfahren ein befangenes (S. 191); welches Recht er zu
 dieser Beschuldigung habe, kann ich nach den von ihm gege-
 benen Beweisen von Unbefangenheit ganz der Beurtheilung
 Anderer überlassen.

Zuletzt, nachdem Hr. D. Rothe seinen Hauptsatz, daß
 die christliche Kirche im eigentlichen Sinne des Worts, in
 der nächsten Zeit nach dem Jahr 70 von den damals noch
 lebenden unter den Aposteln, mittelst der Institution des Epis-
 copats, gegründet worden, für hinlänglich erwiesen hält, glaubt

tität mitgesetzte Moment der Einheit, so wie das selbst noch zur Zeit eines Trennens in einem bedeutenden Theile der christlichen Gemeinschaft sichtbare Interesse, in den *ἐπίσκοποι* bloße *πρεσβύτεροι* zu sehen, als die Momente betrachten, durch deren vermittelnden Uebergang der eigentliche Episcopat allmählig die überwiegende und vorherrschende Form der christlichen Kirche wurde. Ich sehe nicht, was gegen diese Ansicht mit Grund eingewendet werden könnte. Ueberhaupt scheint mir der Hauptpunct, welcher hier zu fixiren ist, nicht sowohl der Fortschritt von der ursprünglichen Identität der *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* zum Episcopat zu seyn (denn dieser Fortschritt ergab sich von selbst, sobald man nur die ursprüngliche Anlage zur monarchischen Einheit nicht übersieht), als vielmehr die Trennung der Einen, mit sich selbst identischen, christlichen Gemeinschaft in den Gegensatz der Cleriker und Laien. Daß in den ächten paulinischen Briefen noch keine Spur dieses Standesunterschiedes zu finden ist, darf wohl als allgemein zugegeben vorausgesetzt werden; daß aber andere Schriften unseres Kanons auch durch dieses Kriterium die spätere Zeit ihres Ursprungs verrathen, möchte bei genauerer Erwägung kaum verkannt werden können. Die sprechendste Stelle dieser Art möchte wohl 1 Petr. 5, 1. f. seyn: *πρεσβυτέρους τὰς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ, ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τῷ Χριστῷ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεισθαι δόξης κοινωνὸς, ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνίον τῷ θεῷ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἐκουσίως, μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως, μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κληρῶν, ἀλλὰ τύποι γερόμενοι τῷ ποιμνίῳ.* Vergleichen wir die Vorschriften und Ermahnungen, die in den ächten paulinischen Briefen für verschiedene Verhältnisse des christlichen Lebens gegeben werden, wo findet sich etwas einer solchen Erinnerung Analoges? Denn wenn auch noch in der angeführten Stelle die *πρεσβύτεροι* und *καίριοι* einander gegenübergestellt werden (vgl. B. 5.), so bilden doch die *πρεσβύτεροι*, oder *ἐπισκοποῦντες*, schon eine von der eigentlichen Gemeinde geschiedene Classe, einen eigenen Stand, dessen Mit-

glieder, schon gemachten Erfahrungen zufolge, nicht immer die Treue, Uneigennützigkeit, Ausspruchslosigkeit, überhaupt die Reinheit der Gesinnung, die man von Männern der apostolischen Zeit zu erwarten berechtigt ist, beweisen. Es spricht sich in ihnen, wie wir aus dem Bedürfniß solcher Ermahnungen; wie hier gegeben werden, schließen müssen, ein eigenthümlicher, die Gemeinden auf herrische Weise behandelnder, Standesgeist aus. Dieß liegt in jedem Fall in dem *κατακυριεύειν τῶν κλήρων*, wie man auch den Ausdruck *κλήροι* näher bestimmen mag. Man kann unter den *κλήροι* die Gemeinden verstehen, sofern sie durch höhern Beruf, durch den bei der Wahl sich offenbarenden Willen Gottes der Leitung der Presbyteren anvertraut sind, ohne Zweifel aber sind die *κλήροι* die kirchlichen Aemter selbst, und die *κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* auf herrische Weise mit ihren kirchlichen Aemtern verfahrende Presbyteren. Diese Bedeutung erhielt das Wort *κλήρος* schon sehr früh *), und wenn wir nun schon 1 Tim. 3, 1. von einem *ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς* hören, das zwar in dieser Stelle ein *ἔργον καλόν* genannt wird, unter der Voraussetzung, daß ein *ἐπίσκοπος* die nachher genannten Eigenschaften hat, aber ebenso gut auch Sache des Ehrgeizes werden konnte, so sehen wir uns schon in die Zeit versetzt, in welcher nicht bloß die *κλήροι* stehende Aemter geworden waren, sondern auch die *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* sich als die *κύριοι* dieser *κλήροι* zu betrachten anfingen. Diese Veränderung trat sehr natürlich ein, als in Folge der Vergrößerung der Gemeinden und der engeren Vereinigung der bisher noch mehr für sich bestehenden kleinen Vereine, nicht mehr alle, die vermöge ihres natürlichen Alters in die Classe der *πρεσβύτεροι* gehörten, auch *πρεσβύτεροι* im kirchlichen Sinne seyn konnten, sondern jetzt eigentliche Presbyters

*) So kommt es vor in der Schrift des Clemens von Alex.: *Τῆς ὁ σωζόμενος πλάσιος*, c. 42., wo gesagt wird, der Apostel Johannes habe von Ephesus aus die Umgegend bereist, *ὅπου μὲν ἐπισκόπου καταστήσων, ὅπου δὲ ὕλας ἐκκλησίας ἀρμόσων, ὅπου δὲ κλήρον, ἵνα τίς τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τῷ πνεύματι σημαινομένων.*

collegien sich bildeten *), deren Mitglieder entweder durch ein eigentliches Loosen (den κλήρος, wie Ap. Gesch. 1, 26), oder durch die Wahl der Gemeinde (das χειροτονεῖν Ap. Gesch. 14, 23.), jedenfalls aber auf eine Weise bestimmt wurden, vermöge welcher man in dem dem Einzelnen zu Theil gewordenen Amt etwas durch eine besondere höhere Fügung ihm zugefallenes und ihn vor andern auf eigenthümliche Weise auszeichnendes sehen mußte. In diesem Sinne wird daher schon Ap. Gesch. 1, 17. das Apostelamt ὁ κλήρος τῆς διακονίας genannt, und jedes kirchliche Amt, zu welchem man auf ähnliche Weise gelangte, konnte nun schlechthin ein κλήρος heißen. Daß sich ganz in Zusammenhang mit diesen Vorstellungen mit den Worten κλήρος schon früh auch der Begriff eines höhern, den Einzelnen auszeichnenden, Standes verband, zeigt die bemerkenswerthe Stelle in dem Schreiben der Gemeinden von Vienna und Lugdunum bei Eusebius K. Gesch. V, 1., in welcher von einer Märtyrerin gesagt wird: τῷ κλήρῳ τῶν μαρτύρων προσετέθη. Ὁ κλήρος τῶν μαρτύρων kann hier das Märtyrertum doch nur genannt werden, sofern die Märtyrer gleichsam einen höhern Stand bilden, in welchem der Einzelne durch einen ihn vor andern auszeichnenden Beruf aufgenommen wird **). Einen solchen Stand bildeten auch

*) Daber schon in dem Briefe des römischen Clemens c. 54.: οἱ καθισταμένοι πρεσβύτεροι.

**) In dieser Bedeutung kommt das Wort besonders auch in den Ignatianischen Briefen öfters vor. Ep. ad Trall. c. 12. fordert Ignatius die Gemeinde in Tralles auf: bittet für mich εἰς τὸ καταξιοθῆναι με τῷ κλήρῳ (d. h. des Märtyrertums als einer von Gott gerade einem Einzelnen vor Andern zu Theil gewordene Auszeichnung), ἢ περιίεμαι ἐπιτυχεῖν, ἵνα μὴ ἀδόκιμος ἐρεθῶ. Ep. ad Rom. c. 1.: der Anfang ist gut, εἰάνπερ χάριτος ἐπιτύχω, εἰς τὸ τὸν κλήρον με (das Märtyrertum) ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν. Ep. ad Philad. c. 5.: ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἡλεθῆην, ἐπιτύχω. Auch Ep. ad Eph. c. 11., wo Ignatius wünscht, der Fürbitte der Ephesier stets theilhaftig zu seyn, ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφρασίων εὐρεθῶ τῶν χριστιανῶν, οἱ καὶ τοῖς Ἀποστόλοις πάντοτε συνήρισαν, ist mit κλήρος

diejenigen, welchen die κληροι der Gemeinden zugefallen waren. Sie waren ὁ κληρος, οἱ κληρικοι, welchen gegenüber alle andern nur die Gemeinde schlechthin, ὁ λαός, οἱ λαϊκοι, seyn konnten. Daß zur Entstehung dieses Gegensatzes (auch abgesehen von der Stelle 5 Mos. 18, 2.) hauptsächlich alttestamentliche Begriffe mitwirkten, beweist sowohl das Wort λαός an sich schon, als auch der Zusammenhang der Stelle in dem Briefe des römischen Clemens, in welchem der Ausdruck λαϊκός zuerst in diesem Sinne sich findet. Ein ἄνθρωπος λαϊκός ist hier jeder, welcher weder ἄρχιερεύς, noch einer der ἱερείς oder λευῖται ist. Aus dieser Sphäre ist demnach, wie wir hier deutlich sehen, der Begriff der λαϊκοι, welcher von selbst auch den ihm gegenüberstehenden in sich schließt, genommen. Wie der Name λαός, mit welchem vorzugsweise die alttestamentliche Volksgemeinde bezeichnet wird, auf die christliche Gemeinde übergang, sehen wir schon aus der Stelle Ap. Gesch. 18, 10. Ein anderer verwandter Ausdruck, welcher gleichfalls zum Beweise dafür dienen kann, wie sehr man gerade in jenem Zeitpunkt, in welchen die erste Gestaltung dieser Verhältnisse fällt, in der alttestamentlichen Sphäre lebte, ist der von der christlichen Kirche mit besonderer Emphase gebrauchte Ausdruck οἶκος θεῶ 1 Tim. 3, 15. (vgl. 2 Tim. 2, 20.), genommen aus der Stelle 4 Mos. 12, 7. (Hebr. 3, 5.), die auch Clemens in der oben angeführten Stelle, in welcher er die alttestamentliche und neutestamentliche Religionsverfassung parallelisirt, vor Augen hat *).

der Begriff einer höhern Würde, eines den Einzelnen auszeichnenden Standes, verbunden. Man vergl., wie auch schon Ap. Gesch. 17, 4, προσκληροῦσθαι gebraucht ist, und wie derselbe Ausdruck bei Philo Leg. ad Caj. S. 1031. in Beziehung auf das jüdische Volk vorkommt (ἐθνεὶ δὴ τοιούτω προσκληρωμένον καὶ πατριδὶ καὶ ἰσῶν δίεμαι ὑπὲρ πάντων).

* Ohne allen Grund bemerkt Neander Gesch. der chr. Rel. u. Kirche Bd. I. S. 301. gegen die Annahme, daß schon bei dem römischen Clemens c. 40. die alttestamentlichen Verhältnisse auf die christliche Kirche angewandt seyen, gewiß sey dieser Brief, wie

Mit Recht fragt man, wenn man auf die ganze Reihe der unhaltbaren Weise und Combinationen zurücksieht, deren sich Hr. D. Rothe zur Begründung seiner Hauptidee bedient, welchen Werth überhaupt eine solche Hypothese haben könne. Denn gewiß wird niemand glauben können, daß sie auf rein historischem Wege entstanden sey. Hr. D. Rothe will sich zwar diesen Schein geben, indem er sich (Vorr. S. VI.) gegen das Vorurtheil verwahrt, daß er zum großen Theil gerade mit solchen Daten rechne, die bisher meist ohne weiteres über Bord geworfen worden seyen. „Ist denn nicht eben das die Probe der Richtigkeit einer historischen Construction, wenn alle geschichtlich gegebenen Data in ihr aufgehen? Liegt denn bei solchen Untersuchungen der Impuls zu ihrer Erneuerung nicht eben darin, daß die bisherigen Auffassungen noch einzelne Data, ihrer guten Beglaubigung ungeachtet, als einen irrationalen Rest auf die Seite gelegt haben? Und stellt sich also dabei nicht eben das als die Aufgabe, gerade diese Daten in die Construction auf organische Weise mit aufzunehmen?“ Allein um die so mühevoll zusammengebrachten und so gewaltsam interpretirten Data insgesammt für eingeschichtlich halten zu können, und von dieser Voraussetzung aus die Aufgabe, um welche es sich hier handelt, auf die angegebene Weise zu stellen, muß man

-
- die Briefe des Ignatius, obgleich nicht so stark, durch ein hierarchisches Interesse interpolirt worden. In andern Stellen desselben Briefs zeige sich vielmehr der freiere Geist der ursprünglichen presbyterianischen Kirchenverfassung, wie einfach werde c. 42. ohne hierarchischen Schwulst die Anstellung der Bischöfe oder Presbyteren und der Diaconen durch die Apostel erzählt. Wie wenn die *καθολικὸν πρεσβυτέριον* nicht auch aus dem alttestamentlichen Gesichtspunkt betrachtet werden könnten! Am wenigsten lasse sich auch bei einem Schüler des Apostels Paulus eine solche Verwechslung des alt- und neutestamentlichen Gesichtspunkts denken. Ein *αυγουστός* des Apostels Paulus heißt allerdings Elements Phil. 4, 3., aber sonst gilt er allgemein als ein Schüler des Apostels Petrus.

von der fraglichen Hypothese selbst schon in dem Grade besfangen seyn, wie dieß bei Hrn. D. Rothe allerdings der Fall ist. Es dringt sich daher hier immer wieder die Frage auf, von welchem Standpunkt aus überhaupt Hr. D. Rothe auf eine Hypothese kommen konnte, welche für den unbefangenen Geschichtsforscher so wenig Anziehendes und Einleuchtendes zu haben scheint. Denn auch die frische Lebendigkeit, welche Hr. D. Rothe seiner Totalanschauung der geschichtlichen Verhältnisse der frühesten christlichen Zeit nachrühmt (S. 323.) kann nicht so geradezu ihr zugestanden werden, da das Leben der Geschichte doch nur in der Objectivität der gegebenen Verhältnisse, nicht aber in der Subjectivität der in sie hineingetragenen Vorstellungen bestehen kann. Doch wozu suchen wir erst die Antwort auf unsere Frage? Wolte man auch Bedenken tragen, die freilich unverkennbar genug sich darlegende Tendenz des Werks so geradezu mit ihrem wahren Namen zu bezeichnen, Hr. D. Rothe macht ja selbst kein Geheimniß daraus, und hat selbst mit edler Offenheit den Schlüssel zum Verständniß seines Werkes gegeben, wenn er Vorrede S. IX. gesteht, daß er nichts dawider haben werde, wenn man etwa sein Buch für den Versuch eines protestantischen Seitenstücks zu Mdhlers (des Mannes, „der unter den Neueren den Geist der Hierarchie der ältesten Kirche am glücklichsten begriffen hat,“ S. 497) Einheit in der Kirche ansehen sollte, einer Schrift, zu welcher er nie ohne freundige Bewunderung ihrer urkräftig frischen und auch im Ganzen ebenso wahren als tiefen Auffassung des innersten Selbstbewußtseyns der ältesten Kirche zurückkehre. Vielleicht sey diese Aeußerung nicht das Einzige, was ihm die Anklage des Katholisirens zuziehen dürfte. Diese Aeußerung für sich kann allerdings keine Anklage dieser Art begründen, um so mehr aber die in ihr nur ausgesprochene unlängbare Tendenz des Werks. Es fragt sich daher nur, was denn eigentlich als das Characteristische dieser Tendenz anzusehen ist. Daß Hr. D. Rothe den Episcopat als den eigentlichen Mittelpunkt der kirchlichen Verfassung und des kirchlichen Lebens betrach-

tet, ist, sobald man sich über den Ursprung des Episcopats verständigt hat, der Geschichte gemäß. Auch daß er den Episcopat so nahe als möglich an den Apostolat sich anschließen läßt, kann nicht schlechtthin getadelt werden, da nicht gekläret werden kann, daß die Bischöfe in gewissem Sinne die Nachfolger der Apostel sind. Daß aber der Episcopat die unmittelbare Institution der Apostel seyn soll, daß er in der ganzen Form, in welcher er sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts entwickelt hat, wie Hr. D. Rothe behauptet, nichts enthält, was nicht von den Aposteln beabsichtigt, und für den Zweck, für welchen es in der Folge diente, von ihnen angeordnet wäre, dieß ist es, was zunächst zur katholischen Tendenz des Werks gerechnet werden muß. Wir können aber dabei zwei Momente unterscheiden, in welchen die Ansicht des Herrn D. Rothe von der in der protestantischen Kirche gangbaren abweicht. Er stellt sich nemlich schon darin auf einen eigenthümlichen Standpunkt, daß er die Gestalt, welche die christliche Kirche im Episcopat erhält, nicht als das mehr oder minder zufällige Resultat der hiezu zusammenwirkenden Verhältnisse jener Zeit, sondern als die absichtliche Veranstaltung bestimmter, für diesen Zweck thätiger Personen betrachtet. An dieses erste Moment schließt sich sodann erst das zweite an, daß es die Apostel waren, von welchen die ganze Einführung des Episcopats ausging.

Daß wir, wenn wir uns die Ansicht des Herrn D. Rothe genetisch erklären wollen, vor allem das erstere dieser beiden Momente, das Moment der Absichtlichkeit, fixiren müssen, ist daraus zu ersehen, daß Hr. D. Rothe der gewöhnlichen Ansicht die Einwendung entgegensetzt, sie gehe von der unglaublichen Voraussetzung aus, die Verbreitung des Episcopats habe sich wie von selbst gemacht (S. 530). Halten wir vorerst dieses Moment fest, so stellt sich das Werk des Herrn D. Rothe von selbst in eine Reihe mit einem frühern Versuch derselben Art, an welchen wir schon bei der Prüfung der Hauptargumente des Herrn D. Rothe vielfach erinnert werden mußten. Auch Restner in der berichtigten Schrift:

Die Agape, oder der geheime Weltbund der Christen, von Clemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet (Jena 1819), wollte seine Ansicht der gewöhnlichen entgegensetzen, nach welcher man in der Geschichte der Ausbildung und schnellen Verbreitung des Christenthums in den ersten Jahrhunderten ein zusammenhängendes Aggregat einzelner Parteien und Begebenheiten finds, die sich durch Zufall gerade so verbunden haben. Den unpartheiischen Historiker, glaubt Restner, werde diese Erklärungsweise nie befriedigen, er, der auch die Schattens- und Nachtseiten des Christenthums mit historischer Wahrheit darzustellen habe, werde durch viele Erscheinungen und Zeugnisse zu der wichtigen Entdeckung hingleitet, daß vom Ende des ersten Jahrhunderts an ein geheimes religiöspolitisches Weltbünd, Agape genannt, bestanden habe, welcher die zerstreuten Christengemeinden zu Einem Körper verbunden, Juden und Heiden geworden, und dessen Constitution und Mysterien-Ritual der frühern apostolischen Kirche in allen Ländern ein neues gleichförmiges Gepräge aufgedrückt habe. Nur aus seiner Verzweigung und Wirksamkeit in der ganzen bekannten Welt lasse sich die schnelle und weite Verbreitung des Christenthums und seine politische Bedeutsamkeit, was Zweck des Bundes gewesen sey, aber auch seine Entartung, erklären. Nach historischen Zeugnissen sey Clemens, Bischof in Rom, der Stifter und erste Präsident des christlichen Geheimbundes gewesen. Dieser Clemens habe den Plan zu einer Weltrevolution durch das Christenthum entworfen, durch den geheimen Christenbund, der die Glieder in strenger Disciplin an einander band, und in dem Stufengang einer symbolischen Geheimlehre auf den Umsturz der alten politisch-religiösen Verfassung des Weltstaates hinwirkte, habe er seinen Zweck zu erreichen geglaubt. Die Zerstörung Jerusalems habe das erste Signal dazu gegeben. Durch eine Menge zeitgemäßer untergeschobener Schriften, besonders jüdischer und heidnischer Weissagungsschriften, die Juden und Heiden gewinnen sollten, durch Einführung einer neuen Auslegung der h. Schrift, durch kräftige Gehälfen habe Clemens

Einheit zu bewirken, und die Gemeinden nach seiner apostolisch genannten Bundes-Constitution zu reguliren gewußt. Dieß sind die Hauptideen der längst wieder verschollenen Restner'schen Agape, die in der Schrift des Hrn. D. Rothe eigentlich nur in einer andern Gestalt wieder auftreten. Denn wer sieht hier nicht sogleich, bei aller Divergenz der Richtung, die Einheit desselben Ausgangspunkts und die Gleichförmigkeit der ganzen historischen Auffassung? Das Gemeinsame, wovon beide ausgehen, ist die Voraussetzung, daß eine historische Erscheinung, wie das Christenthum der ältesten Zeit ist, fasse man nun vorzugsweise die schnelle und weite Verbreitung des Christenthums überhaupt ins Auge, oder die Einführung der das Wesen der christlichen Kirche bestimmenden Grundform, des Episcopats, nur das Werk eines im Geiste eines bestimmten Subjects entworfenen, und durch die für diesen Zweck gewählten Mittel ausgeführten Planes seyn könne. Daher ist hier der Apostel Johannes, dort der römische Bischof Clemens die handelnde Hauptperson. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Absichtlichkeit und Planmäßigkeit, von welcher beide ausgehen, bei dem einen schon ganz in die rein menschliche Sphäre eines geheim wirkenden, selbst den Betrug nicht verschmähenen Bundes verlegt ist, bei dem andern aber noch ganz dem heiligen Kreise der apostolischen Wirkksamkeit angehört, und die ganze Richtung dort mehr durch ein politisches, hier vorzugsweise durch ein hierarchisches Interesse bestimmt wird, ein Unterschied, welchen man zunächst sehr geneigt seyn könnte aus der Verschiedenheit des Characters der Zeiten, in welchen die beiden Schriften entstanden sind, zu erklären. In einer Zeit, in welcher Freimaurer-Ideen in Deutschland noch mehr im Schwung waren, als es in unsern Tagen der Fall zu seyn scheint, der Tugendbund kaum erst in seiner großen politischen Bedeutung sich kund gethan hatte, und die allgemeine deutsche Burschenschaft in der Periode der schönsten Begeisterung für ihre Pläne einer Weltreform sich befand, während auf der andern Seite der herrschenden rationalistischen Ansicht die abentheuerlichste

Hypothese vom Ursprung des Christenthums nicht zu profan erschien, mochte leicht einem jungen Theologen der Gedanke kommen, auch die Weltreform des Christenthums aus der Werkstätte einer geheimen Verbindung hervorgehen zu lassen. In unsern Tagen, in welchen auch unter den Protestanten da und dort ein neues Interesse für hierarchische Ideen erwacht, und in einem Theile der protestantischen Kirche selbst so ernstliche Anstalten getroffen werden, ein neues Papstthum zu errichten, liegt es um so näher, das Hierarchische des Katholicismus von einer auch dem Protestantismus sich empfehlenden Seite dadurch darzustellen, daß man es aus apostolischem Ursprung abzuleiten versucht. Lassen wir jedoch geheime Motive dieser Art ganz auf sich beruhen, in jedem Falle müssen wir die Absichtlichkeit und Planmäßigkeit, auf welche Hr. D. Nothe überall zurückgeht, um den Episcopat als eine unmittelbare Institution der Apostel darzuthun, als das Charakteristische seiner katholisirenden Tendenz betrachten. In dem nemlich der Katholicismus alle zur eigenthümlichen Verfassung der katholischen Kirche gehörenden wesentlichen Formen und Institutionen apostolischem Ursprung zuschreibt, unterscheidet er sich dadurch wesentlich vom Protestantismus, daß er aus einer unmittelbaren Absicht und Anordnung Jesu und der Apostel ableitet, was der Protestantismus nur für eine zufällige Folge der Verhältnisse halten kann, unter welchen die christliche Kirche entstanden ist. Ebendamit ist aber auch das Unwahre und Unhistorische, das diese Ansicht für den Protestantismus haben muß, bezeichnet. Es handelt sich hier nicht bloß um die Willkür, mit welcher der historische Beweis für die Voraussetzung, von welcher man ausgeht, geführt wird, auch davon können wir noch ganz absehen, daß Jesus und die Apostel zu Urhebern von Grundsätzen und Institutionen gemacht werden, die vom protestantischen Standpunkt aus betrachtet im größten Widerspruch mit dem wahren Geiste des Christenthums erscheinen, bleiben wir auch nur bei dem Allgemeinen und Wesentlichsten stehen, so kann der Protestant eben in jener Absichtlichkeit, die die Grund-

voraussetzung der ganzen Ansicht ist, nur den Standpunkt einer beschränkten und befangenen Weltansicht sehen. Denn was spricht sich in jenem Grundsatz, daß historische Erscheinungen, wie die fraglichen sind, nicht anders begriffen werden können, als aus der Voraussetzung einer bestimmten, von einem bestimmten Subject ausgehenden Absicht anders aus, als die Unfähigkeit, von dem Standpunkte der Subjectivität sich auf den Standpunkt der Objectivität zu erheben? Wer nur in der Sphäre seiner subjectiven Vorstellungen, Maximen und Interessen lebt, und in der Gegenwart, die ihn umgibt, nur das subjective Handeln der einzelnen Individuen erblickt, einem solchen muß auch in der Vergangenheit, in dem ganzen Entwicklungsgange der Geschichte, alles durch die Subjectivität einzelner hervorragender Individuen bedingt erscheinen, und er wird sich von der Voraussetzung nicht trennen können, daß, so gewiß jede Wirkung ihre Ursache haben müsse, so gewiß auch nichts von irgend einer größern Bedeutung zur historischen Existenz kommen könne, ohne daß die Idee davon gleich anfangs in irgend einem einzelnen Subject vorhanden war. Wollte man daher nach derselben Grundansicht, nach welcher man die Entstehung der christlichen Kirche, wie sie im Laufe der Zeit sich gestaltete, oder die allgemeine Einführung des Episcopats für etwas schlechthin unerklärliches hält, wenn nicht die Apostel selbst schon alles auf dieselbe Weise beabsichtigten, wie es in der Folge sich geschichtlich verwirklichte, auch die Geschichte überhaupt construiren, so müßte man auf analoge Weise auch die römische Weltherrschaft nur dann begreiflich finden, wenn Romulus schon den Grundstein der ewigen Stadt mit dem Gedanken an ihre künftige Weltherrschaft legte. Das war auch wirklich, wie bekannt ist, die geschichtliche Ansicht der alten Zeit *), aber

*) Daher das im Alterthum, und zwar, je höher wir hinaufgehen, um so mehr gewöhnliche Anticipiren des Erfolgs in Erscheinungen, welche schon den ganzen Verlauf einer Begebenheit als Idee und Absicht in sich schließen, in Weissagungen, Vorbedeutungen und allem demjenigen, was dahin gehet, was nichts anders ist,

ebenbarum können wir sie nur als eine in ihrer Subjectivität befangene Periode der Menschheit betrachten. Wird nun diese Ansicht auf das religiöse Gebiet übertragen, und bei allem, was sich auf demselben zur geschichtlichen Existenz objectivirte, auch eine eigenthümliche Absicht vorausgesetzt, so ist die nothwendige Folge, daß allen kirchlichen Institutionen, sofern sie von den Aposteln beabsichtigt und für ihren bestimmten Zweck angeordnet waren, auch eine für alle Zukunft gültige göttliche Auctorität zugeschrieben werden muß. Was von der Absicht gilt, muß auch von der Verwirklichung der Absicht gelten, da hier das Eine mit dem Andern identisch genommen wird. Aber hier ist nun auch der Punkt, auf welchem die historische Ansicht des Protestantismus zu der des Katholicismus in einen bestimmten Gegensatz tritt, indem der Protestant die Voraussetzung nicht theilen kann, daß die kirchlichen Formen, wie sie sich im Laufe der Zeit gestaltet haben, auf eine unmittelbare Absicht und Institution der Apostel zurückzuführen sind. Dieser Widerspruch wird sich zunächst nur auf das Materielle beziehen, das offenbar Unchristliche der nachapostolischen Zeit, während, was das Formelle betrifft, die geschichtliche Ansicht in derselben Subjectivität befangen bleibt, und der Protestant wird daher nur um so geneigter seyn, was der Katholik für eine unmittelbare Institution der Apostel hält, als ein Werk des Betrugs und des hierarchischen Interesses anzusehen. Was ist so betrachtet selbst eine Restner'sche Agape anders als die weiter fortgeführte Ansicht der ältern Protestanten von dem Ursprung des Papstthums? Daher ist der wahre Gegensatz gegen einen Standpunkt, welcher auf gleiche Weise den Character der Subjectivität an sich trägt, mag er seine nähere Bestimmung von katholischer oder protestantischer Seite erhalten, nur jener objective, zu welchem sich nur der Protes-

als die Unfähigkeit des die Objecte der Geschichte in sein Bewußtseyn aufnehmenden Subjects, den Standpunkt post eventum von dem Standpunkt ante eventum zu trennen, und beide so auseinanderzuhalten, daß sich das Subject seiner Subjectivität begibt, um sich in den objectiven Gang der Sache selbst hineinzusetzen.

stantismus, nicht aber der Katholicismus erheben kann, weil der letztere die Voraussetzung nie fallen lassen darf, die ganze Gestaltung der nachapostolischen Kirche sey aus einer absichtlichen Institution der Apostel hervorgegangen, womit immer wieder die Subjectivität als das eigentliche Princip der Geschichte festgehalten wird. Der Protestantismus aber, indem er sich vor allem von jener Voraussetzung los sagt, kann sich ebendeshwegen auch auf einen Standpunkt stellen, auf welchem er überhaupt in der Geschichte nicht bloß das subjective Thun dieser und jener Individuen sieht, sondern neben und über demselben das Walten und Wirken des objectiven Geistes anerkennt, dessen Bewegung die Geschichte ist, um sich durch die Reihe der verschiedenen Momente, in welchen er sich zu seiner geschichtlichen Existenz objectivirt, mit sich selbst zu vermitteln, und zu seinem wahren Wesen, zur freien Identität mit sich selbst, hindurchzubringen. Sollte es denn nicht, um diesen objectiven Standpunkt sogleich in seiner concreten Wahrheit nachzuweisen, neben jenen beiden Ansichten, von welchen die eine in dem Episcopat nur ein Werk des Betrugs, die andere nur eine ächtapostolische Institution sehen will, der Natur der Sache nach, noch eine dritte geben, welche denselben weder für das Eine noch für das Andere hält, sondern für eine Erscheinung, welche aus dem der christlichen Kirche eigenthümlichen Gesammbewußtseyn, oder Gemeingeist, wie sich derselbe zum Geist jener Zeit gestaltete, von selbst hervorging? Diese Ansicht erweist sich ebendadurch als die wahrhaft objective, daß sie das Einseitige jener beiden Ansichten von selbst ausschließt und von sich fern hält; indem sie den Episcopat weder für etwas schlechtthin verwerfliches, noch für etwas schlechtthin göttliches hält (was auf beiden Seiten gleich einseitig ist, da eine Erscheinung, wie der Episcopat ist, ihre freilich nur relative, nicht absolute Realität ebendadurch bezeugt, daß sie auf eine so bedeutende Weise zur geschichtlichen Existenz sich objectivirt hat), sondern ihn auf der einen Seite zwar als eine eigenthümliche Gestaltung des in der christlichen Kirche waltenden und wirkenden Geistes anerkennt,

auf der andern Seite aber das Mangelhafte und Unvollkommene, das ihm unstreitig anhängt, nicht aus der selbstbewußten Thätigkeit eines bestimmten Subjects ableitet. Wie hierin ihr objectiver Character besteht, so läßt sich auch nur von diesem Standpunkt aus eine wahrhaft geschichtliche Entwicklung denken. Wer in geschichtlichen Erscheinungen, wie Episcopat und Papstthum sind, nur ein Werk des Betrugs und Irrthums sieht, kann auch keinen immanenten geschichtlichen Fortschritt annehmen, da es zwischen Lüge und Wahrheit keinen vermittelnden Uebergang gibt. Eine Periode, welche, wie die der Reformation, dem Irrthum die Wahrheit gegenüberstellte, könnte nur durch einen absoluten Sprung eingeführt werden, und man müßte sich in letzter Beziehung zu der Nothwendigkeit hingetrieben sehen, die ganze Geschichte aus dem Gesichtspunkt eines dualistischen Gegensatzes aufzufassen. Ebenso wenig aber kann es bei jener andern Ansicht zu einem wahren geschichtlichen Fortschritt kommen. Existirt alles, was sich in der Geschichte im Großen verwirklicht hat, zuvor schon, als Absicht und Idee, in dem concreten Selbstbewußtseyn bestimmter Subjecte, so ist die äußere Existenz im Grunde Nebensache, das ganze Leben der Geschichte zieht sich in die geweihte Sphäre einzelner Individuen zusammen, und je höher solche Individuen gestellt sind, desto mehr muß man, damit die Idee und die Wirklichkeit in dem angemessenen Verhältniß zu einander stehen, über so manches hinwegsehen, was der Wirklichkeit sich nicht abläugnen läßt, aber mit der göttlichen Auctorität der Individuen, die durch ihre Idee die Wirklichkeit bestimmen haben sollen, in offenbaren Widerstreit kommt. Ist es also bei jener erstern Ansicht der Dualismus, welcher sich in die Geschichte eindringt, so ist es bei dieser letztern der Doketismus, welcher die concrete Wirklichkeit der Geschichte in eine bloße Abstraction, ihr wahres Leben in ein bloß scheinbares zu verwandeln droht. Die katholische Stabilität hebt die Bewegung auf, ohne welche es kein Leben und keine geschichtliche Entwicklung gibt. Der wahre geschichtliche Fortschritt kann daher nur auf einem

Standpunkt stattfinden, auf welchem jede geschichtliche Erscheinung ganz als das, wofür sie sich selbst gibt, genommen, und weder zu hoch noch zu tief gestellt, d. h. weder als die absolute Verwirklichung noch als die absolute Negation der Idee, sondern vielmehr als ein Moment betrachtet wird, durch welches sich die an sich seyende Idee in ihrer geschichtlichen Bewegung hindurchbewegt, um in der Reihe der Momente, deren jedes die nothwendige Voraussetzung des andern ist, sich selbst in der Totalität ihres Wesens zu realisiren. Ist die an sich seyende Idee das Princip der Bewegung, so ist ebendadurch auch das bloß Zufällige ausgeschlossen, aber ebenso wenig ist, was an die Stelle des Zufälligen gesetzt wird, nur die sich selbst bestimmende Subjectivität des Einzelnen, sondern über dem Einen wie über dem Andern steht die objective Macht der Idee, zu welcher die empirische Erscheinung sowohl in einem negativen als positiven Verhältniß steht. Hierin besteht die Objectivität dieses Standpunkts. Wie sie aber wesentlich dadurch bedingt ist, daß die an sich seyende Idee von den Momenten ihrer geschichtlichen Existenz unterschieden, und Idee und Wirklichkeit nicht schlechthin identificirt werden, wie dieß zur Eigenthümlichkeit des Katholicismus gehört, so ist eine solche objectiv geschichtliche Betrachtung nur dem Protestantismus mbglich, da nur der Protestantismus die Freiheit des Selbstbewußtseyns errungen hat, die die nothwendige Voraussetzung ist, um den Unterschied des Subjectiven und Objectiven in allen seinen Momenten festzuhalten und durchzuführen.

Wo diese Objectivität der geschichtlichen Betrachtung fehlt, hat die Subjectivität ihren freien Spielraum, und es entsteht hieraus jener falsche Pragmatismus, zu welchem die Schrift des Hrn. D. Rothe einen neuen Beitrag giebt. Zum Beleg dafür mag hier noch ein charakteristisches Beispiel angeführt werden. Soll der Episcopat mit Allem, was zu ihm gehört, als eine von den Aposteln mit dieser bestimmten Absicht eingeführte Institution gedacht werden, so liegt es sehr nahe, sich in den ganzen Zusammenhang der Motive, durch

welche die Apostel bei allen, den Episcopat betreffenden, Bestimmungen geleitet wurden, sich so genau als möglich hinzuzudenken. Eine dahin gehrende Frage ist die von Hrn. D. Rothe (S. 510) aufgeworfene: aus wie vielen Personen das souveraine Regierungs-Collegium constituirt werden sollte, das die Bestimmung hatte, an die Stelle der Apostel zu treten? „So viel leuchtete bald ein, daß die Zwölffzahl nicht mehr zureichte, wie bei den Aposteln. Dieß war jedoch nur erst eine negative Antwort, es kam durchaus auf ein genaues Kriterium zur sichern Feststellung der hier fraglichen Zahl an: der Willkür durfte sie nicht überlassen werden. Dieses Kriterium konnte nur eine entschiedene persönliche Auctorität im Kreise der christlichen Gemeinschaft seyn. Wo sollte man nun aber solche Männer finden? Männer, die innerhalb des ganzen Umfangs der Christenheit, oder auch nur eines bedeutenden Bereiches derselben in einem allgemeinen und unbedingten Ansehen stunden, gab es, abgesehen von den Aposteln, gar nicht. Nur von einer einzigen Seite her bot sich ein sicherer Grund und Boden dar, auf den man bauen konnte. Darauf nämlich ließ sich doch allerdings mit Sicherheit rechnen, daß es in jeder Ortsgemeinde wenigstens Einen Mann geben werde, und das allezeit, der innerhalb ihres geschlossenen Bezirks volles Vertrauen und allgemeine Anerkennung besitze, und den sie als wahrhaft geeignet betrachte, ihr Vertreter zu seyn, Einen Mann wenigstens, in welchem sie ihr eigenes wahres, d. h. eigentlich christliches Selbst als objectivirt ihr zur Anschauung kommend wieder erkenne: auch im ungünstigsten Falle konnte es doch nicht an Einem solchen Individuum fehlen. Uebergaben nun die Apostel der Gesamtheit dieser Individuen zu solidarischer Ausübung ihre eigenthümliche souveräne Regierungsgewalt, so konnten sie sich dessen zweifellos versichert halten, daß dieselben von der Gesamtheit der Gemeinden in der Qualität solcher höchsten und souveränen Leiter würden anerkannt werden, denn jede Gemeinde wußte ja unter diesem regierenden Collegium denjenigen Mann, in welchem sie ihren wahren eigenen Repräsen-

tanten sah, und fand, in seiner einstimmanden Theilnahme an den von dem Collegium getroffenen Maaßregeln die Gewährleistung dafür, daß dieselben ihrem eigenen wahren Sinn und Interesse entsprächen.“ Was soll man über ein solches Raisonnement sagen? Man sollte denken, wenn einmal der ganz in der Natur der Sache liegende Schritt von der Presbyterialverfassung zur Episcopalverfassung geschah, so war es gleichfalls ganz natürlich, daß es ebenso viele Bischöfe als Particulargemeinden gab, da ja der Bischof aus der Mitte der Presbyteren hervorging. Hiemit kann sich jedoch Hr. D. Rothe nicht begnügen, es muß auch diese Einrichtung auf einer speciellen, alle möglichen Fälle vorausberechnenden Anordnung der Apostel beruhen. Daß die Apostel eine solche Anordnung wirklich getroffen haben, kann, wie sich denken läßt, durch historische Zeugnisse nicht bewiesen werden. Deswegen muß nun die Stelle des Beweises das Raisonnement vertreten. Aber wie wird raisonnirt? In jeder Gemeinde soll doch wenigstens Ein des Episcopats vollkommen würdiger Mann zu finden gewesen seyn. Versteht man dieß von der sittlichen Würdigkeit, so ist klar, daß sich hierüber nichts im Allgemeinen bestimmen ließ, daß es, je nachdem man den Begriff der sittlichen Würdigkeit nimmt, in jeder Gemeinde ebenso gut mehrere Individuen dieser Art, als auch gar keines geben konnte, und daß demnach auch nicht behauptet werden kann, es sey für die Apostel schlechthin die Nothwendigkeit vorhanden gewesen, gerade diese Maaßregel zu treffen. Versteht man aber die Würdigkeit, von welcher hier die Rede ist, im durchaus relativen Sinne nur davon, daß in jeder Gemeinde immer Einer seyn mußte, auf welchen bei der Wahl der Gemeinde die absolute Stimmen-Mehrheit fiel, so wird auch hiemit wieder theils zu wenig theils zu viel behauptet. Sollte die Entscheidung durch die Stimmen-Mehrheit gegeben werden, so sieht man keinen zwingenden Grund für die Nothwendigkeit der apostolischen Anordnung, den Episcopat immer nur auf Ein Individuum überzutragen, da, wie dieß ja auch schon bei den Presbyteren zu geschehen pflegte,

auf demselben Wege eben so gut auch mehrere gewählt werden konnten. Gab man aber der Einheit den Vorzug, so stund man doch auch in diesem Falle keineswegs auf einem so sichern Grund und Boden, wie Hr. D. Rothe behauptet, da sehr leicht auch der Fall eintreten konnte, welcher in der Wirklichkeit oft genug eintrat (man denke nur an das donatistische Schisma, an den arianischen, monophysitischen Streit u. s. w.), daß man sich über die Wahl eines Bischofs nicht vereinigte, und die dissentirende Partei sich ihren eigenen Bischof wählte. Und mit welchem Recht läßt sich ferner behaupten, daß der in einer Gemeinde gewählte Bischof von allen andern Gemeinden in der Qualität eines höchsten und souveränen Leiters anerkannt werden mußte? Auch dieß ließ sich auf keine Weise mit Sicherheit voraussetzen, und die Geschichte lehrt, daß dieß oft genug nicht der Fall war. Gesetzt also auch, der Episcopat sey eine apostolische Institution gewesen, so läßt sich doch in keinem Falle annehmen, die Apostel seyen bei ihrer Institution durch solche Motive geleitet worden, da sie gar zu kurzfristig erscheinen würden, wenn sie eine Maßregel, deren Zweck auch auf anderem Wege erreicht werden konnte, für das einzig ausführbare Mittel hielten, und auf Fälle keine Rücksicht nahmen, welche doch möglicher Weise eben so gut eintreten als nicht eintreten konnten. Daß solche Fälle in der Wirklichkeit nicht weit häufiger eintraten, daß der Episcopat das in ihm liegende Princip der Einheit im Ganzen realisirte, kann wenigstens in keinem Falle der Weisheit und Voraussicht der Apostel angerechnet werden, da es sich hier einzig um die Frage handelt, was möglicher Weise vorausgesehen und vorausberechnet werden konnte. Hr. D. Rothe aber hat gerade hier, indem er als eine mit apostolischer Nothwendigkeit sich ergebende Consequenz deduciren will; was die logische Betrachtung für etwas bloß Zufälliges halten kann, nur ein recht in die Augen fallendes Probestück jenes rein subjectiven Pragmatismus gegeben, zu dessen Wesen es ganz gehört, das Zufällige als ein Absichtliches aufzufassen, und zu diesem Behuf Motive anzuknüpfeln, welche

Gemeinschaft der Christen gemeint seyn, welche ja in der That nicht mit innerer Nothwendigkeit ausschließlich gerade in den Personen der unmittelbaren Schüler des Erbsers gehaftet habe. Es entsteht nun hier mit Recht die Frage, ob, wenn einmal diese beiden Prädikationen als wesentliche Elemente des Apostolats betrachtet werden, und der Episcopat die unmittelbare Fortsetzung des Apostolats seyn soll, auf diese Weise getheilt werden kann? Hr. D. Rothe erklärt dieß für ganz natürlich. Allein es ist dieß ein rein subjektives Urtheil, und es folgt aus den Prämissen des Hrn. D. Rothe selbst vielmehr das Gegentheil. Denn warum behauptet Hr. D. Rothe die Nothwendigkeit der Uebertragung der zweiten Prädikation der Apostel auf die Bischöfe? „Ihre Fortdauer,“ list die Antwort (S. 308), „musste schlechterdings gesichert werden, wofern überhaupt das Fortbestehen auch nur desjenigen äußern Zustands der Christengemeinschaft gewährleistet seyn sollte, der während der Zeit der unmittelbaren Wirksamkeit der Apostel und durch diese errungen war.“ Es wird also hier aus der nothwendigen Voraussetzung eines bestimmten Zwecks auf das Vorhandenseyn des zur Erreichung desselben geeigneten nothwendigen Mittels geschlossen. Aber durch dieselbe Argumentationsweise schließt der Katholicismus auf die Fortdauer der ersten Prädikation, und man sieht keinen Grund davon ab, warum nicht, wenn einmal die geschichtliche Entwicklung der christlichen Kirche aus dem Gesichtspunkt der Realisirung eines bestimmten, von dem Bewußtseyn einzelner Individuen ausgehenden, Zwecks betrachtet wird, dieselbe Nothwendigkeit, welche in Hinsicht des äußern Zustandes der Christengemeinschaft behauptet wird, auch in Hinsicht des innern, des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre, stattgefunden haben soll. War in dieser Hinsicht, solange die Apostel lebten, eine normative Auctorität schlechthin nothwendig, ist es eine sehr natürliche, sich von selbst verstehende, Voraussetzung, daß sie in der folgenden Zeit, in welcher in Ansehung des Dogma's immer größere Bewegungen und Gegensätze entständen, und der Einheit und Reinheit des Glaubens so große Gefahr drohte

nicht mehr nothwendig gewesen sey? Man denke sich nur in den ganzen Standpunkt, von welchem die Argumentation des Hrn. D. Rothe für die Nothwendigkeit der Fortdauer der zweiten Prærogative ausgeht, recht hinein, um sich zu überzeugen, wie einleuchtend auf demselben alle jene Gründe seyn müssen, mit welchen der Katholicismus dieselbe Nothwendigkeit auch für die erste Prærogative geltend macht, und wie consequent derselbe verfährt, wenn er die äußere Einheit durch die innere des Glaubens und der Lehre, die der Natur der Sache nach die substanzielle Grundlage der ganzen christlichen Gemeinschaft ist, durchaus bedingt seyn läßt. Daß, was allein noch Hr. D. Rothe zur Rechtfertigung des von ihm geltend gemachten Unterschieds zwischen der ersten und zweiten Prærogative bemerkt, die erstere Prærogative ihrer Natur nach unablässlich an die Personen der Apostel gebunden war, ist gleichfalls eine bloße Behauptung, die nicht nur vom Katholicismus nicht zugegeben wird, sondern auch aus der Natur der Sache keineswegs begriffen werden kann. Ging die Schlüsselgewalt der Apostel, ihre eigenthümliche Machtvollkommenheit, ihre Plenipotenz und souveräne Regierungsgewalt, wie Hr. Dr. Rothe sich ausdrückt, also mit Einem Wort das göttliche Recht, das den Aposteln in Hinsicht der Regierung der äußern Gemeinschaft der Christen zukam, unbeschränkt auf die Bischöfe über, warum sollen sie unfähig gewesen seyn, die Träger desselben göttlichen Rechts in Beziehung auf das Lehramt zu seyn? Hatten sie einmal, vermöge jenes göttlichen Rechts, in Beziehung auf die eine Seite der christlichen Gemeinschaft eine infallible Auctorität, welche in jedem Falle nur als eine auf ganz außerordentliche, übernatürliche Weise ihnen verliehene Prærogative angesehen werden kann, was kann hindern, diese Infallibilität auch auf die andere Seite der christlichen Gemeinschaft auszudehnen? Daß wir mit dieser Annahme uns unmittelbar in den eigentlichen Mittelpunkt des Katholicismus hineinversetzt sehen würden, mag allerdings den Hrn. D. Rothe bedenklich gemacht haben, noch einen Schritt weiter zu gehen, und mit der einen Prærogative auch die andere zu

verhindert; wenn man aber einmal so weit mit dem Katholicismus Hand in Hand gegangen ist, wie dieß bei Hrn. D. Rothe der Fall ist, so kann man nicht sogleich, wenn man sich wieder besinnt, Protestant zu seyn, sich von der einen Seite wieder auf die andere herüberschlagen, sondern man hat nur die Wahl, entweder die apostolische Infallibilität der Bischöfe in ihrem vollen Umfang anzuerkennen, oder, wenn man dieß nicht will, auch in Beziehung auf das äußere Regiment der Kirche sich nicht Ausdrücke und Begriffe anzueignen, die offenbar dem Katholicismus abgeborgt sind, und nur im Sinne desselben gebraucht werden können. Beides aber verbinden zu wollen, es bald mit dem Einen, bald mit dem Andern zu halten, um es beiden Theilen so viel möglich recht zu machen, ist jene Halbheit, die in der Wissenschaft ebenso wenig Werth hat als im Leben. Hr. D. Rothe aber scheint auch nach der Erklärung, die er in der Vorrede gibt, die hierin liegende nothwendige Consequenz überhaupt nicht auf die rechte Weise erwogen zu haben. Was soll es heißen, wenn Hr. D. Rothe Vorrede S. IX. sagt, es gebe keine kräftigere Apologie des Protestantismus als eben die Anerkennung, ja die ausdrückliche Behauptung, daß in der Vergangenheit der Katholicismus seinem Wesen nach volle geschichtliche Realität und Berechtigung, daß er in ihr tiefe innere Wahrheit, hohe sittliche Herrlichkeit und Gewalt gehabt habe? Ist auch dieß etwas anderes, als ein Halbiren zwischen Katholicismus und Protestantismus? Der Katholicismus soll in der Vergangenheit, der Protestantismus in der Gegenwart seine eigenthümliche Sphäre auf dieselbe Weise haben, wie Hr. D. Rothe sonst die Zeit vor und nach der Reformation zwischen Kirche und Staat theilt. Ist aber dieß die volle geschichtliche Realität und Berechtigung des Katholicismus, wenn derselbe in die Vergangenheit verwiesen wird? Wird der Begriff des Katholicismus nicht unmittelbar dadurch aufgehoben, daß ihm seine Berechtigung zwar für die Vergangenheit zugestanden, für die Gegenwart aber abgesprochen wird? Zum Begriff des Katholicismus gehet wesentlich, daß er auf göttliche Mact

wird gegründet, ein unmittelbares göttliches Recht zu seiner Existenz hat. Wird aber dieses Recht als ein zu einer bestimmten Zeit erloschenes und antiquirtes betrachtet, so kann es auch von Anfang an kein an sich göttliches gewesen seyn, sondern nur relative Gältigkeit gehabt haben. Aber eben diese bloß relative Gältigkeit kann der Katholicismus, wenn er nicht sich selbst aufgeben soll, nie zugeben; da er seinem Princip nach auf einem absolut göttlichen Ursprung beruht, und in der Kirche nur ein unmittelbar göttliches Institut sehen kann, so muß er auch immer mit dem Anspruch auf absolute Herrschaft auftreten. Würde er von diesem Anspruch irgend etwas nachlassen, so würde er eben damit die Totalität des Begriffs nicht mehr in sich haben, sondern auf die Stufe eines bloßen Moments herabgesetzt seyn; der Katholicismus aber kann seinem Selbstbewußtseyn zufolge nie bloßes Moment seyn, sondern immer nur der an sich seyende Begriff selbst in seiner unmittelbaren Existenz. Sobald demnach der Katholicismus nicht als die absolute christliche Gemeinschaft selbst, sondern nur als ein Moment ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet wird, ist dieß nicht die katholische, sondern nur die protestantische Ansicht des Katholicismus, und es kann daher auch nicht mehr von der tiefen innern Wahrheit des Katholicismus die Rede seyn, da diese Wahrheit in einem ganz andern Sinn genommen werden muß, als sie der Katholicismus selbst nimmt. Aus demselben Grunde aber kann es auch nur als höchst inconsequent erscheinen, mit dem nach der protestantischen Ansicht auf die Stufe eines bloßen Moments herabgesetzten Katholicismus dieselben Voraussetzungen zu verbinden, von welchen nur der eigentliche Katholicismus ausgehen kann, und ihn, wie Hr. D. Kothe that, auf eine unmittelbare apostolische Institution zu bauen, während man in der Folge das auf diese Weise gelegte Fundament selbst wieder aufhebt. Ist der Episcopat das eigentliche Fundament der katholischen Kirche, von den Aposteln selbst mit unmittelbarer göttlicher Auctorität gestiftet (eine Voraussetzung, welche freilich auch nach der philosophischen Theorie des Hrn. D. Kothe eine schlechth

undenkbar ist, wenn die Kirche an sich ihrem Begriff nach kein Recht auf äußere Existenz hat, sondern die eigentliche Form der christlichen Gemeinschaft nur der Staat ist), so hat derselbe, auch das Princip absoluter Gültigkeit und Fortdauer in sich und man ist nicht berechtigt, demselben eine bestimmte Grenze zu setzen, über welche hinaus seine Wirksamkeit sich nicht erstrecken soll. Sieht man sich aber gleichwohl im Interesse des Protestantismus zu dieser Annahme genöthigt, so geht daraus nur die nothwendige Folge hervor, daß es sich auch mit der Voraussetzung, von welcher man ausgeht, der apostolischen Institution des Episcopats, anders verhält, als man angenommen hat.

Wie Hr. D. Rothe, unter der Voraussetzung, daß es ihm bei seinem Werke hauptsächlich um diejenige Idee zu thun war, die am meisten zum eigenthümlichen Charakter desselben gehört, die apostolische Institution des Episcopats, in Ansehung der logischen Consequenz und Haltung weit besser gethan hätte, wenn er dem Katholicismus, von dessen Principien er ausgeht, auch ferner gefolgt wäre, so muß dasselbe auch von dem historischen Beweis, welchen er für seine Hauptidee zu führen suchte, behauptet werden. Je schwächer und ungenügender, wie sich doch Hr. D. Rothe unmdglich ganz verbergen konnte, seine ganze historische Beweisführung ist, desto mehr muß man sich wundern, wie er auf die historische Beweise, deren sich die katholische Kirche von Anfang an für die gleiche Behauptung bediente, so wenig Rücksicht nahm, und wie ihm entgehen konnte, daß, wenn überhaupt für die vorausgesetzte Idee ein wenigstens scheinbarer historischer Beweis mdglich seyn soll, derselbe kein anderer seyn könne, als der gewöhnliche der Katholiken. Ist die apostolische Institution des Episcopats und die solidarische Einheit desselben in dem von Hrn. D. Rothe behaupteten Sinne der Hauptpunkt, auf welchen alles Gewicht gelegt wird, wohin anders werden wir gewiesen als zu dem römischen Petrus? Auch hat ja Hr. D. Rothe, so wenig es in seinem Sinne gewesen zu seyn scheint, auf diesen Punkt näher

einzu gehen, dem Katholicismus schon genug zugegeben; um aus seinen Prämissen vollends die ächt katholische Consequenz zu ziehen. „Der Herr mußte“, sagt ja Hr. D. Rothe schon im ersten Buche seines Werkes S. 92 „eine Kirche wollen im angegebenen Sinne, d. h. als eine besondere äußere Form für das christliche Leben, wie sie bei dem ersten Eintritt des Christenthums in die Welt die nothwendige Bedingung der Erhaltung, der Fortpflanzung und der Verbreitung des Christenthums war, so gewiß als wer den Zweck will, auch das Mittel will. Er wollte sie aber auch wirklich. Davon haben wir ein bestimmtes Zeugniß. Wenigstens in Einer Stelle, Matth. 16, 18, spricht er ausdrücklich von einer von ihm zu gründenden *ἐκκλησία*, und zwar so, daß man darunter nur die eigentliche Kirche (im complexen Sinne) verstehen kann, unmdglich bloß eine einzelne Gemeinde. — Dem Zusammenhang nach spricht der Herr zu dem Petrus als zu dem, auf welchen er die Kirche erbauen will, als eine Anstalt, welche der Herr autorisirt, zur Herbeiführung des vollendeteten Zustandes des irdisch menschlichen Daseyns, d. h. des Himmelreichs zweckdienliche Maßregeln und Anordnungen zu treffen, deren Ratification im Himmel er ihr zusagt.“ Wird diese Stelle so aufgefaßt, so daß demnach Jesus in ihr die bestimmte Absicht ausspricht, die Kirche als äußeres Institut zu stiften, so liegt schon hierin die Behauptung, daß der Episcopat eine Institution nicht bloß der Apostel, sondern Jesu selbst ist. Führen wir nun die ächt katholische Argumentationsweise, daß wer den Zweck (wie er hier nach der subjectiven Aufsicht des Hrn. D. Rothe vorausgesetzt wird) will, auch die Mittel wollen muß, so ist ja der Episcopat, wie Hr. D. Rothe im zweiten Buche ausführt, das zur Realisirung des Zwecks einzig geeignete nothwendige Mittel, so muß daher auch der Episcopat schon von Jesus selbst gewollt seyn, und wir haben demnach in der genannten Stelle einen Beweis für die göttliche Institution des Episcopats und zwar durch Christus selbst, welcher die ganze so mühevoll zu Stande gebrachte und doch so gehaltlose Argumentation

des Hrn. D. Rothe völlig überflüssig macht, und in jedem Fall an Würdigkeit weit übertrifft. Ist aber der Episcopat in jener Stelle schon von Christus selbst eingesetzt, so ist auch Petrus als derjenige, auf welchen der Herr die Kirche in dem angegebenen Sinne, d. h. den Episcopat, erbauen will, als der Bischof aller Bischöfe, von Christus selbst eingesetzt, und es kommt nun nur noch darauf an, die historische Verwirklichung dieses Aepiscopats nachzuweisen. Nun ist ja aber, wie Hr. D. Rothe (S. 354) versichert, die Anwesenheit des Petrus zu Rom und sein dortiger Märtyrertod eine geschichtlich so feststehende und gegen die neuesten Angriffe so glücklich vertheidigte Thatsache, daß alle meine Beweise des Gegentheils für nichts zu achten sind. Steht aber dieß so fest, so darf man gewiß mit Recht fragen, in welcher andern Eigenschaft Petrus in Rom seyn konnte, als eben in der Eigenschaft des von Christus eingesetzten Urbischofs, um jene solidarische Einheit des Episcopats, welche nach derselben teleologischen Argumentationsweise auch eine äußere seyn mußte, in der römischen Kirche zu realisiren? Das ist unstreitig der einfache, in gerader Richtung zu dem von Hrn. D. Rothe beabsichtigten Ziele führende Weg. Und warum soll dieser Weg nicht eingeschlagen werden, da der einzige Anstoß, welchen der Protestant an ihm nehmen muß, der römische Petrus und der römische Episcopat mit allen seinen Consequenzen in jedem Falle das unvermeidliche Resultat ist, zu welchem die Deduction des Hrn. D. Rothe führt? Die Grundidee derselben, die solidarische Einheit des Episcopats, welche ebenso gut wie der Episcopat selbst unmittelbare Institution ist, kann sich nur in einem Primat verwirklichen, wie der des römischen Bischofs ist. Dieses Resultat stellt sich im dritten Buche, in welchem Hr. D. Rothe die Entwicklung des Begriffs der christlichen Kirche in ihrem ersten Stadium weiter verfolgt und insbesondere den Begriff der Einheit näher bestimmt, sehr klar heraus. Zur Zeit Cyprians und vorzugsweise durch Cyprian, zeigt Hr. D. Rothe (S. 650 f.), war der Zeitpunkt gekommen, da die ursprüngliche

Vorstellung von der wesentlichen Einheit des Episcopats, die solidarische Einheit desselben, ihr volles Leben gewann. Diese Einheit mußte als thatsächlich vorhanden aufgezeigt werden. Cyprian schlug dabei folgenden Weg ein. Er ging auf den Apostolat zurück, und suchte in ihm nach einem solchen Einheitspunkt, in welchem einerseits die Einheit der Aemter aller einzelnen Apostel dargestellt, und andererseits ihnen allen ein Vereinigungspunkt gegeben gewesen wäre. Und in der That lag in dem eigenthümlichen Verhältniß des Petrus zu seinen Mitaposteln ein Analogon hiezu (warum spricht nun Hr. D. Rothe hier von einem bloßen Analogon, warum ignorirt er ganz die oben der Stelle Matth. 16, 18. gegebene Deutung und Bedeutung, ja, warum scheint er hier von dieser Stelle, auf welche sich doch Cyprian in den von Hrn. D. Rothe unmittelbar nachher citirten Worten ausdrücklich bezieht, eigentlich gar nichts wissen zu wollen, indem er bloß von einem eigenthümlichen Verhältniß des Petrus zu seinen Mitaposteln spricht, nicht aber von der dem Petrus von Christus gegebenen Bestimmung?). Cyprian betrachtete also den Petrus als den Einheitspunkt der Apostel, als den, welcher in sich ihrer aller Einheit darstellte und zugleich bethätigte. Dieser Einheitspunkt des Apostolats blieb auch nach dem Hintritt der Apostel in der Kirche. Wie nämlich ursprünglich die Person des Petrus der Einheitspunkt der Apostel war, so ist in der Folge nach Cyprian die cathedra Petri, d. h. der römische Episcopat, der Einheitspunkt der Bischöfe und des Episcopats selbst. „Und diese Annahme“, fährt Hr. D. Rothe (S. 656) fort, „war keineswegs eine willkürliche und aus der Luft gegriffene, denn zu Cyprians Zeit bildete der römische Bischof faktisch einen solchen Mittel- und Einheitspunkt des Episcopats, wenn auch darüber eben bis zu diesem Zeitpunkt hin in der Kirche noch kein deutliches Bewußtseyn stattgefunden haben mag. So hatte also die Vorstellung von der Einheit der Kirche die nähere Gestalt gewonnen, daß dieselbe wesentlich bestehe in der Einheit des Episcopats aller einzelnen, durch den römischen Bischof als

Ihren gemeinschaftlichen Einheits- und Communicationspunkt unter einander verbundenen Bischöfe. Nun mußte man genau, welche unter den diesen Namen für sich in Anspruch nehmenden christlichen Gemeinschaften die katholische Kirche sey, der man die Ausschließlichkeit beilegte, nun besaß man ein sicheres Criterium, um zu erkennen, wer zu ihr gehöre und wer nicht.“ Und alles dieß ist zugleich, was hier allein noch bemerkt werden darf, in der apostolischen Institution des Episcopats so wesentlich begründet, daß sich aus der Deduction des Hrn. D. Rothe der Katholicismus der römischen Kirche selbst als eine apostolische Institution ergibt. Denn diese ganze nähere Gestaltung der Einheit der Kirche ist keineswegs bloß als die Vorstellung Cyprians anzusehen, sondern sie ist die nothwendige Vollendung jener solidarischen Einheit des Episcopats, welche schon bei der ursprünglichen Einsetzung desselben in der Intention der Apostel lag. Auch sie ist ja nur ein Mittel zur Realisirung jener von den Aposteln bezweckten Einheit. Wer aber den Zweck will, muß ja, wie wir wissen, auch das Mittel wollen. Warum steuert also die ganze Deduction des Hrn. D. Rothe nicht von Anfang an unmittelbar ihrem eigentlichen Ziel, dem Apostel Petrus zu, warum muß der Apostel Johannes der Stifter des Episcopats werden, ohne alle Rücksicht auf die dem Apostel Petrus von Christus selbst gegebene Bestimmung? Hoffte Hr. D. Rothe etwa durch diese Wendung der Sache das dem Protestanten sich aufdringende Bedenken beschwichtigen und die so begründete Anklage des Katholizirens als ein Gerede, durch das man sich nicht einschüchtern lassen dürfe, zurückweisen zu können, so müßte er auf sehr kurzfristige Leser seines Werkes gerechnet haben.

Wie viel Schiefes und Einseitiges, auch abgesehen von der noch als besondere Eigenthümlichkeit hinzukommenden katholizirenden Tendenz des Werkes, in der ganzen demselben zu Grunde liegenden Anschauung der Verhältnisse der ältesten Kirche ist, geht wohl aus den bisherigen Erörterungen zur Genüge hervor. Gleichwohl ist hier nicht bloß als weiterer

Beleg dieses Urtheils, sondern auch wegen der Wichtigkeit der Sache für das Ganze der Untersuchung noch ein Punkt zur Sprache zu bringen. Nachdem nemlich Hr. D. Rothe in der Institution des Episcopats das erste Auftreten der katholischen Kirche dargethan hat, glaubt er die Wahrheit des von ihm entworfenen Bildes auch noch an einem falschen Gegenbilde nachweisen zu können, einer häretischen oder näher ebionitischen Kirchenverbindung, entstanden durch den Geist der Nacheiferung, welchen die Entstehung der katholischen Kirche auf dem Gebiet des häretischen Christenthums erweckt habe. Unter den Judenchristen, welche (so entwickelt Hr. D. Rothe am Schlusse des zweiten Buchs seines Werkes S. 531 f. die noch hieher gehbrige Vorstellung) in der Epoche des großen Ereignisses, das die unmittelbare Vergnügung zur Gründung der katholischen Kirche wurde, der Epoche der Zerstörung Jerusalems, des Tempels und der alttestamentlichen Theokratie überhaupt, aus Jerusalem und dessen Umgebungen in das Land jenseits des Jordans flüchteten, befanden sich viele, die nun hier in der eigentlichen Heimath der ihr Christenthum beherrschenden häretischen Tendenz, d. i. des Essäismus, lebten. Dieses nahe Zusammenwohnen der reinen und der christianisirten Essäer mußte in einem so bedeutungsvollen Zeitpunkt von Folgen seyn. Die reinen Essäer konnten nach dem Umsturz der geheiligten Basis der jüdischen theokratischen Gemeinschaft geneigt seyn, sich an das Christenthum anzulehnen. Die essäisirenden Christen (die Ebioniten) auf der andern Seite, durch die Constatuirung der katholischen Kirche wider ihren Willen von der großen Christengemeinschaft ausgeschlossen, mußten gleichfalls das Bedürfniß eines Anschlusses an eine ihnen verwandte und in sich selbst vollständig organisirte Gemeinschaft empfinden, welche keine andere seyn konnte, als der Orden der Essäer, in welchem sie die Grundlage zu der festen gesellschaftlichen Constitution fanden, die sie, um nicht hinter den Katholiken zurückzubleiben, für sich anstrebten. Obgleich aber diese neue ebionitische Gesellschaft auf essäischen Grundlagen

ruhte, so war sie doch nichtsdestoweniger eine Nachahmung der katholischen Kirche. Sie wollte eine wirklich und eigentlich kirchliche seyn, und sie wollte sich zu einer solchen mittelst der nämlichen Institutionen erheben, auf welche die katholische Kirche sich basirte, wiewohl im Gegensatz gegen sie. Diese Absicht leuchtet deutlich aus dem Cyclus der dem römischen Clemens untergeschobenen Schriften hervor, deren Bestimmung war, einen heiligen Codex für diese ebionitische Verbindung abzugeben, wie die katholische Kirche an den acht apostolischen Schriften einen solchen besaß. Wahrscheinlich gehöru auch die sogenannten apostolischen Constitutionen (d. h. die allein ursprünglich zusammengehörigen sechs ersten Bücher) in gewissem Sinn in das Corpus dieser heiligen Schriften der Ebioniten. Die Institution nun, mittelst welcher diese Ebioniten sich als Kirche constituirten, war wesentlich der Episcopat, welchen sie von der katholischen Kirche abnahmen, indeß mögen sie doch in ihm zugleich eine der Grundlage ihrer Gesellschaftseinrichtungen, der essäischen Verfassung, nahe verwandte Institution erkannt haben. Ja sie faßten sogar die Einheit des Episcopats schon bestimmt als sich concret darstellend und realisirend in einer einzelnen Person auf, indem sie an die Spitze der Gesamtheit der Bischöfe einen Oberbischof, den Jakobus von Jerusalem stellten. Desto kürzer war dafür die Dauer der häretischen Kirche, sie kam eigentlich gar nicht wahrhaft zu Stande, da sie der Basis einer innern Einheit entbehrte.

Diese ganze Combination bringt, wie sie auf einem ganz unhaltbaren Grunde beruht, so auch eine nicht geringe Verwirrung in die Ansicht von den Verhältnissen, die zur Entstehung der christlichen Kirche zusammenwirkten. Die ebionitische Kirchenverfassung ist so wenig, wie Hr. D. Rothe meint, nur ein häretisches Gegenbild der katholischen Kirche, daß sie vielmehr die ursprüngliche Grundlage bildet, auf welcher diese selbst sich gestaltete. Hr. D. Rothe irrt vor allem darin, daß er die Ebioniten in einer Zeit, in welcher es eigentlich noch keine katholische Kirche gab, als eine rein

häretische Partei betrachtet, und sie ebendeshwegen in eine Lokalität verweist, in welcher sie allerdings nur als eine außerhalb der christlichen Kirche sich befindende Gemeinschaft erscheinen würden, aber aus demselben Grunde auch schwerlich sich hätten veranlaßt sehen können, der auf einem ganz andern Punkte sich bildenden katholischen Kirche in der Nachbildung ihrer Verfassung nachzueifern. Daß die Jüdenchristen nicht bloß in Palästina, sondern ohne Zweifel beinahe überall, wo christliche Gemeinden entstanden, ein sehr wesentlicher Bestandtheil der sich bildenden christlichen Kirche waren, ist unbestreitbare Thatsache. Wollen wir uns aber, wie doch nothwendig ist, wenn wir nicht bei einer gar zu vagen Vorstellung stehen bleiben wollen, einen bestimmteren Begriff ihres eigenthümlichen Charakters bilden, so weisen uns, worauf ich schon wiederholt aufmerksam gemacht habe, so viele Merkmale darauf hin, daß alle diese Jüdenchristen der ältesten Zeit einen mehr oder minder ebionitischen Charakter an sich tragen. Daß, wie Hr. D. Rothe (S. 533) bemerkt, nach Epiphanius (Haer. XIX, 1.) die Sekte der Ebioniten erst in der Zeit Trajans entstand, als ein gewisser Elrai sich zu ihnen gesellte, und die Lehren der Sampsäer, der Osäer und der Elkesäer zu ihnen brachte, aus welchem Gemisch die eigentliche ebionitische Häresie hervorgegangen sey, streitet keineswegs mit dieser Annahme, da die Angabe des Epiphanius nur mit Einschränkung für richtig gehalten werden kann. Als nämlich die katholische Kirche eben dadurch sich zu bilden begann, daß die ebionitischen Jüdenchristen außerhalb Palästina mit den Heidenchristen mehr und mehr zu Einem Ganzen verschmolzen, gab es allerdings auch solche, welche, der sich bildenden großen Christengemeinschaft gegenüber, in einer isolirten Stellung blieben, und wohl auch das gnostische Element, das sie vom Esäismus her in sich hatten, gerade jetzt, in einer Zeit, in welcher überhaupt die Mischung so vieler heterogenen Elemente so viele neue Erscheinungen erzeugte, noch stärker in sich hervortreten ließen. Seit dieser Zeit galten daher diese Ebioniten, so wenig sie ursprünglich von den übrigen Jüdenchristen we-

fentlich verschieden gewesen seyn können; als eine häretische
 Sekte, deren Ursprung man in dieselbe Zeit setzte, in welcher
 überhaupt das christliche Sektenwesen seinen Anfang nahm,
 in die Zeit Trajans, obgleich schon der Name des angeblich
 en Sektenstifters Elrai, selbst nach der Erklärung, die Epi-
 phanius von ihm gibt, zeigen kann, daß er wohl eben so
 wenig eine historische Person war, als jener Ebion, welcher
 zuvor schon, damals, als die Christen aus Jerusalem und
 dessen Nähe nach Peräa, besonders nach Pella ausgewandert
 waren, die Ebioniten zu ihren Irrlehren, nur nicht mit demselben
 Grade häretischer Verkehrtheit, wie nachher Elrai, verleitet
 haben sollte. In diesen Namen, sowie in den Namen der
 Sampfäer, Ossäer und Elkesäer ist nur die Incongruenz
 fixirt, welche jetzt die alte Lehre der Ebioniten für das Ge-
 sammtbewußtseyn der katholischen Christengemeinschaft hatte.
 Es hindert uns also dieß nicht in der Annahme, für welche
 sonst so viele Gründe sprechen, daß das ebionitische Element,
 wenn auch in verschiedenen Modificationen, ein den Juden-
 christen der ältesten Zeit überhaupt gemeinsames war. Neh-
 men wir nun hiezu nicht nur, daß es nach der ausdrückli-
 chen Angabe des Epiphanius Ebioniten sowohl in Kleinasien
 als auch namentlich in Rom gab, sondern hauptsächlich auch, daß
 ein so entschieden ebionitisches Produkt, wie die pseudoclementi-
 nischen Homilien sind, an keinem andern Orte mit größerer
 Wahrscheinlichkeit entstanden sind, als in Rom, so erhält
 schon dadurch die Sache, von welcher hier die Rede ist, eine
 ganz andere Gestalt. Wir sehen schon hieraus, wie die ebio-
 nitische Kirchenverfassung in der Gestalt, in welcher sie in
 den genannten Homilien uns vorliegt, nicht bloß ein häreti-
 sches Nachbild seyn kann, sondern sehr wesentlich in die Ges-
 taltung der katholischen Kirche selbst eingreift, da wir sie
 gerade in der für die Geschichte der ältesten christlichen Kirche
 so wichtigen römischen Gemeinde und in dieser in einer Zeit
 finden, in welcher die katholische Kirche selbst noch in ihrem
 ersten Werden begriffen war. Ein nicht unwichtiges Moment
 ist ferner für die Frage, die wir hier untersuchen, die Be-

deutung, die dem Apostel Petrus und dessen Schüler, dem
 römischen Clemens, von den Ebioniten gegeben wurde. Daß
 sie als Judenthristen sich hauptsächlich auf die Auctorität
 des Apostels Petrus stützten, liegt ganz in der Natur der
 Sache, da aber die Judenthristen überhaupt Petriener sind,
 so scheint auch dieß die Voraussetzung zu bestätigen, daß die
 Ebioniten keine besondere Klasse der Judenthristen waren,
 sondern der Ebionitismus überhaupt zum Charakter der ältes-
 ten Judenthristen gehörte. Eine noch bemerkenswerthere Ers-
 cheinung aber ist in der Sphäre dieser ebionitischen Ver-
 hältnisse der römische Clemens. Er widerlegt für sich schon
 die Meinung des Hrn. D. Kothe, daß die Ebioniten nir-
 gends anders ihren Sitz gehabt haben, als in jenem abgele-
 genen Theile von Palästina, der die alte Heimath des Essäi-
 mus war. Welches Interesse könnten denn hier die Ebioni-
 ten für den römischen Clemens gehabt haben? Unstreitig
 kann ein solches Interesse nur in der römischen Gemeinde
 vorausgesetzt werden, wohin uns ja auch die den Namen
 dieses Clemens führenden Homilien ihrer ganzen Anlage und
 Beschaffenheit nach weisen. Doch ist auch dadurch das Räth-
 sel dieses Clemens noch nicht gelöst. Bedenkt man das Ver-
 hältniß, in welches er zu dem Apostel Petrus gesetzt ist, und
 den judaisirenden oder ebionitischen Charakter der seinen Namen
 führenden Schriften, insbesondere der ihm beigelegten Homi-
 lien und der apostolischen Constitutionen, welche letztere Hr.
 D. Kothe mit Recht als ein Erzeugniß desselben Judenth-
 christenthums betrachtet, aus welchem die Homilien hervor-
 gegangen sind, so muß es gewiß gar sehr befremden, daß
 gerade er, der geborne Heide, der Heidenchrist, zum Träger
 des ganzen Inhalts aller dieser Schriften gemacht ist. Sollte
 man nicht erwarten, diese Bedeutung werde vielmehr einem
 echten Judenthristen gegeben worden seyn? Es ist dieß um
 so auffallender, und läßt um so mehr auf eine besondere da-
 bei zu Grunde liegende Absicht schließen, da der römische
 Clemens in der Gestalt, in welcher er in den Homilien und
 den apostolischen Constitutionen erscheint, unmbglich für eine

rein historische Person gehalten werden kann *). Das Ab-
 sichtlichste leuchtet besonders daraus hervor, daß eben dieß,
 Clemens sey die ἀναρχὴ τῶν οὐλομένων ἑθνῶν, der erste von
 allen vom Apostel Petrus bekehrten Heiden gewesen, in den
 Homilien besonders von ihm hervorgehoben wird. Ist nun
 schon hieraus zu schließen, daß er als Repräsentant und
 Haupt der gesammten heidnischen Christenheit zum Träger
 aller an seinem Namen hängenden Institutionen gemacht ist,
 so stimmt hiemit die Begrüßungsformel, mit welcher die apo-
 stolischen Constitutionen beginnen: Οἱ Ἀπόστολοι καὶ οἱ
 πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἐξ ἑθνῶν περιστάσαντες εἰς τὸν κύριον
 Ἰησοῦν Χριστὸν· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ παντοκράτορος
 Θεοῦ, θεοῦ καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, πληθυνθεὶς ἐν ἐπιγνώ-
 σεσιν αὐτοῦ, sehr gut zusammen. Die ganze in den Constitutio-
 nen enthaltene Gesetzgebung ist demnach nur für die Heiden-
 christen bestimmt, und indem neben den Ἀπόστολοι auch
 noch die πρεσβύτεροι genannt sind, unter welchen in diesem
 Zusammenhang nur jüdische verstanden werden können, muß
 man annehmen, daß alle diese Gesetze und Verordnungen
 gleichsam von den Jüdenchristen den Heidenchristen gegeben
 werden. Eben deswegen ist gerade Clemens der Träger oder
 Überbringer dieser Gesetzgebung, in ihm wird gleichsam die
 ganze, durch diese Gesetzgebung regierte und nur unter dieser
 Bedingung mit den Jüdenchristen zu Einem Ganzen verbun-
 dene heidnische Christenheit als Eine Person angeschaut. In
 derselben Eigenschaft gilt er daher auch als der von dem
 Apostel Petrus, dem Bekehrer der Heidenwelt (wie er in
 den Clementinen dargestellt wird) zu seinem Nachfolger in
 der Regierung der aus Heidenchristen bestehenden Kirche
 eingesetzte römische Bischof. Was ergibt sich uns nun aber
 hieraus in historischer Beziehung? Doch wohl nichts anderes,
 als dieß, daß die ganze kirchliche, insbesondere an den Epis-

*) Ueber das Geschichtliche, das der Person des Clemens zu Grunde
 liegen mag, vergl. man meine Abhandlung über die Christus-
 partei u. s. w. Tub. Zeitschr. für Theol. 1832. 4tes. Heft. S. 198 f.

copat als Mittelpunkt geklupfte Verfassung und Gesetzgebung der ältesten Zeit, wie sie uns in dem Gemeinsamen der clementinischen Homilien und der apostolischen Constitutionen gegeben ist, zwar nicht heidenchristlichen, sondern judenchristlichen Ursprungs ist; zugleich aber in dem ursprünglichen Verhältniß, in welchem diese beiden Parteien zu einander standen, ehe sie sich noch zur Einheit eines organischen Ganzen verbunden hatten, den Grund ihres Ursprungs hat. Um dieß näher zu begründen, muß ich auf eine schon früher dargelegte Ansicht zurückgehen. Schon in meiner Abhandlung über den Admerbrief ergaben sich mir über den eigenthümlichen Charakter der römischen Judenchristen folgende Hauptdata: Obgleich wir auch die römischen Judenchristen, wie die Judenchristen überhaupt, nur als Ebioniten betrachten können, so hielten sie nicht mehr, wie die palästinenischen Ebioniten, und wie die Gegner des Apostels im Galaterbrief, an der Beschreibung als der absoluten Bedingung der Seligkeit fest. Dasselbe finden wir in den pseudoclementinischen Homilien, in welchen, so schroff auch ihr Jüdaismus erscheint, doch gleichfalls schon die Laufe an die Stelle der Beschneidung getreten ist. Aber auch die Besorgniß, die die Leser des Admerbriefs noch in so hohem Grade beunruhigt zu haben scheint, daß die Berufung der Heiden eine Verkürzung der Juden sey, spricht sich in diesen Homilien nicht mehr aus. Darüber war man im Laufe der Zeit, der Natur der Sache nach, von selbst hinweggekommen, da man die Belehrung der Juden ebenso wenig erzwingen, als die der Heiden verhindern konnte. Indem man aber hierin der Macht der Verhältnisse sich fügte, und die alte Schranke, die das Heidenthum vom Judenthum trennte, fallen lassen mußte, war man auf der andern Seite um so mehr darauf bedacht, dem Judenthum seinen absoluten Vorzug vor dem Heidenthum auch in der, Heidenthum und Judenthum zusammenfassenden, Einheit des Christenthums zu sichern, und dem paulinischen, vom Gesetz entbindenden Universalismus einen das Judenthum anerkennenden entgegenzusetzen. Wie sich dieß in Hinsicht

der dogmatischen Bedeutung des Gesetzes zu erkennen gibt, habe ich in der genannten Abhandlung *) nachzuweisen gesucht. Wie natürlich schließt sich nun aber an dieses Ergebnis das im Zusammenhang dieser Untersuchung sich ergebende Resultat an, daß man, wie durch das Dogma, so, auch durch die Institutionen der kirchlichen Verfassung, sich der fortgehenden Abhängigkeit der Heidenchristen von den Judenchristen zu versichern suchte? Dies ist unstreitig, wenn wir anders die angegebenen Data in einen befriedigenden Zusammenhang bringen wollen, die Tendenz der pseudoclementinischen Homilien und der apostolischen Constitutionen, und es ist nichts natürlicher, als daß man, je mehr man diese Tendenz in bestimmter Absicht verfolgte, und sich der ganzen Wichtigkeit der Sache bewußt wurde, um so mehr auch auf den Episcopat im eigentlichen Sinne drang, und ihn zu einer souveränen Macht in der Kirche zu erheben suchte. In je strengerer Unterordnung die Hierarchie in ihren verschiedenen Stufen sich organisirte, je unbedingter die Abhängigkeit von dem alles in sich concentrirenden Bischof war, und je mehr der Episcopat selbst auf alttestamentlichen und jüdischen Ideen und Grundsätzen beruhte, desto weniger konnte man an der Erreichung jenes Zweckes zweifeln. Wie sehr diese Ansicht vom Ursprung der im Episcopat sich vollendenden kirchlichen Verfassung der Natur der Sache gemäß ist, bestätigt sich auch dadurch, daß die übrigen dabei in Betracht kommenden Momente sich von selbst daran anschließen. Legt man in dieser Hinsicht mit Recht Gewicht auf das Hervortreten und Umsichgreifen der ersten Häresen, so ist ja eben dies eine in den Homilien und Constitutionen besonders vorherrschende Rücksicht. Zugleich sehen wir aber auch aus diesen Schriften bestimmter, was denn eigentlich in den ältesten Häresen Gegenstand so großer Besorgniß war, und eine so ernstliche Gegenwirkung hervorrief, nem-

*) Ueber Zweck und Veranlassung des Admonitionsbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Tab. Zeitschr. für Theol. 1836. 3tes Heft. S. 128 f.

Nicht nichts anderes, als daß in ihnen das Heidenthum immer wieder auflebte und das mit dem Christenthum identische reine Judenthum gefährdete. Daher ist auch in den Constitutionen, wie in den Homilien, der heidnische Magier Simon der Vater und Repräsentant aller Häresen, und gerade solche Schriftsteller, welche, wie Hegeßippus, jenem Judaismus am meisten ergeben waren, bezeichnen den Anfang der Häresen als den Anfang einer heidnischen Gottlosigkeit *). Nichts aber läßt uns so sehr in diesen, aus dem Judenthume sich entwickelnden, hierarchischen Geist hineinsehen, als das Verhältniß, in welchem der Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, als der Bischof aller Bischöfe, zu den übrigen Bischöfen steht. Das Verhältniß, in welchem Jesus als κύριος zu den Aposteln stand, wiederholt sich in dem Verhältniß des Jakobus, des ersten Vorstehers der jerusalemischen Gemeinde, zu den Aposteln. Die bekannte Streitfrage, ob dieser Jakobus ein Apostel gewesen sey, oder nicht, löst sich dadurch von selbst. Er wird absichtlich niemals ἀπόστολος genannt, weil er kein Apostel war, sondern mehr als ein Apostel, als ἀδελφός τῷ κυρίῳ, der Stellvertreter Jesu selbst. Wie sehr die jerusalemische Gemeinde diesen Gesichtspunkt festhielt, daß der an ihrer Spitze stehende Vorsteher die Stelle Jesu selbst vertrete, ihm am nächsten stehe und ebendeshwegen wo möglich ein leiblicher Verwandter Jesu selbst seyn müsse, sehen wir deutlich daraus, daß nach dem Tode des Jakobus, des ἀδελφός τῷ κυρίῳ Simeon deszwegen zu seinem Nachfolger gewählt wurde, weil er wenigstens ein ἀδελφός Jesu war. Und wie in der Ansicht der Judenthümer, oder Ebioniten, Jesus selbst nur der Wiederhersteller des reinen Mosaismus war, und auf der Kathedra des Moses sich als Lehrer erhob **), so saß auch Jakobus eigentlich auf der Kathedra des Moses ***), und die

*) Euseb. R. G. III, 51: Τηριαῖνα τῆς αἰῶνι πλάγης τὴν ἀρχὴν ἀλάμβανον ἢ εὐσεβείας διὰ τῆς τῶν ἐτεροδοξαστῶν ἀπάτης.

***) Hom. III, 19. vergl. 9. 70. Ep. Petr. ad Jac. c. 1.

***) Wie berühmte die αἰδοίαν des Jakobus, der als ἀδελφός τῷ

ἀποστόλων ständen ihm, wie dem Moses die von ihm auf-
 gestellten hiebzehnjeltesten, zur Seite. Während so Jakobus
 der in Jerusalem residirende, hier den heiligen Heerd des
 Evangeliums bewahrende Vorsteher der Einen Urgemeinde
 ist, mit welcher alle andern Gemeinden Eins seyn müssen, ist
 es dagegen der Beruf der Apostel, der eben durch diesen Na-
 men als der ihnen eigenthümliche bezeichnet wird, auswärts
 umherzureisen, um die Heiden zum Glauben zu belehren, und
 dem zu seiner Reinheit wiederhergestellten Judenthum überall
 den Sieg über das Heidenthum zu verschaffen. Was diese
 Verhältnisse, wie sie theils in den pseudoclementinischen Schrif-
 ten, theils in den bei Eusebius aus Hegesippus erhaltenen
 Fragmenten vor uns liegen, um so merkwürdiges macht, ist
 die Bestätigung, die sie schon durch das Neue Testament selbst
 zu erhalten scheinen. In derselben Eigenschaft und Würde,
 welche Jakobus in den genannten Schriften nur in einer schon
 bestimmteren Form hat, erscheint er in der Apostelgeschichte,
 wenn 12, 13. Petrus den versammelten Jüngern den Auftrag
 gibt, den Jakobus und die Brüder von seiner Befreiung aus
 dem Gefängniß zu benachrichtigen, wenn er 15, 13. auf dem
 zu Jerusalem gehaltenen Apostelkonzent die entscheidende
 Schlußerklärung gibt, und wenn 21, 18. Paulus auf seiner
 letzten Reise nach Jerusalem nach seiner Ankunft daselbst sich
 zuerst zu Jakobus begibt, bei welchem sich sodann auch die
 sämtlichen Presbyter der jerusalemischen Gemeinde versam-
 meln. Daß er derselbe Jakobus ist, welchen Paulus im
 Briefe an die Galater 1, 19. den ἀδελφὸς κύριου nennt,
 leidet keinen Zweifel, denn auch hier erscheint er als Vorsteher.

ἀποστόλου auch sein unmittelbarer Nachfolger war, gewesen seyn
 muß, sehen wir noch aus der Sage von dem als Reliquie auf-
 bewahrten ἄσπυρον des Jakobus bei Euseb. K.G. VII, 19. (vgl. den
 Excurs zu dieser Stelle in der Ausgabe von Heintichen T. III,
 S. 412. f.) Das Verhältniß, in welchem Petrus zu Jakobus in
 den Elementinen erscheint, zeigt, wie die hohe Bedeutung der
 jerusalemischen Kathedra auch auf die cathedra Petri in der
 römischen Kirche übergehen konnte.

als der Vater aller Häresen (besonders stimmt die VI. B. geschilderte Scene ganz mit den Homilien überein), die Unterschöpfung eines ursprünglichen und eines erst später hinzugekommenen Gesetzes, die Einschränkung der Sabbathfeier (II, 86. 59. V, 20.)^{*)} und die Uebergebung oder Zurückstellung des Apostels Paulus. Das Letztere ist besonders wichtig, wenn man bedenkt, welche zwar verdeckte, aber gleichwohl sehr entschiedene Polemik die pseudoclementinischen Homilien, wie ich an einem andern Orte gezeigt habe, gegen den Apostel enthalten.^{**)}

*) Ueber die Sabbathfeier selbst wird zwar nichts gesagt, welche hohe Idee des Sabbath aber zu Grunde liegt, s. Die chr. Gnosis S. 330.

**) Man vergl. die oben S. 38 genannte Abhandlung über die Christuspartei in der korinth. Gemeinde u. a. D. S. 127 f., wo zugleich gezeigt ist, wie diese Polemik gegen den Apostel Paulus mit der Polemik gegen den Magier Simon und gegen Marcion zusammenhängt. Die antimarcionitische Tendenz der pseudoclementinischen Homilien glaube ich sowohl in dieser Abhandlung als auch in meiner Schrift über die christliche Gnosis S. 323 f. so evident nachgewiesen zu haben, daß mir dieß noch immer einer der Hauptpunkte zu seyn scheint, an die sich jede weitere Untersuchung über diese Homilien halten muß. Gleichwohl scheint Hr. Dr. Credner^{*)} anderer Meinung zu seyn. Wenigstens bemerkt derselbe in der Einl. ins N. T. I. Th. S. 182 nach Anführung einiger Stellen aus den Homilien: ich freilich finde in solchen Stellen eine Beziehung auf die marcionitische Gnosis. Er werde jedoch an einem andern Orte Gelegenheit haben, das Unzulässige dieser Auffassung zu zeigen. Es ist, wie sich von selbst versteht, Sache des Hrn. Dr. Credner, für das ausgesprochene Urtheil die nöthigen Beweise zu geben, so wie es dagegen mir freisteht, hierin zur Zeit noch eine bloße Behauptung zu sehen, und auf den Beweis, wenn er eintreten sollte, was meines Wissens bis jetzt noch nicht der Fall gewesen ist, zumal nach dem oben S. 43. f. bemerkten Vorgang, voraus schon nicht gerade zu viel zu halten. Wie aber Hr. Dr. Nothe etwas, was doch Hr. Dr. Credner im besten Falle erst künftig leisten wird, voraus schon so sehr als barte Wahrheit gelten läßt, daß er mit Verweisung auf jenes Stodno-

Nach die Constitutionen sind demnach aus derselben antipaulinischen Richtung hervorgegangen. Denn wenn auch der Apostel Paulus in drei Stellen erwähnt wird (II, 56. VI, 8. 14.), so ist dieß theils an sich unerheblich, theils in Stellen geschehen, die auch nach dem Urtheile des Hrn. D. Rothe (S. 542) gar nicht das Ansehen haben, in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen zu seyn. Dagegen könnte man leicht theils in der Zeit, theils dem Ort der Entstehung der Constitutionen Gründe zu finden glauben, die gegen das angenommene Verwandtschaftsverhältniß mit den Pseudoclementinischen Homilien zu sprechen scheinen. Sind die Constitutionen, wie die beiden neuesten kritischen Untersuchungen über sie sehr wahrscheinlich gemacht haben, erst zu Ende des dritten Jahrhunderts entstanden, so fallen sie nicht nur in eine bedeutend spätere Zeit als die Homilien, sondern auch in eine solche, in welcher sie auf die schon ausgebildete Verfassung der Kirche nicht mehr den Einfluß gehabt haben können, der ihnen für unsere Untersuchung eine besondere Wichtigkeit gibt. Allein es spricht dieß keineswegs gegen den hier von ihnen gemachten Gebrauch. Wird ihre Entstehung an das Ende des dritten Jahrhunderts gesetzt, so kann dieß nur von der letzten Ueberarbeitung, durch welche sie ihre gegenwärtige Form erhalten haben, verstanden werden. Daß sie Bestände theile enthalten, die sehr verschiedenen Zeiten und Verfasseru angehören, kann nicht gelugnet werden. Daß gerade diejenigen Data, welche hier für uns besonderes Interesse haben, so fern sie zum Beweise dienen, daß die den Constitutionen zu Grunde liegende Idee und die damit wesentlich zusammenhängenden Elemente der kirchlichen Verfassung (wohin der Vergleichung

rische Urtheil meine Ansicht von dem Marcionitismus der Lehrer der Pastoralbriefe auch durch die Bemerkung verdächtigen mochte, es sey mir ja eine ähnliche Täuschung mit dem Marcionitismus auch in Beziehung auf die Elementinen begegnet, dieß bleibt mir, auch nachdem ich die Art, wie Hr. Dr. Rothe seine Beweise zu führen pflegt, zur Genüge kenne, in der That unbedenklich.

mit den Homilien zufolge vor allem die Entfaltung des Episcopats zu rechnen ist) als ein Erzeugniß des Jüdenchristenthums anzusehen sind, zur ältesten Grundlage des Ganzen gehören, liegt in der Natur der Sache selbst, da in der Folge, nachdem der Gegensatz der Jüdenchristen und Heidenchristen in der Einheit der katholischen Kirche verschwunden war, keine Veranlassung mehr vorhanden seyn konnte, ihn auf solche Weise geltend zu machen. Ebenso erhellt aus der durch den Inhalt und Charakter der Constitutionen selbst bezeugten Thatsache, daß sie sich im Laufe der Zeit immer mehr erweiterten, und neue, der Fortbildung der kirchlichen Verfassung entsprechende, Zusätze und Umdänderungen erhielten, daß auch schon das Ursprüngliche, das der Anknüpfungspunkt für das Folgende wurde, nicht bloß etwas vereinzelt und häretisches gewesen seyn kann, sondern von einem Punkte ausging, der eine das Gesamtbewußtseyn der kirchlichen Gemeinschaft bestimmende Kraft in sich hatte. Wie hätten sie sonst zu der Auctorität in der Kirche gelangen können, die sie in der Folge hatten? Was das Vaterland der Constitutionen betrifft, so würde es freilich, wenn es Palästina wäre, wie Hr. D. Kotze vermuthet, oder Syrien, wie Hr. D. v. Drey (Neue Unters. über die Constit. u. Kan. der Ap. Lth. 1832. S. 152.) behauptet, von dem bei den Homilien aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmenden sehr entfernt seyn. Allein die erstere Annahme hängt nur mit der Hypothese des Hrn. D. Kotze zusammen, und die zweite hat keine Gründe, welche nicht auch auf eine andere Localität passen würden. Besondere Beziehungen auf Syrien findet Hr. D. v. Drey in der häufigen Rücksicht auf den Marcionismus und dessen umständliche Verwerfung im sechsten Buch, in der genaueren Bekanntschaft und Verwandtschaft der Constitutionen mit den interpolirten und untergeschobenen Briefen des Ignatius, die so auffallend und allgemein sey, daß der Verfasser des einen Werkes das andere vor sich gehabt haben müsse, und in der Sprache, d. h. griechisch-syrischen Zeitrechnung und Zeitbezeichnung (wie z. B. der erste Monat Basilus (April),

der zwölfte Dystras (März), der September Sörpikus, der Oktober Hyperberetäus genannt wird). Allein der Marcionismus hatte ja seinen Sitz noch weit mehr als in Syrien in Rom, und wenn als das Vaterland der Ignatianischen Briefe Syrien angenommen wird, so wird dabei vorausgesetzt, daß sie dort seyen, sind sie aber aller Wahrscheinlichkeit nach unächt, so können sie eben so gut an einem andern Orte entstanden seyn, welcher am wahrscheinlichsten da zu suchen ist, wo die ihnen in Hinsicht des Inhalts und Ursprungs verwandten Schriften hervorgetreten sind. Nehmen wir an, daß alle diese Schriften in Rom entstanden sind, so kann auch die griechisch-syrische Zeitrechnung der Constitutionen keineswegs befremden, da die römischen Juden und Judenchriften keine Römer, sondern Hellenisten waren, welche wie die Sprache, so auch anderes, was zum Eigenthümlichen der seit der macedonischen Herrschaft gräcisirten Länder Vorderasiens gehörte, beibehielten. Daß die Constitutionen in der Folge auch im Orient in Umlauf kamen; und da und dort, wie namentlich von den Audianern, einer Sekte in Syrien, vorzüglich in Ehren und für eine heilige Schrift gehalten wurden, daß sie auch in manchen dogmatischen Eigenthümlichkeiten und Formeln, welche sie in den Verdacht des Arianismus und Macedonianismus gebracht haben; ganz besonders auf Syrien hinweisen, kann in keinem Falle etwas in Hinsicht ihres Ursprungs beweisen. Auf der andern Seite möchte es nicht an einzelnen Zügen fehlen, welche näher auf Rom hinweisen. Es ist schon bemerkt, daß die Constitutionen besonders auch die Sabbathfeier einschränken. Eigentlich aber finden sich in den Constitutionen dreierlei Bestimmungen über den Sabbath. Lib. II, 36. wird schlechtthin die jüdische Sabbathfeier empfohlen: *πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχει τὸν τῷ θεῷ φόβον, πάντοτε μεμνήμενος τῶν δέκτα τῷ θεῷ λογίων, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν, τὸν ἕνα καὶ μόνον, ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος, μὴ προσανέχειν τοῖς εἰδαίοις, ἢ τισιν ἑτέροις, ὡς υἱοῖς ἀψύχοις, ἢ ἀλόγοις, ἢ δαιμοσιν. Γίνωσκε δημιουργίαν θεῷ, διάφορον ἀρχὴν λαβῆσαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ σαββατοῦ διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τῷ ποιῆν, ἢ παυσά-*

μενον δὲ τῷ προσεῖν, σαββατισμὸν μελέτης ἰσχυρῶν ἢ χειρῶν ἀργυρῶν. Vergl. c. 59.: Μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῷ σαββάτῳ καὶ ἐν τῇ τῷ κυρίῳ ἀναστασίῳ, τῇ κυριακῇ, σπουδαιότερος ἀπαυ-
 τᾶτε, αἶνον ἀναπέμποντες τῷ θεῷ, τῷ ποιήσαντι τὰ ὅλα, δια-
 Ἰησοῦ, καὶ αὐτὸν εἰς ἡμᾶς ἐκπορεύσαντι, καὶ συγχωρησάντι
 πάθειν, καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσαντι. Hier ist vom Fasten nichts
 gesagt. Dagegen heißt es V, 15.: Christus habe befohlen,
 die sechs Wochentage zu fasten (δια τὴν τῶν Ἰουδαίων δυσσε-
 βειαν καὶ παρανομίαν πενθεῖν αὐτὰς καὶ ὀδυροῦσθαι παρανε-
 λυσάμενος ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ αὐτῶν), am siebenten aber (dem
 Sonntag) aufzuhören: ἀπονησεύσαι δὲ προσέταξε τῇ ἑβδόμῃ
 ἡμέρᾳ ἀλέκτορος φωνήσαντος, αὐτὸ δὲ νησεύσαι τὸ σαββατον·
 ἔχ' ὅτι δεῖ τὸ σαββατον νησεύειν, κατὰ παυσιν δημιουργίας ὑπάρ-
 χον, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνο μόνον χρὴ νησεύειν τῷ δημιουργῷ ἐν αὐτῷ.
 εἰ ἐν ὑπὸ γῆν ὄστος. Der Sabbath wird demnach gleichfalls
 als Fasttag begangen, als Tag der Trauer, nicht der festlichen
 Freude. Die dritte Bestimmung endlich ist, daß am Sabbath
 zwar gewöhnlich nicht gefastet, aber doch Eine Ausnahme
 hievon gemacht werden soll V, 20.: πᾶν μὲν τοι σαββατον,
 ἀνευ τῷ ἐνός, καὶ πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελούντες συνόδους εὐ-
 φραίνεσθε. Welcher Sabbath gemeint ist, sehen wir aus VII,
 23.: τὸ σαββατον μὲν τοι καὶ τὴν κυριακὴν ἐορτάζετε, ὅτι τὸ
 μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, ἢ δὲ ἀναστάσεως, ἐν δὲ μόνον
 σαββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τοῖ ἐνιαυτῷ, τὸ τῆς τῷ κυ-
 ρίῳ ταφῆς, ὅπερ νησεύειν προσῆκεν, ἀλλ' ἔχ' ἐορτάζειν ἐν ἄσῳ
 γὰρ ὁ δημιουργὸς ὑπὸ γῆν τυγχάνει ἰσχυρότερον τὸ περὶ αὐτῷ
 πένθος τῆς κατὰ τὴν δημιουργίαν χαρᾶς, ὅτι ὁ δημιουργὸς τῶν
 ἑαυτῷ δημιουργημάτων φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τιμιώτερος. Ein sol-
 ches Schwanken über die Sabbathfeier zwischen der jüdischen
 und christlichen Ansicht finden wir nur in der römischen Kirche,
 wo ungefähr seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts die
 christliche Sabbathfeier herrschend war, aber ohne Zweifel,
 nachdem zuvor die jüdische gewöhnlich gewesen war. Die zu-
 vor erwähnten drei Modificationen der Sabbathfeier finden
 wir zusammen in einer Stelle Tertullians, in welcher er es
 als Montanist seinen römischen Gegnern zum Vorwurf macht,

hoff sie dem Sabbath die gebührende Feies entzögen und zu wollen das Fasten vom Freitag auch auf den Sabbath fortsetzen, da man eigentlich nur mit dem Passah eine Ausnahme machen sollte *). Er sagt De jejun. c. 14: Quamquam vos etiam sabbatum ei quando continuatis, nunquam nisi in Pascha jejunandum. Das Letztere gaben also auch die Anhänger der jüdischen Sitte zu, in der römischen Gemeinde aber fand nun schon ein si quando continuare des Fastens Statt, worin wir uns freitig den Uebergang von der einen Sitte in die andere sehen. Ein anderes Beispiel dieser Art ist die Osterfeier, über welche die Constitutionen in ihrer jetzigen Gestalt gerade das Gegentheil von demjenigen enthalten, was sie noch zur Zeit des Epiphanius wenigstens in der orientalischen Kirche enthielten, da noch Epiphanius Haer. LXX, 10. 11. 14. die Aulianer ihre Sitti, Ostern mit den Juden zu halten, aus den Constitutionen rechtfertigten. In der römischen Kirche wurde bekanntlich seit dem Bischof Victor die judaisirende Osterfeier der Akenasiaten mit großem Eifer bekämpft und verworfen. Für die Zeit paßt ganz, was wir jetzt in unsern Constitutionen lesen V, 17: μηδέτι δὲ παρατηρούμενοι μετὰ Ἰουδαίων ἑορτάζειν, ἕδμελα γὰρ κοινωνία ἡμῖν εἶναι πρὸς αὐτοὺς πεπλοῖνηται γὰρ καὶ αὐτῆν τὴν ψῆφον, ἣν νομίζουσιν, ἐπιτελεῖν, ὅπως παντοῦθεν ὡσεὶ πεπλοῖνημένοι καὶ τῆς ἀληθείας ἀπισχοινοῦμενοι. Und doch enthielten gerade hierüber die Constitutionen, wie wir aus Epiphanius wissen, ursprünglich die entgegengesetzte judaisirende Bestimmung. Dieß läßt doch auf einen sehr ensten Antagonismus des jüdischen und christlichen Principß schließen, wie wir einen solchen nirgends früher und entschieden finden, als in der römischen Kirche. Ist die hier entwickelte Ansicht nicht bloß von dem Zusammenhang der apostolischen Constitutionen und der pseudoclementinischen Homilien, sondern auch von der historischen Bedeutung der Partei, aus deren Mitte sie hervorgingen, wie wohl kaum bestritten werden kann, die richtige, so führt sie auch darin auf ein dem

*) Vgl. Neander Gesch. der chr. Rel. und Kirche I, S. 516.

Werte des Hrn. D. Kothé entgegengesetzt. Resultat, daß die Stiftung der katholischen Kirche nicht sowohl das Werk der Pauliner, wie Hr. D. Kothé behauptet, als vielmehr der Petrinier war. Der paulinische Universalismus soll dadurch nicht beeinträchtigt werden, es kann sogar zugegeben werden, was Hr. D. Kothé (S. 556.) sagt, daß der paulinische Begriff der Kirche die Wurzel war, von der die folgende Entwicklung ausging, daß nur auf der Basis des paulinischen Vorstellungskreises, d. h. des Universalismus, sich eine katholische, also antiparticularistische Gemetschaft, mithin überhaupt eine wirkliche Kirche erbauen konnte. Allein der katholischen Kirche ist ebenso wesentlich die Einheit als die Allgemeinheit. Die Idee der Allgemeinheit nahm auch die jüdenchristliche Partei in ihr christliches Bewußtseyn auf, wenn auch gleich ohne Zweifel erst dadurch gendthigt, daß Paulus dem Universalismus des Christenthums die Bahn auf immer gebrochen hatte. Es ist die Grundidee der pseudoclementinischen Homilien, daß die durch Christus begründete neue Epoche des Judenthums darin besteht, daß er sein Mitleiden auf die Heiden ausdehnt (Hom. III, 19.), auch die Heiden zum reinen monotheistischen Glauben berufen sind, die bisher zwischen ihnen und den Juden bestehende Scheidewand aufgehoben ist. Während aber hierin die Petrinier sich mit den Paulinern auf denselben universellen Standpunkt zu erheben wußten, entwickelte sich bei jenen als gleich eine Tendenz, die uns in den ächten paulinischen Briefen wenigstens nicht auf die gleiche Weise begegnet, das Streben, dem Universalismus durch die Beziehung auf die Einheit eines das Ganze soviel möglich concentrirenden Mittelpunkts zugleich innere Kraft und Festigkeit zu geben. Konnte die paulinische Auffassungsweise des Christenthums gar leicht in Gefahr kommen, über der Universalität, die sich ihr in der heidnischen Welt eröffnete, den Zusammenhang des Judenthums mit dem Judenthum aus dem Auge zu verlieren, so war dagegen die jüdenchristliche, oder petrinische, Partei um so mehr darauf bedacht, Judenthum und Heidenthum zur Einheit zu verbinden, und für diesen Zweck Formen einzuführen,

welche stark genug zu seyn scheinen, diese Einheit auch bei der weitesten Ausdehnung der Kirche in gleichem Verhältniß zu realisiren. Da diese Verschiedenheit der Richtung aus einer divergirenden Ansicht der beiden Parteien über das Verhältniß des Judenthums und Heidenthums hervorging, so erklärt sich hieraus sehr natürlich die heftige Polemik der Petriker gegen die Pauliner, wie sie theils dem Ebionitismus überhaupt eigen war, theils auf eine besonders merkwürdige Weise in den pseudoclementinischen Homilien und vor Augen liegt. Und doch mußte auch dieser Gegensatz überwunden werden, wenn eine wahre katholische Kirche zu Stande kommen sollte. Den schon überwundenen Gegensatz sehen wir theils in jenen zwar unhistorischen, aber gerade durch dieses Unhistorische ein historisches Interesse gewinnenden Traditionen, in welchen nun Petrus und Paulus mit gleicher Verechtigung und gleichem Ruhm als die beiden Stifter der Einen Kirche neben einander stehen, als auch in solchen Stellen vor uns, welche wie die schon erwähnten der Constitutionen die Absicht kaum verkennen lassen, das früher an Paulus begangene Unrecht wieder gut zu machen, und den so absichtlich Ignorirten nun auch zu seinem Rechte kommen zu lassen. Die drei Stellen, in welchen dieß geschieht, sind in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerth. In der ersten derselben II, 56. wird gesagt, es sollen beim Gottesdienst gelesen werden *καὶ ἐπιστολαὶ Παύλου τῷ συνεργῷ ἡμῶν, ὡς ἐπέσειε ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐφρήγγουν τὸ ἅγιον πνεῦμα* (wie absichtlich apologetisch sind die dem Paulus selbst und seinen Briefen gegebenen Prädikate!) *καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος, ἢ πρεσβύτερος, ἀναγινώσκτω τὰ εὐαγγέλια, ἃ ἔγραψεν Ματθαῖος καὶ Ἰωάννης παρεδώκαμεν ὑμῖν, καὶ ἃ οἱ συνεργοὶ Παύλου παρελήφατες κατέλειψαν ὑμῖν, Λύκᾶς καὶ Μάρκος.* Hiet wird demnach sogar das Mattheus-Evangelium zu einem paulinischen gemacht, offenbar mit Rücksicht auf 2. Tim. 4, 11. Col. 4, 10. Noch merkwürdiger ist die zweite Stelle: VI, 8., in welcher Petrus erzählt: *Ὁ μέγας Δίμων ἡμῶν Πέτρον πρῶτον ἐν Καισαρείᾳ τῇ Σατάωνος ἔειπε Κορινθίους ἀπαγγέλλειν, ὡν ἴσθινος, ἐπὶ τὸν κύριον Ἰη-*

εἶθε, δὲ ἐμὲ, συντυχόν μοι ἐπιγράτα διαστρέψαι τὸν λόγον τῆς
 Θεᾶς, συμπρόντων μοι τῶν ἱερῶν τέκνων, Ζαχαρίας, τὸ ποτὶ
 εὐλαίου, καὶ Βαρσάββα, καὶ Νικάντα καὶ Ἀκύλα, ἀδελφῶν Κλή-
 μεντος, τῷ Ρωμαιοῖ ἐπισκόπῳ τε καὶ πολλοῖς, μαθητευθέντος δὲ
 καὶ Παύλῳ, τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῇ εὐαγγελίᾳ.
 Wie wenig denken die Homilien bei der sonst gleichlautenden
 Erzählung an einen solchen, freilich sehr unmotivirten, aber
 nur um so mehr eine bestimmte Absicht verrathenden Zusatz
 zu Gunsten des Paulus, und wie deutlich ist auch hier die
 Beziehung auf Phil. 4, 3. In der dritten Stelle, VI, 14.,
 wird Paulus nach der Aufzählung der sämtlichen Apostel
 und des Jakobus, des Bruders des Herrn, genannt als ὁ
 τῶν ἑθνῶν διδάσκαλος, τὸ σωῦς τῆς ἐκλογῆς (Ap. Gesch. 9,
 15.), und alle zusammen erklären: ἅμα πάντες καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ
 γενόμενοι ἐγγράψαμεν ὑμῖν τὴν καθολικὴν ταύτην διδασκαλίαν
 εἰς ἐπιστηριγμὸν ὑμῶν τῶν τὴν καθόλου ἐπισκοπὴν πέπευσμέν-
 των. So geht dieser Versöhnungsproceß fort, bis endlich
 Petrus und Paulus verordnen, wie es z. B. VIII, 33. heißt
 (was hier zugleich zu den obigen Sabbathbestimmungen noch
 hinzugefügt werden mag): ἐγὼ Παῦλος καὶ ἐγὼ Πέτρος διατα-
 σόμεθα· ἐργασέσθωσαν οἱ δῦλοι πέντε ἡμέρας, σάββατον δὲ καὶ
 κυριακὴν σχολάζετωσαν δια τὴν διδασκαλίαν τῆς εὐσεβείας· τὸ
 μὲν γὰρ σάββατον εἶπομεν δημιουργίας λόγον ἔχειν, τὴν δὲ κυ-
 ριακὴν ἀναστάσεως. Dasselbe Resultat sehen wir wenigstens
 in dem zweiten der petrinischen Briefe unseres Canons klar
 vor uns, dessen Verfasser nur die damals schon zu Stande-
 gekommene Vereinigung der beiden Parteien, der Petrinier und
 Pauliner, ausspricht, wenn er seinem Apostel Petrus die Worte
 in den Mund legt 3, 15.: καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελ-
 φὸς Παῦλος κατὰ τὴν αὐτῷ δοθεῖσαν σοφίαν ἐγραψεν ὑμῖν, ὡς
 καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων,
 ἐν οἷς ἐστὶ δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀσημεῖτοι σρε-
 βλᾶσιν, ὡς καὶ ταῖς λοιπαῖς γραφαῖς, πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν
 ἀπώλειαν. Dieß ist doch deutlich genug zur Widerlegung von
 Vorurtheilen gesagt, wie sie nur das Parteeinteresse der Zu-
 denchristen gegen den Apostel Paulus erzeugen konnte, deren

obligte Befriedigung nur aber von der petrinischen Seite selbst gewünscht wurde. Fragen wir aber, wie dieses hier vor uns liegende Resultat zu Stande kam, so läßt sich kaum etwas anderes voraussetzen, als daß die erste, zur Ausgleichung des Gegensatzes einlenkende Bewegung von der paulinischen Seite ausging. An sich mußten die Pauliner ihren Grundsätzen zufolge nachgiebiger und zur Annäherung an die Gegenpartei geneigter seyn; was konnte ihnen aber auch anders übrig bleiben, wenn sie auf der einen Seite eine sehr entschiedene, eine bestimmte Richtung mit aller Consequenz verfolgende Opposition vor sich sahen, auf der andern Seite aber doch mit dem Extrem eines Paulinismus nichts zu thun haben wollten, wie ein solches aus dem Gnosticismus sich entwickelte und im Marcionitismus zu seiner Vollendung kam. Wie dieß an sich schon alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, so fehlt es auch nicht an dem urkundlichen historischen Beweis, wenn wir unsere Augen nicht gegen Erscheinungen verschließen, welche in jedem Falle nur mit einem kritischen Blicke aufgefaßt werden können. Es ist hier der Ort, wo meine Untersuchung über die Pastoralbriefe von selbst eingreift, indem alles, was ich zur Erklärung des Ursprungs dieser Briefe gesagt habe, auch ein Moment in der Geschichte des Ursprungs der christlichen Kirche als einer katholischen ist *). Sind doch die Pastoralbriefe selbst keineswegs die einzige Erscheinung dieser Art in unserem Canon. Am nächsten steht ihnen, wie wir immer wahrscheinlicher wird, der Philipperbrief, in welchem neben jenen *ἐπιστολῶν* und *ἀποστόλων* im Eingange des Briefs, und neben so manchem andern, worauf hier weiter einzugehen nicht der Ort ist, nun auch der petrinische Jüdling Clemens als der erste der *ἀποστόλων* des Apostels Paulus aufgeführt ist (A. 3.), ganz auf dieselbe Weise, wie in der oben angeführten Stelle der Constitutionen Petrus seinem Mitapostel Paulus die verbindende Bruderhand dadurch reicht, daß er ihn an der Ehre,

*) Daher bezeichnet schon Tertullian Adv. Marc. V, 21. diese Briefe treffend als *de ecclesiastico statu compositas*.

denſelben Clemens zum *antagoniſten* gehabt zu haben. Weil ſiehe
 man läßt *). Ja ſelbſt die Apoſtelgeſchichte iſt, ihrer Grund-
 idee und innerſten Anlage nach, wie es auch im Uebrigen mit
 ihrer hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit ſehen mag, der apologeti-
 ſche Verſuch eines Pauliners, die gegenſeitige Annäherung
 und Vereinigung der beiden einander gegenüberſtehenden Par-
 teien dadurch einzuleiten und herbeizuführen, daß Paulus
 ſo viel möglich petrinisch, und dagegen Petrus ſo viel möglich
 pauliniſch erſcheint, daß über Differenzen, welche nach der
 eigenen unzweideutigen Erklärung des Apoſtels Paulus im
 Galaterbrief ohne allen Zweifel zwischen den beiden Apoſteln
 wirklich ſtattgefunden haben; ſo viel möglich ein verſöhnender
 Schlichter geworfen, und der das Verhältniß der beiden Parteien
 führende Haß der Heidenchriſten gegen das Judenthum und der
 Judenthümer gegen das Heidenthum über dem gemeinſamen
 Haß beider gegen die ungläubigen Juden, die den Apoſtel
 Paulus zum ſtetes Gegenſtand ihres unverſöhnlichen Haſſes
 gemacht haben, in Vergessenheit gebracht wird. Wie die
 die Apoſtelgeſchichte betreffenden hiſtoriſchen und kritiſchen Fra-
 gen nur dann befriedigend gelöst werden können, wenn ſie aus
 dem Geſichtspunkt einer Paralleliſirung der beiden Apoſtel für
 den ſo eben bemerkten Zweck betrachtet wird; ſo erhalten wir
 dadurch zugleich aus ihr ein neues Moment für die Geſchichte
 der kirchlichen Verhältnisse, und wir ſehen an einem neuen Bei-
 ſpiele, wie ſehr dieſe Verhältnisse jene Zeit bewegten und
 beſchäftigten, und wie leicht daher auch das in beiden Par-
 teien zum Bewußtſeyn kommende Bedürfniß der Vereinigung
 Schriften, wie die genannten ſind, hervorgerufen konnte. Viele

*) Man ſage nicht, das Verhältniß des Clemens zu Paulus, wie
 es Phil. 4, 3 erſcheint, ſey das urſprüngliche, und das in den
 Homilien zu Petrus das nachgebildete. Wie läßt ſich bei der
 feindſeligen Tendenz, welche dieſe Homilien durchaus gegen
 den Apoſtel Paulus verrathen, annehmen, daß ſie den vertrau-
 teſten Schüler ihres Petrus, ſeinen Nachfolger, aus der Umge-
 bung des Apoſtels Paulus, aus der Paſt Kirce *corinthi*, ge-
 nommen haben?

tricht ist als das Erste. Blickt dieser eine eigene Klasse bildendes und einer bestimmten Periode angehörenden jenseitigen Schriften der Brief an die Hebräer anzu sehen. In seiner ganzen Eigenthümlichkeit, indem er weder Brief, noch Abhandlung, sondern beides zugleich ist, die unmittelbare Briefform zwar umgekehrt, der Sache nach aber doch sich als Brief gibt, den Namen des Apostels Paulus sich zwar nicht beilegt, aber doch überall paulinischen Geist athmet und paulinische Ideen entwickelt, ja sogar, was besonders bemerkenswerth ist, durch die Erwähnung des aus der Gefangenschaft (Ap. Gesch. 20, 4. f.) entlassenen Timotheus selbst den Wunsch verstehen geben zu wollen scheint, daß man ihn als ein aus der nächsten Umgebung des Apostels Paulus kommendes Schreiben ansehen möge, und für diesen Zweck gerade in dem den Juden befreundeten (Ap. Gesch. 18, 1. f.) Timotheus einen geeigneten Vermittler zu haben glaubt, scheint er ganz als der erste, noch mit einer gewissen Ambiguität gemachte Versuch angesehen werden zu können, das Geschäft der Ausgleichung der beiden Parteien und der Friedensstiftung auf diesem schriftlichen Wege, durch Briefe, die im Namen der Apostel in Umlauf gesetzt wurden, zu betreiben *). Bei diesem Bestre-

*) Unter den Hebräern, an welche der Brief gerichtet ist, mag der Verfasser zunächst die römischen Judenthronen vor Augen gehabt haben, aber es gehört auch dies zum eigentlichen Charakter des Briefs zum Zweck und Plan des Verfassers, daß diese Hebräer zugleich eine Abstraction sind. Er bekämpft das Besondere, die Judenthronen seiner Nähe, also die in Italien, vom Allgemeinen aus durch die Ausführung der Idee, daß wenn auch das Christenthum sich an das Judenthum so viel möglich anschließen und eigentlich nur eine andere Form des Judenthums seyn sollte, gleichwohl dieses jüdisirende Christenthum ein viel geistigeres und von den alten Formen des Judenthums freieres seyn müsse, als der Judenthron seiner Hebräer war, welche ebenfalls in das jüdische Judenthum zurückzufassen in Gefahr waren. Wie läßt sich das Interesse mit welchem der Verfasser des Hebräerbriefs gleich im Eingang den Beweis zu füh-

den der Pauliner, so viel möglich alles Schrotte und Berde-
 legende ihres paulinischen Christenthums abzuschneiden und

ren sucht, daß der Sohn τοῦτον ἠπολείων γενόμενος τῶν ἀγγέ-
 λων, ὁμοῦ διαφορετότερον κατ' αὐτὸς νεοληγομένου ὄνομα (1, 4.)
 anders erklären; als unter Voraussetzung einer Vorstellung,
 welcher zufolge Christus auf dert effenisch-ebionitische Weise,
 wie von jenen durch ihre ὀργασία τῶν ἀγγέλων sich auszeich-
 nenden kolossischen Christen (Kol. 2, 18.), mit den Engeln in
 Eine Klasse gesetzt und etwa nur als ein ἀρχαγγέλος gedacht
 wurde? Auf den engen Zusammenhang, in welchem bei den
 Ebioniten die Angelologie mit der Christologie stand, weist
 uns mehreres hin. Epiphanius sagt Haer. XXX, 3. 16. von
 den Ebioniten, sie verehren Christus als ἀνθρώπου ὄντα καὶ
 πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ἔχοντα, καὶ ἐντὸς ἀγγέλου ἔχοντα,
 πάντων τε κτισθέντων. — Οὐ φάνησι δὲ ἐν Θεῷ κατορεῖν ἀλλ' ἐν
 ἡρώδῃ, ἀλλὰ ἐντολῶν, οἷς ἔνα τῶν ἀρχαγγέλων, μάλιστα δὲ αὐ-
 τῶν ἔχοντα, αὐτὸν δὲ κτισθέντα τῶν ἀγγέλων, καὶ πάντων ἐντὸς τῆ
 παντοκράτορος προσηγορίας. Man vgl. meine Abhandlung De
 Ebionitarum origine et doctrina, ab Eusebio repetenda (Lübinger
 Osterprogramm 1851.) S. 39 f., wo noch mehrere Beweise dar-
 für angeführt sind. Auch daran ist zu erinnern, wie selbst der
 zwar in eine andere Sphäre der dogmatischen Entwicklung ge-
 hörende, aber doch schon durch seine Herkunft den Judenthümern
 nicht zu fern stehende Justin, der Märtyrer, in der bekannten
 Stelle seiner größern Apologie (c. 6. über deren richtige Erklä-
 rung Neander in den Theol. Stud. und Krit. 1835, Heft 3.
 S. 772 f. zu vgl. ist) den Sohn und die Engel zusammenstellt
 (ὁμολογούμεν — Θεόν) καὶ τὸν κατ' αὐτὸν ἕν ἑδόντα ἰ καὶ
 τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιωμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων
 ἑσάρων, πνεῦμα τε τὸ προφητικόν) u. s. w. Auch aus einigen
 andern Sätzen möchte sich der ebionitische Charakter der Hebräer,
 welche der Verfasser des Briefs zunächst vor Augen hatte, noch wei-
 ter nachweisen lassen, was nicht nur zur Bestätigung davon dient,
 wie eng das Ebionitische mit dem Judenthümlichen überhaupt
 zusammenhing, sondern auch erst dem bisher noch immer so
 isolirt stehenden Hebräerbrieft seine angemessene Stelle in dem
 Zusammenhang der geschichtlichen Verhältnisse jener Zeit gibt.

sich an die Petriener anzuschließen, brachte es die Natur der Sache von selbst so mit sich, daß der Judaismus im Ganzen in der römischen Gemeinde noch vorherrschend blieb (weßwegen auch gewöhnlich, so oft die beiden Apostel zusammen genannt werden, Petrus voransteht), aber eben hierin lag auch der Grund, warum in der Folge noch in der römischen Kirche jene bedeutende Reaction gegen den Judaismus erfolgte, welche die Zeit des römischen Bischofs Victor und des Presbyters Cajus zu einer besonders merkwürdigen Epoche in der Geschichte dieser Verhältnisse macht, deren Aufhellung auf dem Wege einer die vorhandenen, wenn auch dürftigen, Data so viel möglich benützenden und durch sie geleiteten Combination gewiß weit wichtiger ist, als die Verfolgung von Hypothesen, die von vorn herein von einer ganz falschen Voraussetzung ausgehen.

Erst mit jener Reaction um die Zeit Victor's kam allmählig jene Bewegung zu ihrer Vollendung, welche das so lange Zeit schwankende Verhältniß des judaisirenden und ethnisirenden Christenthums in der römischen Gemeinde ohne Zweifel in weit höherem Grade als in irgend einer andern zur Folge hatte. Das Resultat war die dadurch gewonnene Ueberzeugung, daß das Christenthum etwas wesentlich anderes sey, als das Judenthum, und die Folge hievon die strengere Ausschcheidung der bis auf jene Zeit noch vorherrschenden Elemente des Judenthums, mit welchem man nun auch dem Namen nach nichts mehr zu thun haben wollte. Der Ausgangspunkt der Bewegung aber war die Idee des reinen Judenthums gewesen, dessen Wiederherstellung und Vollendung das Christenthum seyn sollte. Sie ist die gemeinsame Grundidee der den Namen des Clemens führenden Schriften, die sich uns in ihrer schönsten Entwicklung und ihrem großartigsten Zusammenhang in den Homilien darstellt, auf dieselbe Weise aber auch, wie noch jetzt aus deutlichen Spuren zu ersehen ist, den apostolischen Constitutionen zu Grunde lag. Ebenso finden wir sie von Hegesippus bei Eusebius

K. G. IV, 22. ausgesprochen *), wenn er die Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbothäer, Samaritaner, Sadducäer, Pharisäer von denen unterscheidet, welche zum Stamme Juda und zu Christus gehören, hiemit also zu verstehen gibt, daß diese ältesten Judenchristen nichts anderes seyn wollten, als ächte Juden. Hier, sowie bei Epiphanius Haer. 9—20. werden die Essäer gleichfalls als eine der jüdischen Häresen aufgeführt, doch ist wohl schon dieß nicht zu übersehen, daß sie Hegesippus wenigstens allen andern vorausstelt, sonst aber; wie bei Justin dem Märtyrer, Dial. c. Tryph. c. 80., und in den clementinischen Recognitionen I, 54. scheinen die Essäer, da sie nicht in der Reihe der Häresen aufgezählt werden, eben deswegen von ihnen als die wahren Juden unterschieden zu seyn **). Am auffallendsten aber ist die auch von Hrn. D. Rothe (S. 329.) hervorgehobene Stelle der apostolischen Constitutionen VI, 6., in welcher, nachdem zuerst *αἱρέσεις κακίας* in dem *Ἰουδαϊκὸς ὄχλος*, die Sadducäer, Pharisäer, Masbothäer, Hemerobaptisten genannt sind, weiter gesagt wird: *καὶ οἱ ἐφ' ὑμῶν νῦν φανεῖντες Ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψεῦδος ἀνθρώπου εἶναι βυλάμενοι ἐκ ἠθονῆς ἀνδρός καὶ συμπλοκῆς Ἰωσήφ καὶ Μαρίας αὐτὸν γεννώντες. Οἱ δὲ τούτων πάντων ἐαυτοὺς χωρίζοντες καὶ τὰ πατέρα φυλάσσοντες εἰσὶν Ἑσσαῖοι.* Hr. D. Rothe spricht sich hier sehr stark über das alberne Verfahren eines spätern Bearbeiters aus, die Ebioniten unter die jüdischen Häresen zu zählen, und sie doch zugleich als über Christus dogmatisirend darzustellen. Es wird dadurch eigentlich nur das Negative über sie ausgesagt, daß sie keine christliche Sekte gewesen seyen, und man muß sich das Positive erst hinzudenken, daß sie ursprünglich zu den Essenern gehörten. Indem aber dieß nur vorausgesetzt wird, und unmittelbar nachher von den Essäern als den allein wahren, nicht bloß eine Sekte bildenden Juden die Rede ist, weist uns allerdings der erste Satz in

*) Vgl. über diese Stelle die chr. Gnosis S. 378.

**) Vgl. Rothe a. a. D. S. 328.

eine Zeit, in welcher mit dem Namen Ebioniten nur diejenigen Judenchristen bezeichnet wurden, die nicht wie die übrigen in die Gemeinschaft der katholischen Kirche übergegangen waren, und der zweite in jene Zeit, in welcher die ältesten Judenchristen selbst nichts anderes seyn wollten, als ächte, den reinen Mosaismus bewahrende Juden, und wir haben daher aus dem den Essäern ertheilten Lob nur noch das weitere Datum zu erheben; daß dieses reine Judenthum vorzugsweise das Erbtheil der Essäer zu seyn schien. Wir erhalten also hiedurch eine neue Bestätigung des schon früher nachgewiesenen Zusammenhangs des ursprünglichen Ebionismus oder Judenchristenthums mit dem Essäismus. Was ist auch an sich natürlicher, als daß die Lehre Jesu, wenn er selbst mit der Erklärung auftrat, daß er nicht gekommen sey, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, gerade bei derselben Sekte der Juden am leichtesten Eingang fand, welche die Idee des reinen, aber im Laufe der Zeit entstellten, und darum einer Reinigung und Wiederherstellung bedürftigen, Judenthums mit dem größten Interesse festhielt? Auch Hr. D. Rothe hat in dieser Beziehung in jener Stelle eine werthvolle Reliquia des ursprünglichen Textes der Constitutionen erkannt, die der Bearbeiter bei seiner Entebionitisirung des Buches verständiger Weise nicht hätte stehen lassen sollen, zugleich aber macht Hr. D. Rothe noch auf etwas anderes aufmerksam, was jenem Zusammenhang des ältesten Christenthums mit dem Essäismus auch für die Geschichte des Ursprungs der christlichen Kirche und ihrer Verfassung eine gewisse Wichtigkeit gibt. Gerade das dem Episcopat eigenthümliche streng autokratische Element nämlich, bemerkt Hr. D. Rothe (S. 548.), sey, wie überhaupt nothwendiger Weise das jeder geheimen Verbindung, auch das Princip des essäischen Ordensregiments gewesen. Und zwar genau mit derselben specifischen Bestimmtheit, daß die unbedingte autokratische Macht als eine wesentlich göttliche angesehen werden, eben deshalb aber auch in ihren Aeußerungen sich als eine heilige, liebevolle, sanftmüthige und

demüthig dienende erweisen müsse. Nach Josephus (De bello Jud. II. 8, 7.) haben die Nothizen der Essäer bei ihrer feierlichen Aufnahme in den Orden unter anderem auch eidlich geloben müssen, τὸ πικρὸν αἰὶ παρέχειν πᾶσι, μάλιστὰ δὲ τοῖς κραυῶσιν, ὃ γὰρ διχα θεῶ περιγιγνεσθαι τιμὴ τὸ ἀρχειν (was bei nicht an ein ἀρχειν in Staatsämtern, sondern nur in dem Orden selbst zu denken sey). Καὶ ἂν αὐτὸς ἀρχῆ, μηδὲ πώποτε ἐξυβόλῃεν εἰς τὴν ἐξουσίαν, μηδὲ ἐσθῆτι ἢ τιμῇ πλεονεκώσῃ τὸς ὑποτέταγμένους ὑπερλαμπρύνεσθαι. Eben dieselbe trete auch an der Vorstellung der Elementinen von dem Episcopat als das Charakteristische heraus. Es ist dies gewiß eine sehr richtige Bemerkung, nur erscheint sie in ihrer historischen Wichtigkeit erst dann, wenn wir nicht mit Hrn. D. Rothe zugleich voraussetzen, die Ebioniten haben den Episcopat von der katholischen Kirche abgesehen, sondern den Organismus der katholischen Kirche selbst als eine nicht ohne den Einfluß des essäischen Corporationsgeistes entstandene Erscheinung betrachten.

Die Ignatianischen Briefe spielen in dem Werke des Hrn. D. Rothe eine zu bedeutende Rolle, und mußten bisher schon zu oft genannt werden, als daß es nicht der Mühe werth wäre, die bisher vorausgesetzte Ansicht von ihrer Unächttheit, die ich mit ältern Geschichtsforschern theile, und durch das neuestens für diese Briefe erwachte Interesse nicht widerlegt sehen kann, zum Schlusse dieser Untersuchung wenigstens mit einigen Bemerkungen zu rechtfertigen. Ich setze dabei voraus, daß in jedem Falle nur von der Richtigkeit der Kürzern der beiden Recensionen die Rede seyn kann, da ich den kürzlich von Meier *) gemachten Versuch, der längern Recension wenigstens in der Hauptsache den Vorzug der Originalität vor der kürzern zu vindiciren, für völlig unbegründet halte. Die genaue und gründliche Untersuchung, welcher Hr. D. Rothe (S. 739—784.) die Meier'schen Argumente

*) In der Abhandlung „Ueber die doppelte Recension des Ignatius“ in den Theol. Stud. und Krit. 1836. Heft 2. S. 340 f.

unterworfen hat, ist auch für mich so überzeugend, daß mir die ganze Frage dadurch zur Entscheidung gebracht zu seyn scheint.

Was nun die Frage über die Richtigkeit der Briefe selbst betrifft, so ist auffallend, wie wenig man bisher auf die notwendige Vorfrage Rücksicht genommen hat, wie es sich mit dem Factum verhält, daß diese Briefe zu ihrer Voraussetzung haben. Ignatius soll sie auf dem Wege von Antiochien nach Rom geschrieben haben, als er auf Befehl des Kaisers Trajan *) von Soldaten begleitet, nach Rom geführt wurde, um daselbst als Christ den wilden Thieren im Amphitheater vorgeworfen zu werden. Es ist klar, daß wenn dieses Factum zweifelhaft und unglücklich erscheint, auch die auf der Wirklichkeit des Factums beruhenden Briefe nicht ächt seyn können. Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Factums kann nur nach demjenigen beurtheilt werden, was uns aus der Zeit Trajans über das Verhältniß der römischen Staatsregierung zum Christenthum bekannt ist. Hierüber ist nun in den bekannten, zwischen dem jüngern Plinius und dem Kaiser Trajan gewechselten Briefen die vom Kaiser unmittelbar gegebene Bestimmung auf uns gekommen, es lasse sich hierüber im Allgemeinen nichts als Norm aufstellen, *conquirendi non sunt (Christiani), si deforantur et arguantur, puniendi sunt*. Wenn nun auch sowohl diese Verfügung als auch die noch hinzugefügten weiteren Bestimmungen, *ut, qui negaverit se Christianum esse, — veniam ex poenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli, nullo erimine, locum habere debent, nam et pessimi exempli, nec nostrae seculi est* (Plinii Epist. L. X. 97.), schließen lassen, daß der Kaiser nicht die strengsten Maßregeln

*) Am wahrscheinlichsten setzt man Trajans parthischen Feldzug und seinen damaligen Aufenthalt in Antiochien, während dessen der obige Befehl gegeben worden seyn soll, nicht, wie gewöhnlich, in das J. 107, sondern 115. Vgl. Franke zur Geschichte Trajans und seiner Zeitgenossen 1857. S. 261.

ergreifen wollte, und keine eigentliche Verfolgung der Christen beabsichtigte, so war doch einmal die Unvereinbarkeit des Christenthums mit der römischen Politik ausgesprochen, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß unter Trajan oft genug notorische Christen, also namentlich auch Vorsteher der Gemeinden, mit dem Tode bestraft wurden. Es läßt sich daher wohl annehmen, daß den Bischof Ignatius von Antiochien dieses Schicksal traf, um so mehr, da nach Hegesippus bei Eusebius R. G. III, 32. unter derselben Regierung auch der Bischof Simeon von Jerusalem, als Christ angeklagt, eines martervollen Todes gestorben seyn soll. Hiemit ist nun aber schon die Möglichkeit der Sache erschöpft, und wir müssen annehmen, daß, sobald das Faktum mit Umständen erzählt wird, die über die vom Kaiser gegebene Verfügung hinausgehen und mit ihr in Widerspruch kommen, es eben dadurch auch an historischer Glaubwürdigkeit verliert. Dieß scheint mir aber schon darin der Fall zu seyn, daß Ignatius auf einen ausdrücklichen, vom Kaiser selbst gegebenen Befehl von dem fernen Antiochien nach Rom abgeführt worden sey, um daselbst den wilden Thieren vorgeworfen zu werden. Dieß wäre doch in der That ein ganz einziges Beispiel dieser Art. Daß Christen den wilden Thieren vorgeworfen wurden, war in den Verfolgungen, die unter Mark-Aurel über die Gemeinden in Kleinasien und Gallien ergingen, allerdings etwas sehr gewöhnliches (Eus. R. G. IV, 15. V, 1.), daß aber für diesen Zweck Einzelne nach Rom geführt worden seyen, wird nirgends bemerkt. Dieß war doch auch bei dem Bischof Simeon von Jerusalem nicht geschehen. Warum soll also gerade bei dem Bischof Ignatius von Antiochien etwas so außerordentliches stattgefunden haben? Und doch soll dieß auf Befehl eines Kaisers geschehen seyn, der überhaupt erst den Anfang mit ernstlicheren Maßregeln machte, und unter den damaligen Verhältnissen, sofern der Staat mit Gesetzen und Strafen einschreiten zu müssen glaubte, immer noch eine gewisse Schonung und Mäßigung bewies. So scheint auch Neander die Sache anzusehen. Nicht nur hat Neander, unge-

achtet er die Briefe des Ignatius nur für interpolirt erklärt, auf das angebliche Faktum selbst, wie doch eigentlich hätte geschehen sollen, keine weitere Rücksicht genommen, sondern auch über die von Trajan gegebene Entscheidung, das Urtheil gefällt: „So glaubte der Kaiser verfahren zu müssen, wenn einmal ein solches ungesetzliches Verfahren öffentlich hervorgetreten war, er wünschte es aber so viel möglich zu ignoriren, um unbeschadet der gesetzlichen Ordnung schonen zu können. Da er das Christenthum, wie Plinius, nur als eine Schwärmerie betrachtete, so dachte er auch wahrscheinlich, daß wenn man mit der Strenge Milde verbände, wenn man nicht zu großes Aufsehen mache, das öffentliche Hervortreten nicht ungestraft lasse, aber auch nicht verfolge, der schwärmerische Enthusiasmus am leichtesten sich abkühlen, und die Sache von selbst nach und nach aufhören werde“ *). Diese Ansicht dringt sich unstreitig auf, wenn man die Entscheidung des Kaisers nach den Verhältnissen, unter welchen sie gegeben wurde, näher erwägt; aber wie wenig würde nun damit das an Ignatius Geschehene zusammenstimmen, ein Verfahren, das, auch abgesehen von seiner Härte und Grausamkeit, in jedem Falle ganz geeignet gewesen wäre, den schwärmerischen Enthusiasmus und ihren Drang zum Märtyrertum aufs höchste zu entflammen. Man kann jedoch nicht einmal dabei stehen bleiben, und die Parallele mit dem Bischof Simeon reicht nicht aus, das Auffallendere,

*) Gesch. der chr. Rel. u. Kirche I. S. 145. vergl. S. 1107.

**) Franke a. a. O. S. 566. schließt die Aufzählung der von Baronius berichteten Fälle von Christenverfolgungen und Hinrichtungen mit der einfachen Bemerkung: Ein (Trajans) nicht von dem Heidenhaß der Kirchenväter aufgebürdeten, wahren, gegen Plinius ausgesprochenen Gesinnungen entsprechendes Zeugniß legt Suidas (ad voc. Traj. p. 985.) über ihn ab. Tibertianus habe nämlich, als Statthalter von Syrien, die Menge der Christen gar nicht mehr bestrafen können, und dieß dem Kaiser gemeldet, worauf Trajan allen Statthaltern befohlen, von der Verfolgung abzustehen.

das an Ignatius geschehen seyn soll, zu rechtfertigen. Sowohl nach den Briefen selbst, als auch nach dem Inhalt des Martyriums des Ignatius, das ganz in Uebereinstimmung mit den Briefen das Faktische der Sache näher angibt, wäre Ignatius, nicht wie Simeon, wegen einer nur gegen ihn erhobenen Anklage, sondern in Folge einer eigentlichen Christenverfolgung von dem ihm gewordenen Schicksal betroffen worden. Dieß ist unstreitig der Sinn der Worte, wenn Ignatius im Briefe an die Smyrnder an diese schreibt (c. 11.): Euer Gebet ist zu der Gemeinde im syrischen Antiochien gekommen. Damit euer Werk auf Erden und im Himmel vollkommen sey, schickt es sich, daß eure Gemeinde zur Ehre Gottes jemand absende, *eis τὸ γεγόμενον ἕως Συρίας συχαρήναι αὐτοῖς, ὅτι εἰρημύουσιν, καὶ ἀπέλαβον τὸ ἴδιον μέγεθος, καὶ ἀπεκατέσθη αὐτοῖς τὸ ἴδιον σωματεῖον. Ἐγράφη ἔν μοι ἄβρον πρᾶγμα, πέμψαι τινα τῶν ὑμετέρων μετ' ἐπιτολῆς, ἵνα συνδοξάσῃ τὴν κατὰ θεὸν αὐτοῖς γενομένην εὐδαιαν, καὶ ὅτι λιμένος ἤδη ἐτύγχανον τῇ προσευχῇ ὑμῶν· τέλειος ὄντες τέλεια καὶ φρονεῖτε, θέλουσι γὰρ ὑμῖν εὖ πράσσειν, θεὸς ἔτοιμος εἰς τὸ παρασχεῖν^{*)}*. Kann dieß von etwas anderem verstanden werden, als von dem Aufhören der über die Gemeinde in Antiochien ergangenen Verfolgung, wozu besonders auch die Fürbitte der Gemeinde in Smyrna mitgewirkt habe? Noch deutlicher aber erhellt dieß aus den Martyrien, deren Glaubwürdigkeit schlechtthin in Zweifel zu ziehen, diejenigen, welche die Briefe für ächt halten, nicht berechtigt seyn können, um so weniger, da die Hauptpunkte durch die Briefe selbst bestätigt werden. Das gewöhnliche Martyrium **) erzählt c. 3.: Trajan habe, stolz auf seinen

*) Vgl. den Brief an Polykarp c. 7., wo Polykarp für denselben Zweck, *ἐπεὶ ἡ ἐκκλησία ἣ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰρημύουσι, ὡς ἐδηλώθη μοι, διὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν*, den Auftrag erhält, einen *θειόδρομος* nach Antiochien zu senden. Ebenso sollen die Philadelphener c. 10. *χειροτονῆσαι διάκονον εἰς τὸ προσβεῖσαι ἐμοὶ θεῷ προσβίαια*.

**) Bei Cotelier Opp. Patr. Apost. Vol. II. S. 163.

Sieg über die Scythen, und unfähig, seinem Glück eine Gränze zu setzen, in der Absicht, es noch weiter auszu dehnen und viele andere der Herrschaft der Römer zu unterwerfen, es für das beste und nützlichste gehalten, gegen die Christen, oder gegen die wahre Religion, Krieg zu beginnen. So habe er geglaubt, dem Staat zu nützen, seinen Göttern zu dienen, und sich ihres Beistandes gegen seine Feinde zu versichern. Er veranstaltete daher eine schwere und grausame Verfolgung gegen den frommen Glauben, und ließ in das ganze Reich Befehle ausgehen, welchen zufolge entweder alle seine Gottlosigkeit theilen, oder wenn sie Christen bleiben, verschiedene Strafen und einem grausamen Tode preisgegeben werden sollen. Trajan hielt sich gerade in Antiochien auf, um sich zu einem Feldzug gegen die Perser zu rüsten. Dasselbst wurde ihm nun angezeigt, daß Ignatius, der Theophoros, sich zum Christenthum bekenne und die Menschen berede, Christus gleich den Göttern zu ehren, der doch von Pilatus laut dessen Akten zum Kreuzestode verurtheilt worden sey, auch daß er Eheslosigkeit (*ναποδευία*) und Verachtung von Reichthum, Wohlleben und allen Lebensfreuden zum Gesetz mache, und, was das Schlimmste sey, die Götter nicht für Götter halte, und dem Kaiser keine Ehre erweisen wolle. Als Trajan dieß hörte, ließ er den Heiligen vor sich rufen, und fragte ihn in Gegenwart des versammelten Senats, bist du der, der Theophoros heißt, unsere Befehle verhdhnt, ganz Antiochien verwirrt, alle zum Glauben an Christus verführt und die Götter nicht einmal dieses Namens für würdig erklärt? — Die Unterredung mit Ignatius erregte bei Trajan und dem Senat die Besorgniß, wenn sie länger fort dauere, werde sie das ganze Heidenthum in Spott und Schande bringen, und dem Christenthum zum größtem Vortheil dienen. Er ließ daher den Ignatius fesseln und in feste Verwahrung bringen, und beschloß, nachdem er die ganze Nacht über die zweckmäßigste Strafe mit sich zu Rathe gegangen war, ihn den wilden Thieren vorzuwerfen. Der Senat billigte dieß, fand aber für gut, daß es nicht in Antiochien geschehe, weil ein solcher Märtyrertod ihn

seinen Mitbürgern nur um so ehrwürdiger machen werde. Deswegen solle man ihn zur Vollziehung dieser Strafe nach Rom führen, so werde die Länge der Reise eine um so schwerere Strafe seyn, und in Rom werde er, da man ihn nicht kenne, wie ein gewöhnlicher Verbrecher sterben. Mag man auch von dieser weitem Ausführung, wie sie Simeon Metaphrastes gibt, halten, was man will, auch das von Cotelier *) aus einer alten Handschrift als ächt gegebene Martyrium enthält in der Hauptsache dasselbe, und namentlich die Hauptangabe, Ignatius sey in Folge einer vom Kaiser befohlenen allgemeinen Christenverfolgung als Märtyrer gestorben: *Τραϊανῷ ἐννάτω ἔτεϊ ἐπαρθέντος ἐπὶ τῇ νικῇ τῇ κατὰ Συυθῶν καὶ Πακῶν καὶ ἑτέρων, πολλῶν ἔθνων, καὶ νομισαντος ἐεὶ λείπειν αὐτῷ πρὸς πᾶσαν ὑποταγὴν τὸ τῶν Χριστιανῶν θεοσεβές σῆμα, καὶ εἰ μὴ τὴν τῶν δαιμόνων εἴλοντο λατρεῖαν μετὰ πάντων ὑπεισιέναι τῶν ἔθνων, διωγμὸν ἐπομένειν ἀπειλήσαντος, ὁ φόβος πάντας τῶν εὐσεβῶς ζῶντας ἢ θύειν ἢ τελευτᾶν κατηνάγκαζεν. Τότε τοιοῦν φοβηθεὶς ὑπὲρ τῆς Ἀντιοχείων Ἐκκλησίας ὁ γενναῖος τῷ Χριστῷ στρατιώτης, ἐκυσίως ἤγετο πρὸς Τραϊανόν u. s. w.* Wie stimmt aber dieß mit der in dem Briefe an Plinius gegebenen authentischen Erklärung des Kaisers zusammen, und wie läßt sich denken, daß in dem kurzen Zeitraum von 12—15 Jahren eine solche Aenderung in den Grundsätzen und dem Verfahren des Kaisers eingetreten sey? Schon hier sehen wir also den Märtyrertod des Ignatius von Anfang an (indem ja die Martyrien nur weiter ausführen, was schon die Briefe selbst enthalten) mit einem Faktum in Verbindung gesetzt, welchem alle Glaubwürdigkeit abgeht. Nun nehme man noch hinzu, auf welche widersinnige Weise nicht blos in den Martyrien, sondern in den Briefen selbst der ganze Hergang der Sache dargestellt wird. Ignatius wird wegen seines offenen Bekenntnisses des christlichen Glaubens von Syrien gefesselt, und von Soldaten begleitet und aufs strengste bewacht, nach Rom geführt, und gleichwohl

*) H. a. D. S. 157.

hat er auf dem Wege vollkommene Freiheit, Gesandtschaften von den asiatischen Gemeinden und Glückwünsungen zu seinem Märtyrertum, in Smyrna und Troas *), zu empfangen, und Briefe an sie zu schreiben, sogar Ehrenbegleitungen anzunehmen **). Ohne Besorgniß und Gefahr kommen die Vorsteher der Gemeinden zu Ignatius, und der ganze fortsgehende lebhafteste Verkehr zwischen ihm und ihnen, das Interesse, das sie für ihn und seine Sache an den Tag legen, alles dieß hat, ungeachtet des kaiserlichen Befehles, nicht die

*) Von Troas aus ist außer dem Brief an die Philadelphenser der Brief an die Smyrner und der an Polycarp geschrieben, weil es doch natürlich gar zu unpassend gewesen wäre, dieß in Smyrna selbst zu thun (Ep. ad Smyrn. c. 12. ad Polyo. c. 8.) und an beide, die Gemeinde in Smyrna und an Polycarp, ungeachtet Ignatius während seines Aufenthalts in Smyrna alle Gelegenheit hatte, ihnen das Nöthige zu sagen, doch auch geschrieben werden mußte. Dasselbe gilt aber im Grunde von diesen Briefen überhaupt. Der Briefsteller macht, was er doch den Abgeordneten der Gemeinden, die ihn begrüßten, selbst gesagt haben mußte, unmittelbar nachher zum Inhalt seiner Briefe, wie wenn es ihm schlechthin nur um diese Briefe zu thun gewesen wäre. In dem Zusammenhang solcher Momente ist auch das sechste Kapitel des Briefs an Polycarp, in welchem Ignatius auf einmal die Gemeinde in Smyrna selbst direkt anredet, kein so unbedeutender Grund gegen die Richtigkeit, sofern ein solcher lapsus bei einem Briefsteller, bei welchem die ganze Briefform eine bloße Fiction ist, eher vorauszusehen ist, als bei einem solchen, welcher sich nicht erst in eine solche Fiction hineindenken muß. Was den Brief an Polycarp betrifft, so ist auch noch dieß zu bemerken, daß Polycarp, wenn er im J. 167 in seinem 86sten Jahre (Euf. K.G. IV, 15.) als Märtyrer starb, und Ignatius im J. 116 an ihn schon damals als Bischof von Smyrna schrieb, über ein halbes Jahrhundert, zum wenigsten von seinem 55sten Lebensjahr an, Bischof von Smyrna gewesen seyn mußte.

**) Ep. ad Philad. c. 21. Ἀσπάζεσθαι ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν ἐν Τρωάδι, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν διὰ Βηρῶν πεμφθέντας ἄμα ἐμοὶ ἀπὸ Ἑφραίων καὶ Συμωναίων, εἰς λόγον τῆς ἡμετέρας...

geringste weitere Folge. Und doch sollen die zehn Soldaten, an welche Ignatius gefesselt war, wie grimelige Leoparden gewesen seyn, welche durch Wohlthun nur noch wilder wurden, und schon die ganze Reise von Syrien nach Rom zu einem fortgehenden Thierkampfe zu Wasser und Land, bei Tag und bei Nacht machten *). Wie läßt sich dieß denken! Wie ungereimt und widersinnig ist ferner der ganze Inhalt des Briefs an die Römer, der nichts wesentliches enthält, als die angelegentliche Bitte, die römischen Christen möchten doch ja nichts zu seiner Befreiung und zur Abwendung seines Todes thun, damit ihm die Ehre des Märtyrerthums nicht entzogen werde, wie wenn unter den Umständen, in welchen sich Ignatius befand, vernünftiger Weise auch nur an die entfernte Möglichkeit hievon hätte gedacht werden können! Für diesen Zweck soll also ein eigenes Sendschreiben an die römische Gemeinde schon von Smyrna aus erlassen worden seyn, das im besten Falle doch nur kurze Zeit vor der Ankunft des Ignatius selbst in Rom ankommen konnte.

Je zweifelhafter schon dadurch die historische Realität des Faktums wird, desto zweifelhafter wird auch die Richtigkeit der Briefe, da die Veranlassung, aus welcher Ignatius diese Briefe geschrieben haben soll, mit dem Inhalt der Briefe selbst so eng zusammenhängt, daß sie davon nicht getrennt werden können, und mit der Wirklichkeit des Faktums nothwendig auch die Richtigkeit der Briefe fällt. Die historische Realität eines Faktums wird aber um so zweifelhafter und verdächtiger, wenn nicht bloß bedeutende Gründe gegen sie

*) Ep. ad Rom. c. 5.: 'Από Συρίας μέχρι Ρώμης θηρομαχῶν διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νεκρὸς καὶ ἡμέρας, δαδαιμένος δὲνα λιονάρδοις, ὅσοι κρατιωτικὸν τάγμα, οἱ καὶ ἀναγεγυμένοναι χεῖρας γέρονται. Der gelehrte Sam. Bachart hat die von Esteller nicht widerlegte Bemerkung gemacht, daß das Wort λιονάρδος erst bei Schriftstellern wie Spartianus, Lampridius, Capitolinus, Wopiscus u. s. w. sich finde, und zwar nur bei lateinischen Schriftstellern.

sprechen, sondern auch es sich sehr leicht erklären läßt, wie ein angebliches Faktum dieser Art erdichtet werden konnte. Ein solcher Fall wird am wahrscheinlichsten dann angenommen, wenn in einer historischen Erzählung eine bestimmte Idee so überwiegend hervortritt, daß die Erzählung nur um der Idee willen vorhanden zu seyn, nur zur Einkleidung und Form zu dienen scheint. Wo findet aber ein Fall dieser Art mit größerer Wahrscheinlichkeit statt, als gerade hier? Daß es den Ignatianischen Briefen um die Ausführung einer bestimmten Idee, der Idee des Episcopats, zu thun ist, ist so sehr anerkannt, daß dieß von jeher als die Hauptaufgabe dieser Briefe angesehen worden ist. War es aber dem Verfasser unserer Briefe um diese Idee zu thun, wie nahe lag es, zumal wenn vielleicht damals schon Schriften, wie die pseudoclementinischen, existirten, sie in eine historische Form einzukleiden, und zum Träger derselben einen Mann zu machen, in dessen Person die ganze Würde und Herrlichkeit der Idee zur Anschauung kam, also einen Bischof der ältesten und heiligsten Vorzeit, der in keiner bedeutungsvolleren Situation erscheinen konnte, als auf dem Wege zum Märtyrertod, in der Erduldung eines Schicksals, das ihn auch in dieser Hinsicht als das darstellt, was der Bischof nach der Idee dieser Briefe seyn soll, als den Stellvertreter und Nachfolger Christi *)? Sein Märtyrertod soll daher ein Sühnopfer für die christlichen Gemeinden seyn **). Wie sehr die

*) Dieß wird gleich im Eingang des Briefs an die Ephesier gesagt c. 1.: *Ἰδὲ ἔσπευ τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ρώμῃ θηρομαχῆσαι, ἵνα διὰ τῶ μαρτυρίᾳ ἐπιτυχεῖν δινηθῶ μαθητῆς εἶναι τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀποσχετόσ θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν.* Vgl. Ep. ad Rom. c. 6.: *Μὴ θελήσητε με ἀποθανεῖν* (nämlich dadurch, daß ihr meinen Märtyrertod hindert), *τὸν τῷ θεῷ δόλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρήσησθε, ἀφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν, ἐκεῖ παραγεσῶμενος ἄνθρωπος θεῷ ἔσομαι, ἐπιτρέφατέ μοι μιμητὴν εἶναι πάντες τῷ θεῷ με, εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, κρησάτω ὁ θέλω, καὶ συμπαθεῖτω μοι, εἰδώς τὰ συνέχοντά με.*

**) Ep. ad Eph. c. 1.: *Ἀκούοντες δεδαμένον ἀπὸ κυρίας ἐντὶ τῷ*

Idee des Episcopats, als die Seele der ganzen Darstellung, dem Verfasser der Briefe überall vorschwebt, ist auch daraus zu ersehen, daß Ignatius, so oft er mit andern Bischöfen zusammentrifft, immer zuerst daran erinnert, so daß die handelnden Personen nur um der Ideen willen, die in ihnen der Anschauung vergegenwärtigt werden, aufzutreten scheinen. Wenn ich, sagt Ignatius (Ep. ad Eph. 5.), in so kurzer Zeit eine Verbindung mit eurem Bischof geschlossen habe, die nicht menschlich, sondern geistig ist, um wie viel mehr muß ich euch glücklich preisen, die ihr so mit ihm verbunden seyd, wie die Kirche mit Jesus Christus und Jesus Christus mit dem Vater, das mit alles in harmonischer Einheit ist. — Jedem, welchen der Herr des Hauses zur Verwaltung des eigenen Hauses sendet, müßet ihr so ansehen, wie wenn es der Sendende selbst wäre. Darum muß man den Bischof wie den Herrn selbst achten. So lobt nun auch Onesimus (euer Bischof) über die Maaßen eure gute Ordnung (*τις ἐν θεῷ εὐταξία*), daß ihr alle nach der Wahrheit lebt und keine Härese unter euch wohnt. Vgl. Ep. ad Magn. c. 2., wo Ignatius den Magnesium rühmt, daß er gewürdigt worden sey, sie durch ihren gotteswürdigen Bischof Damas zu sehen, und die würdigen Presbyteren Bassus und Apollonius und seinen Wittknecht, den Diaconus Sotion, dessen er sich freue, weil er dem Bischof unterthan sey wie der Gnade Gottes, und dem Presbyterium wie dem Gesetze Jesu Christi. Ebenso heißt es im Eingang des Briefs an die Trallianer, der Bischof Polybius habe dem Ignatius zu seinen Banden in Jesu Christo so glückgewünscht, daß er ihre ganze Gemeinde in ihm angeschaut habe. Sieht man in diesen und andern ähnlichen Stellen dieser Briefe deutlich genug, wie es dem Verfasser eigentlich nur darum zu thun ist, immer wieder eine neue Gelegenheit zu erhalten, um auf seine Hauptidee zurückkommen zu können, so daß man die Einflechtung solcher Züge

*κοινῶ ὁνόματος καὶ ἐκκλησίας, c. 8.: περιληψίμα ὑμῶν καὶ ἀγρί-
ζομα ὑμῶν Ἑβραίων ἐκκλησίας τῆς διαβολῆς τοῦ αἰῶνος.*

kaum für etwas anderes halten kann, als für eine bloße Einleitung, so liegt doch gewiß die Aufforderung sehr nahe, vom Einzelnen zum Ganzen aufzusteigen, und die ganze Rolle, welche hier Ignatius spielt, aus demselben Gesichtspunkt aufzufassen. Derselbe Gedanke dringt sich besonders auch in dem ganzen Brief an die Römer auf. Hätte Ignatius wirklich in der schon angegebenen Absicht diesen Brief an die Römer geschrieben, so läßt sich gewiß kein vernünftiger Grund eines solchen Schreibens denken. Betrachtet man aber das Geschichtliche dieser Briefe als eine zur Einleitung der Ideen, die dargestellt werden sollten, frei gewählte Form, welche schöne Gelegenheit bot nun ein solches Schreiben dar, den Enthusiasmus für das Märtyrertum in den schönsten Farben spielen zu lassen, und sich über den im Märtyrertum gesetzten und aufgehobenen Gegensatz des Lebens und Sterbens in den sinnreichsten Sentenzen auszusprechen!.

Ein weiteres Moment, das hier in Betracht kommt, ist, daß die ganze Persönlichkeit des Ignatius, wie sie in diesen Briefen erscheint, weit mehr mit der Voraussetzung einer absichtlichen Erdichtung als einer wirklichen Geschichte zusammenstimmt. Eine Ueberspannung, wie sie sich hier in dem ganzen Wesen des Ignatius ausdrückt, kann nicht für natürlich, eine Selbstbewunderung und Selbstverherrlichung, wie sie hier in einem so eigenen Gemisch mit Demuth erscheint, eines apostolischen Mannes kaum für würdig gehalten werden. Welcher schwärmerische, unnatürliche Drang zum Märtyrertum, und noch überdies in einer Zeit, in welcher doch der christliche Märtyrer-Enthusiasmus kaum erst angefaßt seyn konnte! Welches Zuschautragen der Fesseln, mit welchen er von Syrien nach Rom, aus dem Orient in den Occident, geführt wurde! Am meisten spricht sich dieß im Brief an die Römer aus, wenn Ignatius z. B. c. 2. den Römern ans Herz legt: „Größeres können ihr mir nicht zu Theil werden lassen, als daß ich Gott geopfert werde, so lange der Altar noch bereit ist, damit ihr in Liebe einen Chor bildet und den Vater in Jesu Christo in einem Lobgesang preiset,

daß er den Bischof Syriens gewürdigt hat, aus dem Orient in den Occident zu wandern, *καλὸν τὸ θῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεῶν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατελλῶ.* — Ich bitte euch, zeigt kein unzeitiges Wohlwollen gegen mich. Lasset mich zu einem Fraß der wilden Thiere werden, wodurch man zu Gott gelangen kann. Ich bin eine Speise Gottes, ich werde durch die Zähne der wilden Thiere zermalmt, damit ich als reines Brod Christi erfunden werde. Schmeichelt lieber den wilden Thieren, damit sie mein Grab werden, und nichts vom meinem Leibe zurücklassen, damit ich, wenn ich entschlafen bin, niemand zur Last werde. Dann werde ich ein wahrer Jünger Christi seyn, wenn die Welt nicht einmal meinen Leib sieht. Bittet Christum für mich, daß ich durch diese Werkzeuge ein Opfer Gottes werde. Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch, jene sind Apostel, ich bin ein Beurtheilter, jene sind frei, ich bin noch ein Knecht, wenn ich aber leide, werde ich ein Freigelassener Christi und in ihm frei auferstehen. Jetzt lerne ich gebunden nichts weltliches und eitles verlangen.“

Vgl. ad Eph. c. 1. ad Maga. c. 1. u. f. w. Den Commentar zu solchen Stellen gibt, was in dem angeblich ächten Martyrium c. 1. bemerkt ist, schon die alten Stürme der vielfachen Verfolgungen unter Domitian habe Ignatius nur ungern an sich vorübergehen gesehen. Es habe ihn zwar gefreut, wegen der Ruhe der Kirche, daß die Verfolgung auf kurze Zeit nachgelassen habe, für ihn selbst aber sey es schmerzlich gewesen, daß er der wahren Liebe zu Christus und der wahren Würde eines Jüngers noch nicht habe theilhaftig werden können, bei dem Gedanken, daß ihn das Bekenntniß durch das Märtyrerthum dem Herrn näher bringe. So sey einige Jahre nachher, indeß er wie ein göttliches Licht den Verstand eines jeden erleuchtete, sein Wunsch in Erfüllung gegangen. Ist auch allerdings zuzugeben, daß Schwärmer dieser Art keine seltene Erscheinung sind, so trägt doch die Schilderung einer Gemüthsstimmung, wie die zuvor gegebene, zu sehr die Farbe des Gesuchten und Erkünstelten an sich, als daß man nicht geneigt seyn sollte, in ihr eher Dichtung als Wahrheit zu

sehen. Einer von dem Ernste des Märtyrerthums; wie er in der Natur der Sache selbst liegt, wahrhaft ergriffenen Seele sollten sich doch andere Gedanken aufdringen, als sinnreich spielende, nach pikanten Vergleichen haschende. Uebershaupt aber sollte man doch eine christlich besonnenere, von dem Drange zum Märtyrerthum, dem Prunken mit demselben und der Meinung, daß es an sich schon das verdienstlichste und heiligste Gotteswerk sey, freiere Ansicht mit Recht in einer Zeit erwarten, in welcher der wahren Geschichte zufolge, die von Christenverfolgungen vor Trajan nur sehr wenig weiß, der Enthusiasmus für das Märtyrerthum noch nicht wie später eine so große Gewalt auf die Gemüther ausüben konnte. Wie wir schon hierin kaum einen Schriftsteller vor uns sehen, der der apostolischen Zeit so nahe stund, so begegnen uns auch sonst Züge, die uns das Bild jener Zeit eher ferner als näher rücken. Hr. D. Rothe zwar hat an dem schon früher von mir ausgesprochenen Urtheil, daß diese Briefe einen anmaßenden, unter der Maske der Demuth ächt hierarchisch sich aussprechenden Hochmuth, auf eine jedes christliche Gefühl von sich zurückstoßende Weise, zur Schau tragen, großen Anstoß genommen (S. 719.). Auf mich aber haben diese Briefe auch bei der wiederholten Beschäftigung mit ihnen keinen günstigeren Eindruck gemacht, ob ich gleich gern gestehe, daß hierin manches subjectiv ist, und auch mit jenem Urtheil nicht gerade behaupten wollte, der Verfasser habe mit Bewußtseyn und Absicht seinen auf so eigene Weise mit Demuth gemischten hierarchischen Hochmuth an den Tag gelegt. Welche Anmaßung liegt schon in dem Namen *ὁ Θεοφόρος*, welcher dem Ignatius nicht von Andern gegeben, sondern von ihm selbst im Munde geführt und sogar allen seinen Briefen vorangestellt wird? Denn wenn er auch den Christen überhaupt zuruft (ad Eph. c. 9.): *Ἐγε ἔν καὶ σύννοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἀγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ*, so kann er doch aus keinem andern Grunde sich vorzugsweise den *Θεο-*

φόρος, den Christussträger *) nennen, als bezweigen, weil er sich hiemit einen eigenthümlichen Vorzug beilegen, sich als einen mit Gott und Christus ganz besonders eng verbundenen bezeichnen will. Ist aber diese Selbstbezeichnung mit einem solchen Prädikat zumal in den Ueberschriften der Briefe nicht an sich schon zu eigen, als daß man nicht auch hierin einen Beweis dafür sehen sollte, der Verfasser der Briefe sey nicht Ignatius selbst, sondern ein Anderer, der als Pseudo-Ignatius seine Person mit der des Ignatius nicht so zu identificiren vermochte, daß ihm das Unpassende einer solchen Selbstprädication aufgefallen wäre? Die hohe Meinung, die Ignatius von sich und der hohen Stufe seiner christlichen Vollkommenheit hat, spricht sich gerade in der affectirten Weise aus, mit welcher er, der sich auf die hohe Ehre, welcher ihn Gott durch das Märtyrerthum gewürdigt habe, durch das er unmittelbar zu Gott zu gelangen gewiß ist (θεῷ ἐπιτυχεῖν ad Magn. c. 14.), so viel zu gut thut, sich andern gegenüber herabsetzt, wenn er sich z. B. wiederholt den Letzten, d. h. den Gerिंगsten der syrischen Christen nennt (ad Eph. c. 21.), der obgleich δεδεμένος θεοπροπεσάτοις δεσμοῖς nicht würdig sey, ἐκείθεν εἶναι (ad Smyrn. c. 11. ὅθεν ἐκ ἄξιός εἰμι καλεῖσθαι), der sich schämen müsse, ἐξ αὐτῶν λέγεσθαι· εἰδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι, ὡν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρομα· ἀλλ' ἠλέημαι τις εἶναι, ἐὰν θεῷ ἐπιτύχω (ad Rom. c. 9. vgl. ad Trall. c. 13.) **). Und doch ist er sich bewußt, wie es in der schd-

*) So wird das Wort in dem alten Martyrium bei Gotelier S. 158. erklärt, wo Ignatius auf die Frage Trajans: Τίς ἐστίν Θεοφόρος, die Antwort gibt: Ὁ Χριστὸν ἔχων ἐν στήνοισι.

**) Man vgl. ferner ad Magn. c. 11.: ὡς μικρότερος ὑμῶν θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς, μὴ ἐμπροσθεῖν εἰς τὰ ἄγιστα τῆς νενοδοξίας u. s. w. c. 12. ὀναίμην ὑμῶν κατὰ πάντα, ἐὰν περ ἄξιός ᾤεῖ γὰρ καὶ δεδεμαι, πρὸς ἓνα τῶν κελυμένων ὑμῶν ἐκ εἰμι, οἶδα ὅτι ἐφροσῶθε, Ἰησοῦν γὰρ Χριστὸν ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς (und doch ist er bei allem diesem der Θεοφόρος!). Man vgl. auch, wie er sich in der oben angeführten Stelle ad Eph. c. 5. einen συνδούλος des Diaconus nennt.

nen Stelle ad Rom. c. 7. nach den Worten: ζῶν γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τῷ ἀποθανεῖν· ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσανύρωται, weiter heißt: ἐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦλον, ὕδωρ δὲ ζῶν, καὶ λαλῶν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα, ἐχ ἡδομαι τροφῇ φθορᾶς, ἠδὲ ἡδοναῖς τῷ βίῃ τότε· ἄρτον θεῷ θέλω, ἄρτον ἐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὃς ἐστὶ σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ υἱῷ, τῷ θεῷ, τῷ γενομένῳ ἐν ὑσέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ πόμα θεῷ θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἔστιν ἀγάπη ἀφθαρτος, καὶ ἀένναος ζωῆς. Ich sage nicht, daß solches von sich auszusagen, dem christlichen Selbstbewußtseyn widerstreite, sondern behaupte nur, daß, je wahrer das hier sich aussprechende Gefühl ist, um so mehr damit die Affectation contrastirt, gerade ein ἔσχατος, ein ἔκτρομα seyn zu wollen, oder ein κατάκριτος, wie er sich wiederholt (ad Trall. c. 3. ad Rom. c. 3.) im Gegensatz gegen die Apostel nennt. Ebenso affectirt sind Selbstermahnungen zur Demuth, wie ad Trall. c. 4.: πολλὰ φρονῶ ἐν θεῷ, ἀλλ' ἐμᾶυτόν μετροῶ, ἵνα μὴ ἐν κυχῆσει ἀπόλωμαι· νῦν γὰρ μὲ δεῖ πλέον φοβεῖσθαι, καὶ μὴ προσέχειν τοῖς φυσιοῦσίν με· οἱ γὰρ λέγοντας μοι (vielleicht me· der Sinn ist in jedem Fall: die, welche von mir reden, geißeln mich, weil nämlich das Reden von ihm, wie dieser ἔσχατος voraussetzt, doch nicht ohne sein größtes Lob geschehen kann) μασιγῶσιν με· ἀγαπῶ μὲν γὰρ τὸ παθεῖν, ἀλλ' ἐκ αἰδᾶ εἰ ἀξίός εἰμι· ὁ γὰρ ζῆλος πολλοῖς μὲν εἰ φαίνεται, ἐμὲ δὲ πλέον πολεμεῖ· χορήζω ἔν πραότητος, ἐν ἣ καταλύεται ὁ ἄρχων τῷ αἰῶνος τότε (dieß kann nur heißen: er wisse nicht, ob er der Ehre des Märtyrerthums würdig sey, denn je mehr ihn der Eifer für das Märtyrerthum in noch höhern Grade aufrege, als andere an ihm wahrnehmen, desto mehr müsse er sich vorsehen, daß er dieser Ehre nicht verlustig werde, deswegen habe er Gelassenheit, Demuth, nöthig, damit ihn der Teufel nicht durch Uebereilung und Hochniuth verführe). Ebendahin gehrt die unmittelbar darauf folgende Versicherung, ob er gleich Märtyrer sey, dürfe man deswegen doch nicht von ihm glauben, daß er alles mögliche wisse, τὰ ἐπεράνια, καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς, καὶ τὰς

*συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατὰ τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τὴν
 ἡδὴ καὶ μαθητῆς εἰμι· πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεῶ μὴ
 λειπομέθα,* eine Stelle, in welcher gleichfalls Demuth und
 Selbsterhebung aufs schönste Hand in Hand gehen. Ganz
 richtig bemerkt Cotelier zu der Stelle: Non potuit majori
 cum demissione loqui martyr de cognitione coelestium, sibi
 divinitus concessa, denn daß er eine solche Kenntniß der
ἐπεράνια habe, soll ja eben durch die *τοποθ. ἀγγ.* und *συσ.*
ἀρχ. zu verstehen gegeben werden. Nehmen wir nun noch
 hinzu, welches Selbstgefühl und welche hohe Meinung von
 sich Ignatius haben mußte, wenn er alle jene Prädikate,
 vermöge welcher er den Bischof gleich Gott und Christus ge-
 ehrt wissen will, wie sich von selbst versteht, auch sich selbst
 beilegte, und wie er, indem er die Bischöfe der Gemeinden
 um sich versammelt, und ihnen und den Gemeinden alle mög-
 lichen Vorschriften ert.ilt, sich im Grunde als Oberbischof gegen
 sie benimmt, als der unmittelbare Stellvertreter Christi, des
ἐπίσκοπος πάντων (ad Magn. c. 3.), so sehen wir in der That
 schon hier ganz die Elemente vor uns, die das Wesen des
 hierarchischen Charakters ausmachen, auf der einen Seite
 den Stellvertreter Gottes und Christi, auf der andern den
servus servorum, ein Bild, das uns gewiß mehr abstoßt, als
 anzieht, wenn wir denken müssen, es habe sich schon in der
 apostolischen Zeit, in einem Vertrauten der Apostel, auf
 solche Weise realisirt, und uns überhaupt geneigt machen
 muß, es für ein bloßes Phantasiebild zu halten. Statt daß
 wir annehmen, dieses ächte Bild eines hierarchischen Cha-
 rakters habe wirklich schon in Ignatius ganz ebenso, wie es
 uns hier geschildert wird, existirt, ist die Ansicht weit na-
 türlicher, ein Späterer habe sich den Ignatius zum Gegenstand
 seiner Darstellung genommen, sich in ihn von einer bestimm-
 ten Idee aus hineingedacht, und in dem Bestreben, die Ei-
 genschaften auf ihn überzutragen, die nach seiner Ansicht das
 Ideal eines Bischofs haben zu müssen schien, Züge, die sich
 in der Dichtung natürlicher zusammensinden, als in der hi-
 storischen Wirklichkeit, und auch im Leben wenigstens nie

ohne eine Fiction stattfinden können, eine solche Erscheinung hervorgebracht.

Wenn Hr. D. Rothe aus der ganzen in unsern Briefen geschilderten, so entschieden eigenthümlichen Persönlichkeit nur den ungewöhnlich starken Eindruck individueller Wahrheit empfängt, und gerade den Schatten, der sehr merklich dem an sich hellen Lichte, in welchem das anziehende und ehrfurchtgebietende Bild des Ignatius beleuchtet dastehe, beigemischt sey, als einen Beweis dafür ansieht, daß ein solches Temperament anzubringen ein Falsarius schwerlich verstanden haben würde; so kann schon dieß kein sehr günstiges Vorurtheil für die Sache, die Hr. D. Rothe vertheidigt, erwecken, daß er denen, die anderer Meinung sind, das abgenutzte Schreckbild eines Falsarius entgegenhalten zu müssen glaubt, wie wenn nicht gerade ein Falsarius, je besser er seine Rolle versteht, auch um so besser täuschen könnte, oder wie wenn diejenigen, die nicht den wahren Ignatius für den Verfasser dieser Briefe halten, in ihm nur einen Falsarius, „einen müßigen literarischen Falschmünzer“ (S. 721.) sehen müßten. Daß die Frömmigkeit des Brieffstellers etwas Heftiges, Leidenschaftliches, Excentrisches habe, gibt Hr. D. Rothe selbst zu. Das Feuer seiner Liebe zu dem Erlbser sey nicht frei von einer schwärmerischen Glut, es sey ein leidenschaftliches Brennen, nicht der heilige Geist allein habe seine Flammen angeschürt, auch das durch die Phantasie erhitzte Selbstgefühl habe dabei mitgeholfen. Die Verachtung alles Irdischen, zu der es den Schreiber fortreißt, sey nicht die reinchristliche Weltverläugnung, in ihrer ruhig klaren Besonnenheit, und vor allem in dem stürmischen unaufhaltsamen Drang nach dem Märtyrerkthum sey die dankbare Liebe zu dem Erlbser stark versetzt mit leidenschaftlicher Schwärmererei. „Aber kann uns“, entgegnet Hr. D. Rothe, „dieser Schatten an der Erscheinung des Ignatius wohl Wunder nehmen? Wer möchte doch in ihm einen vollkommenen Heiligen erwarten?“ Gewiß nicht! Aber drückt denn die Schwärmererei in sich schon einer solchen Erscheinung das Siegel in-

dividueller innerer Wahrheit auf? Oder ist denn, wie Hr. D. Rothe behauptet (S. 720.), der ersten Liebe überhaupt, also auch der ersten Liebe zu Christo, die Schwärmerei gerade so natürlich? Dann müßten wir uns ja auch die Apostel als Schwärmer denken. Waren aber sie keine Schwärmer, so ist doch gewiß gerade dieß das Auffallende und Unglaubliche, daß sich unmittelbar an sie ein so leidenschaftlicher, excentrischer Schwärmer, wofür ja Hr. D. Rothe selbst den Ignatius erklärt, angeschlossen, ja aus ihrer Schule selbst hervorgegangen seyn soll. Hr. D. Rothe scheint selbst geföhlt zu haben, wie wenig mit solchen Argumenten auszurichten ist. Deswegen schlägt er sich nun auf die entgegengesetzte Seite, und sieht, wie zuvor die Schwärmerei, so nun das Bewußtseyn der Schwärmerei, also eigentlich das Gegentheil der Schwärmerei, als den Hauptbeweis für die innere Wahrheit der Erscheinung des Ignatius an. Es dürfe, erinnert er (S. 721.), vor allem nicht übersehen werden, daß ja der Verfasser selbst ein Bewußtseyn habe um die Leidenschaftlichkeit seiner Stimmung und die hierin für ihn liegende Gefahr. Dieses Bewußtseyn hätte dem Ignatius sicher kein Fallsarius gegeben, ein solcher hätte in jener süßen Schwärmerei nicht einen sittlichen Flecken gesehen, sondern die eigentliche Glorie seines Helden. Und doch sey in Wahrheit gerade jener Zug der leuchtendste in der sittlichen Physiognomie des Ignatius. Wenn aber jenes Bewußtseyn nur dazu dient, eine nahe liegende Gefahr abzuwenden, warum soll denn nicht auch ein Fallsarius den guten Gedanken gehabt haben, seinem Helden ein solches Bewußtseyn zuzuschreiben, oder was dasselbe ist, ihn neben der Glorie des Märtyrertums auch noch durch die Tugend der Demuth und Selbsterniedrigung zu verherrlichen? Endlich bemerkt Hr. D. Rothe noch (S. 722.): Wenn nun so jene exaltirte Stimmung des Briefstellers in hohem Grade das Gepräge innerer Wahrheit an sich trage, so erkläre sie sich doch auch wahrlich einfach genug aus den außerordentlichen Umständen, unter denen er, falls er wirklich Ignatius sey. Warum denn nicht, wenn alles so sehr das

Gepräge innerer Wahrheit an sich trägt!), diese Selbstschreiben abgefaßt habe. In seiner Lage sey eine Aufregung seines Gemüths in seiner innersten Tiefe die einzig natürliche Stimmung gewesen. Immer aber spiegle sich auch in diesem brausenden Wogenschlagen der Seelenstimmung ein festes Bild einer scharf gezeichneten Individualität ab, deren einzelne Züge zu harmonisch in sich geschlossener Einheit zusammengehen. Selbst der sprachliche Ausdruck und Styl finde in den äußern Umständen und der aufgeregten Gemüthsverfassung des Schreibenden eine so nahe liegende Erklärung, er habe ein höchst originelles Ansehen, welches kein anderes Erzeugniß der patristischen Literatur mit ihm theile. So erklärt man allerdings ganz consequent das Außerordentliche aus dem Außerordentlichen, nur kommt es dann um so mehr darauf an, daß es sich mit dem zur Erklärung dienenden Außerordentlichen wirklich so verhält, wie man voraussetzt, was hier, wie schon gezeigt ist, keineswegs der Fall ist.

Wie steht es nun aber, müssen wir noch fragen, mit den äußern Zeugnissen? Wie Hr. D. Rothé behauptet (S. 724.), sprechen für ein so durch und durch eigenthümliches Produkt auch noch, wie allgemein behauptet werden müsse, die glänzendsten äußern Zeugnisse. Worin bestehen nun diese so glänzenden äußern Zeugnisse? Jrenäus führt Adv. haer. V, 28. eine Stelle aus den Briefen des Ignatius (ad Rom. c. 5.) mit den Worten an: *ἐπὶ τῆς τῶν ἡμετέρων διὰ τῆς πρὸς θεὸν μαρτυρίας κατακριθεὶς πρὸς θηρία, ὅτι σίτος εἶμι θεῶ* u. s. w. (vgl. Euseb. R.G. III, 36.). Origenes führt gleichfalls zwei Stellen an, die eine Prol. in Cant. cant. mit den Worten: *Memini aliquem Sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo: Meus autem amor crucifixus est* (Ep. ad Rom. c. 7.), nec reprehendi eum pro hoc dignum judico; die andere Hom. in Luc. VI.: *Eleganter in cujusdam martyris Epistola scriptum reperi, Ignatium dico, Episcopum Antiochiae post Petrum secundum, qui in persecutione Romae pugnavit ad bestias: Principem seculi hujus etc.* (ad Eph. c. 19.). Nun folgt das Zeugniß des Eusebius R.G. III, 36.: *Der*

noch jetzt so berühmte Ignatius sey nach Petrus der zweite Bischof von Antiochien gewesen. Von ihm gehe die Sage (*λόγος ἔχει*), er sey von Syrien nach Rom geschickt, und daselbst den wilden Thieren vorgeworfen worden, wegen des Zeugnisses für Christus. Als er in strengster Bewachung durch Aften geführt wurde, habe er die Gemeinden der einzelnen Städte, durch die er reiste, durch Reden und Ermahnungen gestärkt, und sie besonders vor den gerade damals aufkeimenden und um sich greifenden Häresen gewarnt, auch sie erinnert, sich genau an die apostolische Tradition zu halten, welche er der Sicherheit wegen auch schriftlich auf dem Wege zum Märtyrertod aufzuzeichnen für nothwendig hielt *). Nun führt Eusebius die einzelnen Briefe auf. Die weiteren Zeugnisse bei Athanasius, Chrysostomus, Hieronymus, Theodoret haben kein Moment mehr. Was beweisen nun aber jene Zeugnisse? Wie der Augenschein lehrt, nichts weiter, als daß schon Irenäus, Origenes und Eusebius die dem Ignatius zugeschriebenen Briefe gekannt und aus diesem Grunde den Ignatius für den Verfasser derselben gehalten haben. Folgt aber hieraus, daß Ignatius das angebliche Schicksal wirklich gehabt und aus dieser Veranlassung diese Briefe geschrieben hat? So schließt man allerdings gewöhnlich, aber ohne den geringsten Grund, da alle jene Zeugnisse nichts enthalten, was uns über den Inhalt der Briefe selbst hinausführt, vielmehr aus allem deutlich genug zu ersehen ist, daß sie durchaus nur auf diesen Briefen selbst beruhen. Ganz anders würde es sich verhalten, wenn wir unabhängig von den Briefen ein Zeugniß darüber hätten,

*) *Ἡρώδης τε ἀπὸ τῆς ἐξουσίας τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, ἢ ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ ἐγγράφως ἤδη μαρτυρούμενος διατηρῆσθαι ἀναγκαῖον ἦν αὐτῷ.* Es könnte hier auffallen, daß Ignatius in seinen Briefen die apostolische *παράδοσις* aufgezeichnet haben soll, und man könnte daher erwarten, daß das Relativ statt auf *παράδοσις* eher auf die vorangehende *λόγων ὁμιλίαι* und *προτροπαί* bezogen wäre, allein Eusebius sieht eben die apostolische *παράδοσις* als den Inhalt der Ignatianischen Briefe an.

daß Ignatius diese Briefe geschrieben, oder auch nur, daß er ein solches Schicksal gehabt habe. In dieser Hinsicht könnte etwa, was in dem Briefe Polykarp's an die Gemeinde in Philippi sich findet (c. 9.), noch in Betracht kommen: παρακαλῶ ἔν πάντας ὑμᾶς πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονήν, ἣν ἴδετε κατ' ὀφθαλμοῦς, ἢ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ, καὶ Ζωσίμῳ καὶ Πάφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν, καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις. Allein dieses Zeugniß kann höchstens von dem Märtyrertum des Ignatius überhaupt verstanden werden, was in jedem Falle, wie schon bemerkt worden ist; zugegeben werden mag. Sollte aber für die Richtigkeit der Briefe selbst etwas bewiesen werden, so könnte dieß nur durch ein Zeugniß geschehen, in welchem auf eine von den Briefen unabhängige Weise dasselbe Schicksal, das Ignatius nach den Briefen gehabt haben soll, und das die Briefe selbst nothwendig zur Voraussetzung haben, bezeugt würde. Gerade ein solches Zeugniß aber läßt sich nirgends aufweisen, zum deutlichen Beweis, daß die Briefe keinen andern Gewährsmann der Authentie ihres Ursprungs haben, als nur sich selbst. Will man aber diese Briefe, da sie doch einmal den Namen des Ignatius an der Stirne tragen und sich für ein Werk desselben ausgeben, aus diesem Grunde schlechthin für ächt halten, so läugne man auch nicht länger die Richtigkeit der Schriften des Aepagiten Dionysius, die ja längst die Kritik des Joh. Dalläus in Eine Klasse mit jenen gesetzt hat, und lasse überhaupt einer solchen Auctorität gegenüber, wie der Name des Ignatius für diese Briefe ist, der historischen Kritik schlechthin nichts gelten, mag sie auch ihrer Sache noch so gewiß zu seyn glauben.

Doch Hr. D. Nothe hat ja noch ein Argument in Bereitschaft, durch welches der nachignatianische Ursprung unserer Briefe geradezu zur Unmöglichkeit werden soll. Das Einschärfen der Hauptpunkte, mit welchen sich die Briefe beschäftigen, die Hervorhebung der Würde und Bedeutung des Episcopats, und das Dringen auf das möglichst enge

Sich anschließen der Gemeinden an ihre Bischöfe, würde, behauptet Hr. D. Rothe (S. 726. f.), in der spätern Zeit, in der wir die bischöfliche Auctorität bereits in der ganzen Kirche anerkannt, ja die allgemeine Tendenz ausdrücklich auf die immer größere Verstärkung derselben gerichtet sehen, völlig ungreiflich seyn. In dieser spätern Zeit wären die guten Lehren unserer Sendschreiben höchst überflüssig, ja geradezu lächerlich gewesen. Haben sie überhaupt je einen Sinn und Zweck gehabt, so gewiß nur in dem ersten Jugendalter des eigentlich bischöflichen Amtes, also auch nach der gewöhnlichen Vorstellung gerade um die Zeit des Ignatius. Bei dieser Behauptung des Hrn. D. Rothe muß ich sogleich darauf aufmerksam machen, wie leicht sich Hr. D. Rothe die Sache macht, wenn er in einem so unbestimmten Sinne von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines spätern Ursprungs spricht. Zur Zeit eines Cyprians wären allerdings diese Briefe für ihren Zweck schon zu spät gekommen. Kann aber dasselbe auch von der Mitte des zweiten Jahrhunderts behauptet werden? Und doch handelt es sich um kein anderes Moment, als eben nur um dieses. Lassen wir diese Briefe auch nur um die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder bald nachher entstehen, so ist es ja schon bei dieser Ausnahme um die ganze Bedeutung geschehen, welche Hr. D. Rothe ihnen beilegt, um den Zusammenhang mit der apostolischen Institution des Episcopats, deren unmittelbarer Ausfluß diese Briefe seyn sollen. Welche von dem Entwicklungsgange der Verfassung der christlichen Kirche genommen Gründe könnte aber Hr. D. Rothe der Annahme entgegenstellen, daß diese Briefe erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben worden sind? Gewiß keine andere, als nur solche, die mit seiner eigenthümlichen Ansicht von dem Ursprung des Episcopats zusammenhängen, also nur solche, die auf Voraussetzungen beruhen, deren Unhaltbarkeit und Grundlosigkeit schon dargethan ist. Neben diesem allgemeineren Argument hebt Hr. D. Rothe auch noch folgende zwei besondere Momente hervor: 1) Es zeige sich

in den Ignatianischen Briefen durchaus noch keine Spur von einer Unterordnung der Bischöfe unter einander, und was damit genau zusammenhänge, von bestimmt organisirten Formen für die äußere Kommunikation der einzelnen Gemeinden unter einander. Das bischöfliche Regiment, wie es sich Ignatius gedacht habe, sey zwar ein monarchisch autokratisches, aber doch so, daß es noch durch und durch von dem demokratischen Element durchdrungen sey und sich auf dieses stütze. Der Bischof betrachte die Presbyteren noch als Gehülfen seines Amtes, als seinen permanenten Senat, als Mitberather bei allen wichtigern Angelegenheiten. Wo wir aber in der spätern Zeit noch ein ähnliches Verhältniß zwischen dem Bischof und seinem Klerus antreffen? 2) Die Würde und Auctorität der Bischöfe ruhe in der Vorstellung unserer Briefe auf einem ganz andern Fundament, als in der Ansicht der folgenden Zeit. Die übertriebene Vorstellung der alten Kirche von dem Ansehen ihrer Kleriker und insbesondere der Bischöfe trete bei den Kirchenschristellern aus der spätern Zeit des zweiten Jahrhunderts und aus dem dritten durchgängig im Gewande des alttestamentlichen Priesterbegriffs auf, und beruhe auf der Grundlage der Vorstellung von einem specifischen klerikalischen Priesterthum. In den Ignatianischen Briefen aber erscheine die in Rede stehende Vorstellung nirgends auf eine solche Basis gestützt, sie werde so wenig in eine auch nur entfernte Beziehung zu den Priesterideen des Alten Testaments gesetzt, daß sie vielmehr ein allgemeines christliches Priesterthum bestimmt voraussetze. Von einem Unterschied zwischen Klerikern und Laien, von einem Priesterthum der Bischöfe, einer Hierarchie in diesem Sinne, wie dieß schon in der längern Recension unserer Briefe hervortrete, habe die kürzere auch nicht von ferne eine Ahnung. Die Hoheit der Bischöfe sey dem Verfasser derselben nicht Zweck, sondern nur das Mittel für einen höhern Zweck, des einmüthigen Zusammenhaltens gegen die eindringenden Irrlehrer. Ich kann auch in Hinsicht dieser beiden Punkte die Ansicht des Hrn. D. Rothe keineswegs für richtig halten. Der Bischof

ist doch in der That in diesen Briefen hoch genug gestellt, wenn alle jene hohen Prädikate, die ihn zum Stellvertreter Gottes und Christi machen, nur von ihm gelten, und die Presbyteren im Allgemeinen nur in dasselbe Verhältniß zu dem Bischof gesetzt sind, in welchem die Apostel zu Christus standen (vgl. z. B. ad Trall. c. 3. *πρεσβύτεροι ως συνέδριον θεῶ, καὶ ως σύνδεσμος ἀποστόλων*). Und mit welchem Recht kann behauptet werden, daß wir ein ähnliches Verhältniß zwischen dem Bischof und dem Klerus, wie in diesen Briefen, in der spätern Zeit nie mehr antreffen, da doch selbst noch bei Cyprian die Presbyteren als Collegen dem Bischof zur Seite stehen *)? Was das Verhältniß unserer Briefe zu den alttestamentlichen Priesterideen betrifft, so treten diese allerdings in ihnen nicht so stark hervor, wie wir es sonst finden, aber theils ist dieß nur eine Eigenthümlichkeit dieser Briefe, die über die Zeit ihres Ursprungs nichts entscheiden kann, da uns die Uebertragung jener Ideen auf die christliche Kirche schon in einer Schrift begegnet, mit welcher unsere Briefe unter der Voraussetzung ihrer Richtigkeit jedenfalls gleichzeitig wären, in dem Briefe des römischen Clemens, theils ist die Behauptung des Hrn. D. Mothe in der Allgemeinheit, in welcher sie aufgestellt ist, nicht einmütig richtig. Wenn wiederholt von einem *ναὸς θεῶ*, einem *θυσιαστηριον* und einem *ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι* die Rede ist (ad Eph. c. 5. ad Magn. c. 7. ad Trall. c. 7.), so läßt sich doch hierin die Beziehung auf die alttestamentlichen Priesterideen kaum verkennen. Der Gegensatz des *κλήρος* und der *λαϊκῶν* wird zwar in der kürzern Recension nicht ebenso wie in der längern mit diesen Ausdrücken bezeichnet, die Sache selbst aber, die absolute Unterordnung der Laien unter den Bischof und den Klerus, ist völlig dieselbe, und in keinem Falle ist in diesen Briefen die Idee eines allgemeinen christlichen Priesterthums ausgesprochen, da die Stelle, in wel-

*) Man vgl. hierüber Neander, Gesch. der chr. Rel. u. Kirche I, S. 295.

Her Hr. D. Kothe sie zu finden glaubt, eine solche Deutung nicht zuläßt *).

Nach allem diesem glaube ich nun, meine, durch die bisherige Untersuchung hinlänglich begründete Ansicht über die Zeit der Veranlassung und den Ort der Abfassung der Ignatianischen Briefe in folgendes Resultat zusammenfassen zu können:

Da Ignatius aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der Verfasser der Briefe ist, und seine Person und alles mit ihr Zusammenhängende nur zu der für den Zweck der Darstellung gewählten Form zu rechnen ist, so können diese Briefe nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben seyn. Ihr Ursprung gehört ohne allen Zweifel einer Zeit an, in welcher die unter den Antoninen beginnenden Christenverfolgungen zuerst die Flamme des christlichen Märtyrer-Enthusiasmus weckten **), und die um dieselbe Zeit in ihrer ganzen Macht hervortretenden Häresen die Idee einer katholi-

*) Es ist die Stelle im Briefe an die Philad. c. 9.: Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείσσω δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίσενται τὰ κρυπτά τῷ θεῷ. Αὐτὸς ἂν θύρα τῶ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ προφῆται, καὶ οἱ ἀπόστολοι, καὶ ἡ ἐκκλησία· πάντα ταῦτα εἰς ἐνότητά τῷ θεῷ· ἐξαιρετον δὲ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσία τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν· οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας· πάντα ὁμῶς καλὰ ἐστίν, εἰάν ἐν ἀγάπῃ πισεύσῃ. Unter den ἱερεῖς, unter welchen man gewöhnlich die Bischöfe und Presbyteren versteht, versteht Hr. D. Kothe die philadelphischen Christen, in Folge einer höchst gezwungenen Auffassung des Zusammenhangs der Stelle. Ich glaube, der ganze Inhalt der Stelle führt von selbst darauf, unter den ἱερεῖς die alttestamentlichen Priester zu verstehen.

**) Die hohe Bedeutung des Märtyrertums und Märtyrernamens erhebt aus dem ganzen Inhalt der Briefe, man vgl. besonders auch ad Magn. c. 1.: ἀξιοθεῖς ὀνόματος θεοσημεσιαῖς, ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς, ᾗδω τὰς ἐκκλησίας. Vgl. ad Eph. c. 11.

schen Kirche zum klareren Bewußtseyn brachten, und die Realisirung derselben vermittelst des Episcopats als dringendes Bedürfniß erscheinen ließen. Je größer schon die Bedeutung ist, in welcher die Häresen in unsern Briefen sich darstellen, und je schärfer durch den Gegensatz gegen das Häretische das christliche Bewußtseyn schon bestimmt ist *), desto weniger

*) Ad Eph. c. 6.: Ἐν ὑμῖν ἕδεμία αἵρεσις κατοικεῖ — εἰδῆσαι γάρ τινες δόλω πονηρῶ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἀλλὰ τινα πρᾶσσοντας ἀνάξια θεῶ, ἕς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν, εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες, λαθροδῆκται, ἕς δεῖ ὑμᾶς φυλλάσσεσθαι ὄντας θεραπεύτες, εἰς ἰατρός ἐστι σαρκικός τε καὶ πνευματικός u. s. w. c. 9.: ἔργων δὲ παροδύσαντας τινὰς ἐκεῖθεν ἔχοντας καλὴν διδασχὴν — ἔσχατοι καιροὶ λοιπὸν (c. 11.). c. 16.: — πῶσω μᾶλλον εἰν πίτιν θεῶ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρη, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκαυρώθη; ὁ τοιοῦτος ἑπαρκὸς γενόμενος εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ἀκίων αὐτῶ. Ep. ad Magn. c. 8.: Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις, μηδὲ μυθεύσασι τοῖς παλαείοις ἀνωφελέων ἔσι. Vgl. c. 11. Ad Trall. c. 6.: παρακαλῶ ἔν ὑμᾶς — μόνῃ τῇ Χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθαι, ἀλλοτριᾶς δὲ βοτάνης (vgl. ad Eph. c. 10. διαβόλης βοτάνη) ἀπέχεσθαι, ἧτις ἐστὶν αἵρεσις u. s. w. Vgl. c. 11.: φεύγετε ἔν τὰς κακὰς παραφυσάδας, τὰς γεννώσας καρπὸν θανατηφόρον — ἔν εἰσὶν φτυσία πατρός. Ad Philad. c. 2.: φεύγετε τὸν μερισμὸν τῆς κακοδιδασκαλίας — πολλοὶ γὰρ λύκοι u. s. w. Ad Smyrn. c. 4.: προφυλλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων u. s. w. Man vergleiche hiemit auch die Schilderung der Häretiker in den Pastoralbriefen. Ganz besonders werden die Häretiker der Ignatianischen Briefe als Dolken beschrieben, zu deren Widerlegung daher immer wieder an die Geburt aus der Maria und die Kreuzigung unter Pilatus erinnert wird. Man vergl. z. B. Ad Trall. c. 9.: Καυρώθητι ἔν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τῷ ἐκ γένους Δαβὶδ, τῷ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγεν τε, καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίᾳ Πιλάτῳ, ἀληθῶς ἐκαυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλέπόντων τῶν ἐπουρανίων, ἐπιγαίων καὶ ὑποχθονίων, ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν u. s. w. Vgl. Ad Smyrn. c. 1. f.: Ἀληθῶς ἔπαθεν, οἷς καὶ ἀληθῶς ἀνίστησεν ἑαυτὸν, ἔχ ὡσπερ ἄπιστοὶ τινες λέγουσιν τὸ δονεῖν αὐτὸν πεπονημέναι, αὐτοὶ τὸ δονεῖν ὄντες u. s. w. Die Namen solcher

läßt sich ein sehr früher Zeitpunkt der Abfassung unserer Briefe annehmen. Wollen wir nicht die bedeutendsten Zeugnisse über den Ursprung der Häresen völlig unbeachtet lassen, so können sie erst im Zeitalter der Antonine die Macht erlangt haben, durch welche sie eine solche Reaction hervorriefen. Der Brief des römischen Clemens, dessen Zeitgenosse der ächte Ignatius war, gibt in dieser Beziehung einen sicheren Maßstab. Wie wir an dem ächten Clemens den Unterschied der Zeiten messen können, so gibt uns dagegen der falsche Clemens um so mehr eine Analogie und Parallele. Es gibt kaum zwei andere Schriftsteller, welche bei aller sonstigen Verschiedenheit in der Hervorhebung derselben Hauptidee, von deren Bedeutung sie ganz durchdrungen sind, der Idee des Episcopats, als des einzigen Schutzes gegen alles die Einheit und Reinheit des christlichen Glaubens und Lebens Störende, und in der Form der Darstellung, die sie für ihre Idee gewählt haben, in der Einkleidung in eine Geschichte, welche, wenn sie auch schon damals mehr oder minder traditionelle Elemente enthielt, doch in jedem Fall mehr der Dichtung als der Wahrheit angehdrt, so sehr mit einander übereinstimmen, überhaupt so sehr in demselben Geiste geschrieben haben, wie Pseudo-Ignatius und Pseudo-Clemens *). Auch der Verfasser der Ignatianischen Briefe muß

sind ihm bekannt, er nennt sie aber absichtlich nicht (*ὄνόματα αὐτῶν, ὅντα ἀπιστοῦ, ἐν ἰδοξί μοι ἔγγράφαι* c. 5.). Bemerkenswert zu werden verdient noch, wie der Verfasser dieser Briefe das zur Widerlegung des Doketismus dienende praktische Moment auf dieselbe Weise hervorhebt, wie Tertullian *adv. Marc.* III, 8. *Vgl. Ep. ad Trall.* c. 10.: *Ἐὶ δὲ ὡσπερ τιτῆς ἄθεοι ὄντες, τελευτῶν ἀπιστοί, λέγουσιν τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ἐγὼ τί δίδεμαι; τί δὲ εὐχομαι θηροκομαῆσαι; θωρακὸν ἔν ἀποθήσκω· ἄρα ἔν καταψεύδομαι τῷ κυρίῳ·* *Ad Smyrn.* c. 4.: *Ἐὶ γάρ τὸ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη, ὑπὸ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, καὶ γὰρ τὸ δοκεῖν δίδεμαι· τί δὲ καὶ ἑμαυτὸν ἑκδοτὸν δίδωκα τῷ θανάτῳ πρὸς πῦρ, πρὸς μάχαιραν, πρὸς θηρία.*

*) Man vergleiche, was Hr. Dr. Nothe hierüber *S.* 489. f. bes

ein Mann gewesen seyn, welcher sich nicht nur durch eine ebenso feurige Begeisterung für Christus, wie für sein Ideal der Hierarchie, auszeichnete, sondern auch unter die Denkendsten und Geistreichsten seiner Zeit gehörte. Es gibt sich bei ihm überall eine höchst anziehende Originalität kund, auf der einen Seite ein kräftiges, in die Verhältnisse und Bedürfnisse des Lebens mit Entschiedenheit eingreifendes, Handeln, auf der andern ein spekulativer Geist, der bei allem Widerwillen gegen das Häretische des Gnosticismus doch zugleich Anklänge an Ideen einer tiefern mystisch-spekulativen Bedeutung vernehmen läßt, die jedoch gewöhnlich nur in einer ängstlichen Form ausgesprochen werden *). Das* am meisten Charakter

merkt. Bei beiden tritt daher die übrigens auch schon in dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna (Eus. IV, 15.) vorkommende καθολική εκκλησία in der ganzen Bedeutung ihrer Idee und ihres Namens auf. Ep. ad Smyrn. c. 3.: *Ὁπῶ ἀνθρώπων ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ καὶ τὸ πλῆθος ἔστω, ὅσπερ ὄντος αὐτοῦ ἡ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* In den Homilien selbst ist diese Idee zwar nicht unmittelbar ausgesprochen, aber in der clementinischen Epitome de gestis Petri, die nur eine andere Form derselben Schrift ist, sagt Petrus am Schlusse des Vortrags, welchen er bei der Ordination des Clemens zu seinem Nachfolger an die römische Gemeinde hält: *ἔγω γὰρ ἐννοούμενη πόλις ἡ τῆς θεοῦ ἔσται καθολικὴ ἐκκλησία.* Das Auffallendste bleibt aber immer, wie bei beiden vom Bischof als dem Stellvertreter Gottes und Christi die Rede ist. Vgl. über Ignatius oben S. 64. f. und über Pseudoclemens meine Abhandlung über die Christuspartei u. s. w. a. a. O. S. 201. f.

*) Eine der merkwürdigsten Stellen dieser Art ist Ep. ad Eph. c. 19.: *ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τῆς αἰῶνος τούτου (die gnostische Idee einer Erlösung des Teufels durch den Erlöser) ἡ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τοκετός αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τῆς κυρίας, τρία μυστήρια κωνσταντίνου, ἅτινα ἐν ἡουχίᾳ θεοῦ ἐπραξάθη (der Sinn dieser Worte kann wohl nur seyn: Jungfrauschaft, Geburt und Tod sind gleichsam die drei Worte des lauten Geheimnisses, das Gott in aller Ruhe veranstaltete, der Teufel aber nicht erkannte). Πᾶς ἐν ἐφανερώθῃ τοῖς αἰῶσιν; ἀσχηρὸν ἐν ὑφαντῷ ἐλαμ-*

ristische bleibt aber immer, wie die beiden pseudonymen Schriftsteller auf dieselbe Weise einzig nur in der Idee der Einheit leben. Daß es für den Einzelnen wie für das Ganze kein anderes Heil gebe, als in der zum Bischof, zu Christus, zu Gott aufsteigenden Einheit, daß man, sobald man von dieser Einheit lasse, allen Gefahren der Irrlehre und Sünde, der traurigsten Getheiltheit und Zerrissenheit preisgegeben sey, ist der beide auf gleiche Weise beseelende Grundgedanke. Wie dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien die Monarchie, eine monarchische Seele zu haben, als das Höchste gilt, so nennt sich Pseudo-Ignatius selbst sehr treffend einen für die Einheit organisirten, oder nur in der Idee der Einheit lebenden Menschen, zu dessen Eigenthümlichkeit es gehöre, auf die Einheit zu dringen *). So sehr nun aber der falsche

ψην ὑπὲρ πάντα τὰς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτῆ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξανασμὸν παρῆχεν ἢ καινότης αὐτῆ· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἤλιψ καὶ σελήνη χόρος ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς τε ἦν ὑπερβάλλον τὸ φῶς αὐτῆ ὑπὲρ πάντα, ταραχὴ τε ἦν, πόθεν ἢ καινότης ἀνόμοιος αὐτοῖς, ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεῖα, καὶ πᾶς δαιμόνος ἠφανίζετο κακίας, ἄγνοια καθρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο, θεῶ ἀνθρωπίνως φανερούμενος εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς, ἀρχὴν δὲ ἐλάβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον, ἐνθεν τὰ πάντα συνεινείτο διὰ τὸ μελεῖσθαι θανάτου κατάλοιον. Es ist ächt gnostisch, Christus als Stern, und doch zugleich als denjenigen, der den alten, an die Sterne geknüpften, Zauber löste, darzustellen. Vgl. die chr. Gnosis S. 233. Auch die Kronen und der ganze in dieser Stelle enthaltene Dualismus sind gnostisch. Ueber den, gleichfalls gnostischen, Gegensatz des die Materie liebenden Feuers und des Wassers, als des Princips des Lebens, in der oben angeführten Stelle Ep. ad Rom. c. 7., vgl. die chr. Gnosis S. 372. Daß die Stelle ad Magn. c. 8, wo von Christus gesagt wird, er sey der Sohn Gottes, sein λόγος αἰδῖος ἐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, eine Anspielung auf die gnostische Sige enthält, läßt sich nicht wohl verkennen. Dem Sinn nach ist wohl mit diesen Worten zusammenzustellen, was ad Rom. c. 3. gesagt wird: ἡ σιωπῆς, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός.

*) Ep. ad Philad. c. 7. f.: Χωρὶς τῆ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε — τὴν

Ignatius sein ächtes Gegenbild in dem falschen Clemens hat, so findet doch zugleich eine bemerkenswerthe Verschiedenheit statt, welche uns zugleich in die Verhältnisse, welchen beide angehören, tiefer hineinsehen läßt. Der falsche Clemens ist durchaus der entschiedenste Petriner, der in dem Apostel Paulus sogar nur einen verderblichen Irrlehrer sieht, der falsche Ignatius aber ist theils johanneisch, theils paulinisch, und ebenso antijüdisch gesinnt, wie jener nur am Judenthum hängt. In dem alten Martyrium (bei Cotelier S. 157.) wird Ignatius, obgleich er in der antiochenischen Kirche der Nachfolger des Apostels Petrus gewesen seyn soll, ein Schüler, nicht des Petrus, sondern des Johannes genannt, und wenn auch in den Briefen selbst keine ausdrückliche Beziehung auf Johannes sich findet, so läßt sich doch kaum verkennen, wie ein Hauch des johanneischen Geistes im Inhalt und Ausdruck durch das Ganze hindurchweht. Das johanneische und das paulinische Princip spricht sich in ihm auf gleiche Weise aus, wenn er den Ephesiern c. 14. schreibt: Ὡν ἕδεν λαθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως *) εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίσιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίσιν, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἐνότῃ γενόμενα θεῷ ἐστίν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκγαθίαν ἀκόλουθα ἐστίν· ἕδεις πίσιν ἐπαγγελόμενος ἀμαρτάνει, ἕδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. Φανερόν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρπῦ αὐτοῦ, ἕτως οἱ ἐπαγγελόμενοι Χριστιανοὶ εἶναι, δι' ὧν πράσσειν, ὁφθῆσονται· ἕ γὰρ νῦν ἐπαγγέλλω τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πί-

ἔνωσιν ἀγαπᾶτε, τὸς μερισμὸς φεύγετε, μιμηταί γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Ἐγὼ μὲν ἐν τῷ ἰδίῳ ἐποίησιν, ὡς ἄνθρωπος εἰς ἔνωσιν κατηρτισμένος· ἕ δὲ μερισμὸς ἐστὶ καὶ ὀργή, θεὸς ἕ κατοικεῖ. Bgl. ad Smyrn. c. 7.: τὸς δὲ μερισμὸς φεύγετε, ὡς ἀρχὴν κακῶν. Ad Eph. c. 13.: ἕδεν ἐστὶν ἄμμιον εἰρήνη, ἐν ἣ πάντες πόλεμος καταργεῖται ἐπαρτίων καὶ ἐπιγίλων. Bgl. die chr. Gnosis S. 373.

* Das also ist das vollkommene Christenthum. Damit vergleiche man, wie Pseudo-Clemens das vollkommene Christenthum bestimmt. Die chr. Gnosis S. 364.

σεως εἰν τις εὐρεθῆ εἰς τέλος*). Deutlicher gibt er sich jedoch als einen Pauliner zu erkennen, wie er sich denn auch ausdrücklich auf den Apostel-Paulus bezieht und in ihm sein nächstes Vorbild erkennt, wenn er an die Ephesier schreibt c. 12.: Πάροδος**) ἐξ ἐτῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παῦλος συμμύσαι τῷ ἁγιασμένῳ, τῷ μαμαρτυρημένῳ, ἄξιωμακαρίστῳ (ὃ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὐρεθῆναι, ὅτ' ἂν θεῷ ἐπιτύχω). ὅς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ ***) μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ebenso hat der Verfasser dieser Briefe den Apostel Paulus vor Augen, wenn er sich so oft einen δεδεμένος, κατάκριτος, einen ἔσχατος, ja sogar ein ἔκτρομα nannte. Ueberhaupt finden sich viele Anspielungen auf die paulinischen Briefe. Am meisten aber charakterisirt sich der Verfasser als Pauliner durch eine, wie es scheint, recht absichtliche Polemik gegen das Judenthum. Vgl. Ep. ad Magn. c. 8.: Μὴ πλανᾷθε ταῖς ἐκτροδοξίαις, μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνοφελέσιν ὄσιν· εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ (νόμον) Ἰουδαϊσμόν ζῶμεν***), ὁμολογῶμεν, χάριν μὴ εἰληφέναι· οἱ γὰρ θειώτατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔξησαν, διὰ τῆτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐμπνεύμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφροηθῆναι τὰς ἀπειθῶν-

*) Ebenso johanneisch als paulinisch sind öfters vorkommende Sätze, wie z. B. folgender ist, ad Eph. c. 18.: πάντα ἐν ποιῶμεν ὡς αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῆστος, ἵνα ὦμεν αὐτῷ νοαὶ καὶ αὐτὸς ᾗ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.

**) Ohne Zweifel Anspielung darauf, daß Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem, auf welcher er schon auf dem Wege zum Märtyrertod war, wenn auch nicht durch Ephesus selbst, doch an Ephesus vorbeigekommen war. Ap. Gesch. 20, 17.

***) Es kann wohl nur der Brief an die Ephesier gemeint seyn.

†) Hier wird demnach das Judenthum sogar mit gnostischen Mythen zusammengestellt. Man vgl. die μῦθοι ἰουδαῖοι Lit. 1, 14. und meine Schrift über die Pastoralbriefe S. 11. f. Ganz besonders aber konnte ein Christenthum, wie das der pseudoclementinischen Homilien, ebenso jüdisch als gnostisch genannt werden.

τας, ὅτι εἰς θεὸς ἔστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ νόμῳ αὐτοῦ (die Propheten gehörend also eigentlich dem Christenthum, nicht dem Judenthum an, und man kann sich vom Judenthum lossagen, ohne deswegen die Schriften des Alten Testaments den Juden überlassen zu müssen). *Εἰ ἔν*, geht diese Polemik c. 9. weiter fort, *οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναγραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἤλυθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, ἐν ἧ καὶ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτελεν δι' αὐτοῦ καὶ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, δι' ἃ μυστηρίῳ ἐλάβομεν τὸ πιστεῦναι* (der paulinische Glaube, dessen unmittelbares Object der Tod Jesu ist, durch dessen nachdrückliche Hervorhebung diese Briefe gleichfalls ihren paulinischen Charakter ausdrücken), *καὶ διὰ τῆτο ὑπομένομεν, ἵνα εὐρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ νόμῳ διδασκάλῳ ἡμῶν *)*, πῶς ἡμεῖς δινησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, ἃ καὶ οἱ προφῆται μνηστὰ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκον (Die ganze Stelle kann wohl nur so verstanden werden: Wenn schon die Juden vor Christus in der Hoffnung seiner Ankunft gleichsam nicht mehr Juden, sondern Christen waren, wie sollten wir ohne ihn leben können, etwas anderes seyn, als Christen, also keine Juden?). *Καὶ διὰ τῆτο ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρῶν ἡγχερον αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν. Μὴ ἔν ἀναισθητῶμεν τῆς χρηστότητος *) αὐτοῦ· ἂν γὰρ ἡμᾶς μιμήσεται καθὰ πράσσομεν, ἔκτε ἔσμεν· διὰ τῆτο μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμόν ζῆν· ὅς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τέτυκε, ἔκτε ἔστιν τῷ θεῷ. Πέρθεσθε ἔν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσωσαν, καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ἃ ἔστιν Ἰησοῦς Χριστός· ἄλλοθῆτε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρή τὴς ἐν ὑμῖν. — Ἀποπόν ἔστιν Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν, καὶ ἰσθαίξεν· ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς ἔκτε εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπέβησεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν, ὡς πᾶσα γλῶσσα πισεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.* Eine andere hieher gehörende Stelle

*) Offenbare Anspielung auf den Namen Christus, wie im Brief an den Philemon v. 11. gleichfalls mit ἀγχερος und εὐχχερος, von dem zum Christenthum bekehrten Dinesimus gesagt, auf den Namen Christus angespielt wird.

ist Ep. ad Philad. c. 5., in welcher der Verfasser sagt: Ich nehme meine Zuflucht zum Evangelium, als dem Fleisch Jesu, und zu den Aposteln, als dem Presbyterium der Kirche, aber auch die Propheten wollen wir lieben, weil auch sie das Evangelium verkündigt, an Christus geglaubt und auf ihn geharrt haben: in diesem Glauben sind sie selig geworden, in der Einheit mit Jesus Christus, von ihm beglaubigt und dem Evangelium der gemeinsamen Hoffnung beigezählt. Nun aber, nachdem auch hier das Alte Testament dem christlichen Glauben vindicirt ist*), fährt der Verfasser in der Polemik gegen das Judenthum fort: *Ἐὰν δὲ τις Ἰουδαϊσμὸν ἐρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκέετε αὐτῷ, ἀμεινον γὰρ ἐστὶν παρὰ ἀνδρὸς περιτομῆν ἔχοντος Χριστιανισμὸν ἀκέειν, ἢ παρὰ ἀκροβύσου Ἰουδαϊσμὸν. ἔὰν δὲ ἀμφοτέροι περι Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν· ἔτσι ἐμοὶ ἐγγλαὶ εἰσὶν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων* (d. h. besser ist es, von einem Juden Christ, als von einem Heiden Jude genannt zu werden, wenn aber beide, nemlich Juden und Heiden, nicht von Christus reden, oder Christus bekennen, so ist der Name, welchen sie führen, etwas todtes und leeres, gleichsam nur die Aufschrift eines Grabmals, d. h. es gibt keinen andern Namen, welcher das wahre Heil und Lebensprincip des Menschen aus sagt, als den Namen des Christenthums). Aus diesen beiden Stellen geht deutlich hervor, wie sehr es dem Verfasser darum zu thun ist, alles Jüdische auch dadurch aus der christlichen Gemeinschaft zu entfernen, daß nun unter den Christen, damit ihr Unterschied von den Juden auch dadurch um so mehr firirt würde, kein anderer Name gelten soll, als *Χριστιανοί, Χριστιανισμός*. Denn wer mit einem andern Namen genannt wird, sagt ja der Verfasser geradezu, gehört nicht Gott an, und Jesus Christus allein ist der Lehrer, dessen Schüler wir seyn sollen (was offenbar eine Mißbilligung der Parteinamen ent-

*) In derselben Absicht, in welcher auch schon der Verfasser des zweiten Briefs an Timotheus 3, 15. von den *ἱερὰ γράμματα*, d. h. vom A. T. anerkennt, sie seyen *δυνάμια σοφίας εἰς σωτηρίαν* — *πᾶσα γὰρ ἡ θεοπνευστος ἡ γ.*

hält, mit welchen sich damals die Christen als Schüler theils des Petrus, theils des Paulus bezeichnen mochten, und eine Vereinigung aller Partelen in dem Einen Christennamen empfiehlte). Daher wird der Name *Χριστιανοί*, welcher bis auf jene Zeit nur als eine im Munde der Gegner gebräuchliche Benennung vorkommt und nur aus dieser Veranlassung (wie im Neuen Testament Apostelgesch. 26, 28. und 1. Petri 4, 16. in dem Schreiben der Gemeinde in Smyrna an die Gemeinde in Pontus über ihre Verfolgung bei Euseb. K. G. IV, 15. und bei den Apologeten), wiederholt als ein von den Christen selbst recipirter Name gebraucht, wie z. B. Ep. ad Eph. c. 11.: *γένετό μοι αἰεὶ μέτοχον εἶναι (τῆς προσευχῆς ὑμῶν), ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὐρεθῶ τῶν Χριστιανῶν, οἱ καὶ τοῖς Ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Ep. ad Rom. c. 3.: *μόνον μοι δύναμιν αἰτείθετε — ἵνα μὴ μόνον λέγωμαι Χριστιανός, ἀλλὰ καὶ εὐρεθῶ — ἐσιωπῆς τὸ ἔργον ἀλλὰ μεγέθους ὁ Χριστιανισμός, ὅτ' ἂν μισῆται ὑπὸ κόσμῳ*. Ep. ad Magn. c. 4.: *πρέπον ἔν ἐστιν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανός ἀλλὰ καὶ εἶναι*. Zur Erklärung dient das folgende c. 5.: *ὡσπερ ἐστὶν νομισματα δύο, τὸ μὲν θεῶ, τὸ δὲ κόσμῳ, καὶ ἕκαστον αὐτὸν ἴδιον χαρακτήρα ἐπιπέμνον ἔχει, οἱ ἅπιοι τῷ κόσμῳ γένη, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτήρα θεῶ πατρὸς, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' ἃ ἐὰν ἀνθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἐπιθαιεῖν εἰς τὸ αὐτῷ πάθος, τὸ ἦν αὐτῷ ἂν ἔστιν ἐν ἡμῖν*. So soll also auch der Christ den Namen Christi als den ihn bezeichnenden Charakter an sich tragen. Auch in dem seit dieser Zeit unter den Christen selbst immer mehr zu seiner Geltung gelangenden Namen *Χριστιανοί* zeigt sich uns demnach der Einfluß des paulinischen Elements und die paulinische Antithese gegen das Judenthum. Ohne Zweifel hatte aus demselben Grunde auch schon für den paulinisch gesinnten Verfasser der Apostelgeschichte die Bemerkung (21, 26.) ein besonderes Interesse, in Antiochien, dem ersten Mittelpunkte des vom Judenthum sich entfesselnden Christenthums, seyen die Jünger zuerst *Χριστιανοί* genannt worden.

Wenn wir nun die auf die angegebene Weise sich aus-

sprechende paulinische Tendenz mit Recht als eine besondere Eigenthümlichkeit unserer Briefe betrachten, und auf der andern Seite erwägen, in welchem nahen Verhältniß sie durch die hohe Empfehlung des Episcopats als einer göttlichen, Gott und Christus repräsentirenden Würde, und alles dasjenige, was damit zusammenhängt, mit den Homilien des petrinischen Pseudoclemens, stehen, was ist natürlicher als die Annahme, daß sie unter denselben Verhältnissen, wie diese entstanden sind, aber sich von ihnen durch die bestimmte Absicht unterscheiden, dem petrinischen judaisirenden Interesse das paulinisch christliche entgegenzusetzen? Das Bedürfniß der Begründung einer die Einheit der Kirche befestigenden Verfassung war, wie wir deutlich sehen, den Petrinern und Paulinern auf gleiche Weise fühlbar geworden, hierin fanden daher beide einen gemeinsamen Vereinigungspunkt, der sie selbst einander immer näher bringen mußte, aber dabei wollten die Pauliner ihrem antijüdischen Princip nichts vergeben. Unsere Briefe stellen sich daher in Eine Reihe mit den aus demselben Interesse hervorgegangenen Schriften unseres Kanons, der Apostelschichte und den Pastoralbriefen, nur mit dem Unterschied, daß in ihnen, wie sie ja auch in eine spätere Zeit gehören, sowohl das Eine als das Andere, die Empfehlung des Episcopats und die antijüdische Tendenz, stärker hervortritt, die letztere in der offen ausgesprochenen Behauptung, daß in der christlichen Kirche von keinem Judenthum die Rede seyn dürfe, sondern Judenthum und Christenthum streng geschieden seyn müssen. Ob die Briefe des Pseudo-Ignatius den Homilien des Pseudo-Clemens der Zeit nach vorangingen oder nachfolgten, läßt sich nicht bestimmen, es kommt aber auch darauf nicht viel an, da die petrinische judaisirende Richtung, die in den Homilien ihren stärksten und urkundlichsten Ausdruck fand, als die von Anfang an in der römischen Kirche vorherrschende angesehen werden muß. Jedenfalls also bildet Pseudo-Ignatius einen Gegensatz gegen Pseudo-Clemens. Als im Laufe der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die petrinische Partei in demselben Grade, in welchem sie,

durch die Verhältnisse der Zeit bestimmt, die Bedeutung des Episcopats zu heben und festzustellen suchte, auch den Einfluß des Judaismus verstärkte und Rom gleichsam zu einem zweiten Jerusalem machen zu wollen schien, da mochte ein von der Idee des reinen paulinischen Christenthums ebenso sehr als von der Idee des Episcopats begeisterter Pauliner auf Antiochien, den ersten Sitz des paulinischen Christenthums, wo die Christen zuerst zum Unterschied von den Juden *Xpocivaroi* genannt worden seyn sollten, zurückblicken, um den vielleicht schon damals im Ruhme des Märtyrerthums glänzenden Bischof Ignatius dem schon als Träger der petrinischen Traditionen geltenden Clemens gegenüberzustellen, und in den Banden seiner Gefangenschaft, seiner Reise aus dem Orient in den Occident, unter Begleitung römischer Soldaten, und in seinem römischen Märtyrertod, für die Zwecke, um deren Erreichung es jetzt zu thun war, das Bild des Apostels Paulus aufs neue vor die Seele zu rufen. Mit welchem Erfolg dieß geschah, wissen wir nicht näher, wenn wir aber bald nachher eine mächtige Reaction gegen den Judaismus in der römischen Gemeinde erfolgen sehen, so hatte sicher auch Pseudo-Ignatius in seinem Theil dazu mitgewirkt. Diesem zufolge müssen wir daher auch annehmen, daß diese Briefe an keinem andern Orte entstanden seyn können, als in Rom, eine Annahme, welche auch durch die Sache selbst, sofern das Ziel der ganzen Wanderung des Ignatius Rom ist, durch den an die römische Gemeinde besonders gerichteten Brief, und die Art und Weise, wie sie in demselben ausgezeichnet wird *), so wie auch durch einige Eigentümlichkeiten der Sprache sehr wahrscheinlich gemacht wird.

*) Man vgl. die, weit mehr, als dieß bei einem andern dieser Briefe der Fall ist, mit den überschwenglichsten Prädikaten ausgestattete Ueberschrift des Briefs an die Römer. Daß in diesem Briefe allein nicht vom Episcopat, sondern nur vom Märtyrerthum die Rede ist, brachte wohl die Sache selbst so mit sich. Eher könnte auffallen, daß die beiden Apostel, Petrus und Paulus, nicht weiter erwähnt werden, als in dem Neben-

Auf der Behauptung der Unächtheit der Ignatianischen Briefe, zu welcher ich mich durch alle bisher entwickelten Gründe bestimmt sehe, beruht der wesentlichste Unterschied meiner Ansicht von der des Hrn. D. Rothe, aber auf demselben Wege nähere ich mich auch wieder derselben. Als eine aus einer bestimmten Absicht hervorgegangene Institution will ja Hr. D. Rothe den Episcopat betrachtet wissen, das Absichtliche in der Entwicklungsgeschichte des Episcopats kann aber auch ich nicht verkennen, wenn eine Reihe unter fremden Namen in Umlauf gesetzter Schriften nur die Tendenz gehabt haben kann, dem Episcopat die höhere Bedeutung zu geben, zu welcher er in der Folge wirklich erhoben wurde, und das Zufällige und Absichtslose, das Hr. D. Rothe in gewissem Sinn mit Recht an der gewöhnlichen Ansicht tadelt, fällt auch für mich hinweg. Indem ich aber auf der einen Seite den Episcopat nicht für die unmittelbare apostolische Institution halten kann, wofür ihn Hr. D. Rothe unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Briefe hält, bleibe ich auf der andern Seite ebenso entfernt von jener willkürlichen Hypothese, welche in der Stiftung des Episcopats nur das Werk des absichtlichsten Betruges sieht. Die Grundlagen meiner Ansicht sind nur die in der ältesten Kirche faktisch bestehenden Verhältnisse, aus welchen allein alle für den Zweck der Einführung des Episcopats gewählten Mittel ihre hinlängliche Rechtfertigung erhalten.

saß c. 4. : *ὅτι ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσονται ὑμῖν.* Allein der Märtyrertod des Paulus wenigstens ist Ep. ad Eph. c. 12. deutlich erwähnt. Auch dieses Stillschweigen über Petrus scheint den Pauliner zu verrathen, doch folgt auch der Pauliner, wie der angeführte Satz zeigt, der nun schon stehenden Sitte, wenn beide Apostel zusammengenannt werden, immer den Petrus voranzustellen. Zu den lateinischen Ausdrücken gehören außer dem schon angeführten (s. oben S. 156.) die römischen Monatsnamen September und August, nebst der römischen Weise, die Monatstage zu bestimmen, ad Rom. c. 10. und das Wort *δοσάτωρ* Ep. ad Polyc. c. 6.

R e g i s t e r.

A.

Agape, die Keßner'sche 99. 103. 110.
 Alterthum, Subjectivität desselben 102.
 Andreas, der Ap. 6.
 Antiochier 182. 184.
 Anagyal 87.
 Apostel, ihre Prerogativen 8. 111.
 ihre *diakonia* 51. Convent 46.
 130. Plenipotenz 53. 107.
 Apostelgeschichte 145.
 Andianer 135.

B.

Bischof, bei Ignatius 64. f. 91.
 f. Episc.

C.

Cajus, Presb. 145.
 Cerinth 14. 21. 24.
 Christenthum im Gegensatz zum
 Judenthum 145. 178. f. Christen-
 name, *Χριστιανισμός* 181.
 Christus, seine Verwandte 12.
 46. 129. als *ἀρχαγγελος* 144.
 als Stern 177. sein Name 180.
 Clementinen 21. 125. 128. 131. f.
 148.
 Clement. Recognit. 146. Epitome
 176.
 Clemens von Alex. 12. 95. der
 römische 53. 66 f. 73 f. 87. 95.
 98. 99. 126. sein Gesichtspunkt
 für die Verfassung der Kirche
 71. 98. ein Schüler des Petrus
 141. 184. Grundidee der seinen
 Namen führenden Schriften 145.
 Clemens und Ignatius 175 f.
 Cleriker 92. 95. 171.
 Constitutionen, die apost. 30. 125.
 128. 131 f. 135. 145 f.
 Credner 43. 132.
 Cyprian 118. 170. 172.

D.

Diatonat 88.
 Dionysius von Corinth 71. der
 Arcop. 87. 169.

E.

Ebioniten 38. 121. 144. 146.
Ἐβιωνῶτα κατὰ Δοκίμην 176.
Ἐβιωνῶν 54. 56.
 Episcopat, *Ἐπισκοποι* 7 f. 48 f.
 67 f. Ursprung 83 f. 90 f. 107.
 117. 147. *Ἐπίσκοπος* und *πρεσ-
 βύτερος* 66. 74 f. 84. 91.
 Esaismus 121. 146. 147.
 Eusebius 46. 167.

F.

Fasten 157.
 Firmilian über die Häret. 29.

G.

Geschichte, objectiver und subjectiv
 der Standpunkt 103.
 Gnosis 16 f. ihre Antikthesen 27.
 Gnostische Ideen in den Brie-
 fen des Ignatius 176. Polemik
 gegen die Gnostiker 174 f.
 Grapte 75 f.

H.

Häretiker, ihr Ursprung 10. 70.
 128. der Pastoralbriefe 5. 15 f.
 35. im Col. Brief 35. 144. in
 den Briefen des Ignatius 174.
 Hebräerbrief 143.
 Hegesippus 11. 27. 46 f. 129. sein
 Ebionitismus 28. 146.
 Hellenisten 38.
 Hermas 75.

J.

Jakobus 12. 46. 130. seine Ka-
 thedra 129.
 Jerusalem, Zerstörung 5. 37. 121.
 Ignatius, Briefe 5. 39. 63. 70.

91. ihre doppelte Recension 148.
ihre Richtigkeit 149 f. bemerkens-
werthe Stellen aus ihnen 163.
176. Bischof in Antiochien und
Märtyrer 149 f. Theophoros
153. 162. eine ideelle Person
157. hierarchischer Geist seiner
Briefe 161. ihr Verfasser 175.
joh. und paul. 178 f. Mann der
Einheit 177.

Johannes, der Ap. 6. 7. 82. 93.
Jrenäus 73. 79. 82. 167. Frag-
mente 51.

K.

Kabbala 18 f.
Katholicismus 101. 110. 117.
Kestner 98. 103. 110.
Κληρος, Bedeutung 93 f.
Klopas 46.
Korinthische Gemeinde 67.

L.

Laien 72. 92. 95. 171. 172.
Λειτουργός 136.
Leviteten 72.

M.

Marcionitismus 16. 122.
Märcus-Evang. 139.
Märtyrien 152.
Märtyrertum 94. 161 f. 173.
Möhler 2. 67.
Moses 73. seine Kathedra 129.
Mosaismus 147.

N.

Neander, über die Briefe des Ig-
natiuß 150 f.
Νηποδιόνατοι 30.

O.

Ολιγο δει 35.
Origenes 167.

P.

Paulus, der Ap. 3. 41. 77. 131.
179. sein Universalismus 127.

138. Classificirung seiner Briefe
35.

Pankrat 37 f. 141. 182 f.
Pardonus 78.

Παροιμίαι, κρυπτικά 76.

Pastoralbriefe 14 f. 36. 86.

Petriner 37 f. 139. 145. 182 f. 176.

Petrus, der Ap. in Rom 41. 43.

Petri praedicatio 41. 45. — 118.

131. Petrus und Paulus 139.

145. 185.

Philippbrief 141.

Polycarp 132. 155.

Pragmatismus 106.

Presbyter 7. 54 f. 66 f. 75. 82.

84. 171. Presbytercollegien 90.

93.

Propheten 180. 181.

Protestantismus 101 f. 110 f.

R.

Rom, röm. Gemeinde 38. 122.
röm. Judenchristen 127. 184.
mehrere pseudonyme Schriften
in Rom entstanden 135. 184.
Romerbrief 31. 36. 128.

S.

Sabbath 155 f.

Seniores 75.

Simeon Metaphrastes 154.

Simon der Magier 13. 43 f. 129.

131.

Symeon, Bischof von Jerus. 11.

46. 150.

Synagoge 85.

Stephanus 87.

T.

Tertullian 136. 175.

Trajan 12. 128 f. sein Verhält-
niß zu den Christen 149 f.

V.

Victor, röm. Bisch. 137. 145.

Lüdingen bei L. F. Fues sind erschienen:

Baur, Dr. F. C., Prof. Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hr. Dr. Wöhlers Symbolik. Zweite verbesserte, mit einer Uebersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden, Controversen vermehrte, Ausgabe. gr. 8. 4 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 15 ggr.

Welche bedeutende Erweiterungen diese zweite Ausgabe erhalten hat, zeigt die Vergleichung mit der ersten. Der Verf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, nicht nur die Wöhlersche Polemik aufs neue nach allen Seiten zu beleuchten, sondern auch auf alle andere, durch die Wöhlersche Symbolik veranlaßte Verhandlungen, sowohl von katholischer als protestantischer Seite, soweit sie wissenschaftliche Bedeutung haben, Rücksicht zu nehmen. Die Schrift enthält daher in ihrer nunmehrigen Gestalt eine auf kritischer Grundlage beruhende, in alle wichtigere Lehrdifferenzen eingehende Darstellung des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs.

— — **Erwiederung auf Hr. D. Wöhlers neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche in seiner Schrift: Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Hr. Prof. D. Baur in Lüdingen. Von D. F. A. Wöhler. gr. 8. 1834. br. 1 fl. od. 15 gr.**

— — **Abgeänderte Erklärung gegen einen Artikel der ev. Kirchenzeitung, herausgeg. von Dr. C. W. Hengstenberg. Mai 1836. Aus der Lüb. Zeitschr. für Theologie besonders abgedruckt. gr. 8. broch. 24 kr. od. 6 ggr.**

— — **Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus. gr. 8. 1832. br. 2 fl. od. 1 Thlr. 6 gr.**

Diese Abhandlung hat eine Frage zum Gegenstand, die schon öfters aufgeworfen, aber noch nie genauer und ausführlicher untersucht worden ist. Die gegenwärtige Untersuchung möchte daher wegen des nicht blos negativen Resultats, das sich in ihr ergeben hat, um so mehr als ein Beitrag zu der Geschichte des Verhältnisses des Christenthums zu der heidnischen Religion und Philosophie angesehen werden dürfen.

— — **Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung. gr. 8. broch. fl. 1. od. 15 ggr.**

Diese Abhandlung schließt sich theils an des Verf. Untersuchungen über die christliche Gnosis, theils an die frühere Schrift: Apollonius von Tyana, oder die Verhältnisse des Pythagoreismus zum Christenthum, an, und hat überdies ein nicht unbedeutendes Zeitinteresse.

